

13



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



FIKIH

الفقه

İslâm ibadet ve hukuk ilmi.

Sözlükte “bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak” mânasına gelen fıkıh kelimesi ilim, fehim gibi yakın anlamlı diğer kavramlara göre daha özel bir anlam taşır. Fakīh de (çoğulu fukahâ) “bir konuyu derinden kavrayan, ince anlayış sahibi kimse” demektir. Kur’an’da, hadiste ve İslâm’ın ilk dönemlerinde fıkıh kelimesinin kullanımı bu sözlük anlamı çerçevesinde kalmış olmakla birlikte, Kur’an ve hadisin İslâm toplumunun iki temel bilgi kaynağı olması sebebiyle kelime genelde Kur’an ve hadis merkezli dinî bilgiyi ve anlayışı ifade eden kavramlardan biri olarak kullanılmış, İslâm toplumunda dinî bilginin gelişip alt ilim dallarının oluşmasına paralel olarak II. (VIII.) yüzyılın sonlarından itibaren İslâm’ın ferdî ve içtimaî hayata dair amelî hükümlerini bilmeyi ve bu konuyu inceleyen bir ilim dalını ifade eden bir terim halini almaya başlamıştır. Kelimenin terim anlamının netleşmesi ise daha ileriki yüzyıllardadır.

Fıkıh kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de yirmi yerde çeşitli fiil kalıplarıyla geçmekte olup (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “fḳh” md.) genelde “bir şeyi iyi ve tam anlamak, kavramak, bir şeyin hakikatini bilmek ve akletmek” gibi anlamlarda kullanılır. Bu âyetlerden birindeki “fi’d-dîn” kaydı (et-Tevbe 9/122) kelimeye “dinde derin bilgi sahibi olmak” şeklinde biraz daha özel bir anlam kazandırmıştır. Hadislerde geçen fıkıh kelimesi ve türevlerinin, mutlak olarak kullanıldığında sözlük anlamı çerçevesinde “iyi, doğru ve derinlemesine bilgi ve kavrayış” mânasına geldiği, “fı’d-dîn” kaydıyla kullanıldığında ise din ve Kur’an konusundaki bilginin kastedildiği görülür (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “fḳh” md.; meselâ bk. Buhârî, “ʿİlim”, 10, 20; Müslim, “İmâre”, 175, “Zekât”, 98, 100; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 1). Fıkıh kelimesi, “Kendisinden daha anlayışlı kimseye fıkıh aktaran niceleri vardır” mealindeki hadiste ise (Ebû Dâvûd, “ʿİlim”, 10; Tirmizî, “ʿİlim”, 7) anlamaya dayalı bilgi yanında Kur’an ve Sünnet bilgisi mânasını da ihtiva etmektedir. Ancak daha yaygın olarak re’y ve

fetva ile birlikte fıkhın “Kitap ve Sünnetten çıkarılan mâna ve hüküm” karşılığında; ilim, rivayet ve hadisin ise “doğrudan Kitap ve Sünnet” (âyet ve hadis bilgisi) karşılığında kullanıldığı anlaşılmaktadır (Ebû Dâvûd, “Ferâ᾿iż”, 1; İbn Sa‘d, I, 346, 348, 350, 357, 368, 375, 378; İbn Sa‘d, Hz. Peygamber hayatta iken ve ölümünden sonra fetva veren sahabeden bahsederken fetva, fıkıh ve re’yi aynı anlamda, ilim kelimesini ise bazan özellikle âyet ve hadis bilgisi, bazan da her iki grubu içine alan bilgi mânasında kullanmıştır). Bununla birlikte Hz. Peygamber ve ashap devrinde fıkha göre kaza ve re’y kelimelerinin daha yaygın bir kullanıma sahip bulunduğu, dinî konularda bilgi sahibi olanlara da okur yazarlık ve ezberle bilgi arasındaki yakın bağ sebebiyle “kurrâ” denildiği, ilmî birikim ve metodolojinin gelişmesiyle birlikte fıkhın bir ilim dalı haline gelip kurrâ kelimesinin yerini fakih ve âlim kelimelerinin aldığı söylenebilir (İbn Haldun, III, 1046).

Ana kaynaklardan zihnî çaba ile elde edilen dinî bilgilerin hemen tamamına (kişinin hak ve yükümlülüklerinin bilgisine) fıkıh isminin verilmesi ve bu mânada fıkhın terim haline gelmesinin tarihini Ebû Hanîfe zamanına kadar götüren kayıtlar vardır (el-Fıḳhü’l-ebsaṭ, s. 40). Fıkhın bu geniş anlamı en azından V. (XI.) yüzyıla kadar devam etmiş, bu arada iman ve itikad konusuyla ilgili bilgiler “el-fıkhü’l-ekber, ilmü’t-tevhîd, ilmü usûli’d-dîn” gibi isimlerle anılan ayrı bir ilim dalının; müslümanın iyi ve kötü huyları, özel hayatı, sosyal ilişkileri ve davranışlarıyla ilgili hususların ise ahlâk ve tasavvuf ilim dallarının konusu haline gelmesinin ardından fıkıh terimi dinin fürûuna (ilmihal ve İslâm hukuku bilgileri) tahsis edilir olmuştur. İmam Şâfiî’ye nisbet edilen, “Fıkıh, dinin amelî hükümlerini muayyen delil ve kaynaklarından çıkararak elde edilen bilgidir” şeklindeki tarif giderek yaygınlık kazanmıştır (Hatîb el-Bağdâdî, I, 45; Tehânevî, I, 31). Başta Ebü’l-Usr el-Pezdevî, Şemsüleimme es-Serahsî, Abdülazîz el-Buhârî ve Sadrüşşerîa olmak üzere sonraki dönem Hanefî usulcüleri Ebû Hanîfe’nin tarifini, Şâfiî usulcüleri de Şâfiî’ye nisbet edilen tarifi büyük çapta korumuşlardır. Bununla birlikte aralarında İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Cemâleddin İbnü’l-Hâcib ve Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin de bulunduğu bir grup usulcü fıkhı, “şer’î delillerden ietihad ve istidlal yoluyla elde edilen hükümleri bilme” şeklinde tanımlayarak, Kur’an ve Sünnet’in açık ifadelerine dayanan ve dinden olduğu zorunlu olarak bilinen şer’î hükümlerle (şeriat) bu şer’î delillerden

istidlal yoluyla elde edilen görüş ve hükümler arasında bulunan, diğer bir ifadeyle şer‘î hükümlerle bu hükümler etrafında oluşan hukuk doktrini arasında mevcut ince farka işaret etmek istemişlerdir. Öte yandan Hanefî fakihlerinden İbnü’l-Hümâm fıkhı “şer‘î ahkâmdan katiyet taşıyanları bilme” şeklinde tanımlamıştır (tarifler hakkında geniş bilgi için bk. Nizâmeddin Abdülhamîd, s. 11-19). Fıkhın bu farklı tanımları din, şeriat, fıkıh, ahkâm-ı fer’iyye gibi temel kavramlar arasındaki farklılıkları ve genellik-özellik ilişkisini yakından etkilemektedir.

Fıkıh dinin fürûuna, amelî hayata ait bilgileri ve hükümleri ihtiva eden ilim dalının adı olduktan sonra da kapsamı geniş kalmış, çağımıza kadar ilmihal, hukuk ve hukuk metodolojisi, ekonomi, siyaset, idare bilimleri ve bu bilimlerle ilgili kurumlar İslâmî ilimler sayımında fıkıh dalı içinde görülmüş ve incelenmiştir. Fıkıh usulü (usûl-i fıkıh, usûl-i teşrî’) adıyla bilinen ve dünyada ilk defa müslümanlar tarafından kurulup geliştirilen ilim dalı, fıkhın usul-fürû şeklindeki ikili ayrımı içerisinde fıkhın bir alt ilim dalını teşkil etmekle birlikte, baştan beri (günümüze kadar gelen ilk örneği İmam Şâfiî’nin er-Risâle’sidir) ayrı bir ilim dalı şeklinde geliştiği ve bu alanda ayrı bir literatür oluştuğu için yukarıdaki ikili ayrım yerine fıkıh-usûl-i fıkıh ayrımı yapılmış, bunun sonucu olarak da öteden beri fıkıh terimiyle fürû-i fıkıh kastedilmiştir (bk. FÜRÛ). Bunun yanı sıra fıkhın bütünü içinde kalan konulardan bazıları, ya eğitim öğretim gereği yahut pratik ihtiyaçlar sebebiyle -genel fıkıh kitapları içinde de bulunmakla beraber-ayrı isimlerle yazılan müstakil kitapların konusunu teşkil etmiştir. İdare, anayasa, vergi ve kısmen cezayı ihtiva eden “el-ahkâmü’s-sultâniyye, siyâsetü’ş-şer’iyye”, devletler hukukunu ele alan “siyer”, daha ziyade vergi hukukuyla

ilgili olan “harâc” ve “emvâl”, miras hukukunu içeren “ferâiz”, resmî ve hukukî yazışmaları, senetleri vb. belgeleri konu edinen “şürût”, muhakeme usul hukukundan bahseden “edebü’l-kādî”, bir çeşit mukayeseli hukuk demek olan “hilâf”, hukuk felsefesine tekabül eden “hikmetü’t-teşrî’” özel kitaplara konu olan bu dalların başlıca örnekleridir. XIX. yüzyıldan itibaren Batı’nın etkisiyle kanunlaştırma hareketi başlayınca çıkarılan kanunlara paralel olarak fıkıh ilminin alt dalları ve konuları yeni adlarla anılmaya başlanmış ve fıkhın yeni alt dalları oluşmuştur. “Ahvâlü’ş-şahsiyye” (şahıs ve aile hukuku), “münâkehât-mufârekāt” (aile hukuku), “ukūd ve iltizâmât”

(borçlar hukuku), “cinâyât” (ceza hukuku), “düstûr” veya “nizâmü’l-hükm” (anayasa hukuku) bu değişimin örnekleridir. Fıkha mutlak anlamda hukuk bilgisi, fakihe de hukukçu anlamı yüklenip klasik fıkıh teriminin Türkçe’de “İslâm hukuku” (İng. Islamic law, Fr. droit musulman), Arapça’da “el-fıkhü’l-İslâmî” terkipleriyle karşılanması da yine Batı hukuk anlayışının etkisiyle oluşan bu değişimin sonuçlarındandır.

Kaynağı. Fıkhın kaynağı ve fıkha tesir eden çevreler konusu araştırılırken doğuşla gelişmeyi ve buna bağlı olarak fıkhın devrelerini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Farklı iddialar bulunmakla beraber fıkhın doğuşunda, usul ve fürû olarak ortaya çıkışında en önemli ve belirleyici kaynak vahiydir. Kur’ân-ı Kerîm ve kısmen de hadisler içinde ümmete intikal eden vahiy insan-Allah, fert-toplum arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde birinci kaynak olmuş, başka tesirler bu kaynağın süzgecinden geçtikten ve meşruiyet vasfını buradan aldıktan sonra İslâmî hayatı etkileyebilmiştir. Fıkhın ibadet, helâl-haram konuları dışında kalan bölümleriyle bunlara dayalı kurumların İslâm tarihi boyunca diğer kültür ve medeniyetlerden etkilenmiş olması ihtimalden uzak değildir, hatta sınırı tartışmalı da olsa vâkidir.

Fıkıhla diğer çağdaş ve doğuşu itibariyle ondan önce teşekkül eden hukuklar (Roma, Sâsânî, Câhiliye, yahudi hukukları) arasındaki tesir konusunda üç ayrı tez ileri sürülmüştür. I. Goldziher, A. von Kremer, Sceldon Amos gibi şarkiyatçılara göre “İslâm hukuku” mânasında fıkıh Roma hukukundan iktibas edilmiştir. İslâm hukukunun yahudi hukukundan aldığı kısımlar da aslında Roma hukukuna aittir; bunlar önce yahudi hukukuna geçmiş, buradan da İslâm hukukuna intikal etmiştir. Buna karşı bazı müslüman müelliflerin tezi, İslâm hukukunun başka bir hukuktan etkilenmediği, aksine daha sonraki devirlerde önce İspanya yoluyla Roma hukukunu (Abdülkerim Zeydân, s. 89) ve Batı devletler umumi hukukunu (Muhammed Hamîdullah, s. 55), ardından da Fransız (Hacvî. I, 14), İngiliz (M. Abdülhâdî Sirâc, III, 7-22; John Makdisi, s. 135-146), hatta İsrail hukuklarını (Yaakov Meron, s. 83-117) etkilediği şeklindedir. Joseph Schacht, Sholomo Dow Goitein, S. V. Fitzgerald, H. G. Bousquet gibi bazı şarkiyatçıların da aralarında bulunduğu ve çoğunu müslüman hukuk tarihçilerinin oluşturduğu üçüncü gruba göre ise İslâm hukuku doğuşu itibariyle orijinaldir, vahye dayanır, hiçbir yabancı hukuktan iktibas edilmiş

değildir. Tesir sonraki dönemlere ait olup daha ziyade kamu hukuku alanındadır ve bu da oldukça sınırlıdır.

İktibas tezini savunanların iddiaları şöylece özetlenebilir: l. Hz. Peygamber Doğu'da, Roma'nın hâkimiyeti altında bulunan Suriye bölgesi yoluyla Roma-Bizans hukukunu öğrenme imkânı bulmuş, bu hukuktan alıntılar yapmıştır. 2. Kayseri, İstanbul, İskenderiye ve Beyrut'ta Roma hukukunu öğreten medreseler ve bu hukuku uygulayan mahkemeler vardı. Adı geçen merkezler müslümanların eline geçince Evzâî ve Şâfiî gibi ilk İslâm hukukçuları bu medrese ve mahkemelerden Roma hukukunu öğrenmiş ve İslâm hukukuna aktarmışlardır. 3. Eskiden Romalılar'ın yönetiminde bulunan bölgelerde Roma hukuku halkın örf ve âdetine sızmış ve aynı örfü hukukî uygulamalara temel kılan fıkıhçılar yoluyla İslâm hukukuna geçmiştir. 4. Câhiliye ve yahudi-Talmud hukuku daha önce Roma hukukundan etkilendiği için bunlardan iktibaslarda bulunan İslâm hukuku dolaylı olarak Roma hukukunu da almıştır. 5. Bu iki hukuk arasındaki karşılaştırmalar önemli benzerlikleri ortaya çıkarmaktadır; bu da sonrakinin öncekinden alıntı yaptığını göstermektedir.

İslâm hukukunun doğuşunu kendi kaynaklarına borçlu olduğunu, özellikle bu dönemde başka hukuklardan etkilenmediğini savunanların tarihî vakıalara dayalı cevapları da şu şekilde özetlenebilir: l. Hz. Peygamber Roma hukukunun yazıldığı dilleri bilmezdi, hatta okuma yazması da yoktu. Sekiz yaşında bir çocuk iken yaptığı seyahat dışında Suriye'ye yirmi dört yaşında gitmiş ve on beş gün kadar kalmıştır. Bu yaştaki bir gence on beş günde Roma hukukunun öğretilmesi mümkün değildir. 2. a) Jüstinyen 533 yılında bir emirnâme ile Roma, İstanbul ve Beyrut dışındaki medreseleri kapatmıştı. Medresesi açık kalan yerlerden Roma müslümanların eline hiç geçmedi, İstanbul ise ancak 1453'te fethedildi. Beyrut medresesi İslâm fethinden çok önce tarihe karışmıştı, b) Evzâî Beyrut'a, Şâfiî de Mısır'a ancak hayatlarının sonlarına doğru gidip yerleştiler; İslâm hukukunun doğuşu ve gelişmesi bundan çok önce gerçekleşmişti, c) İslâmiyet gayri müslimlere hukuk seçme hakkı verdiği ve bu hak sahiplerince fiilen kullanıldığı (kendi mahkemelerinde yargılandıkları) için mahkemeler yoluyla etki iddiası da mesnetsiz kalmaktadır. Milâdî V. yüzyıla ait olup Hz. Ömer'in Suriye'yi fethinden sonra burada yaşayan hıristiyanların mahkemelerinde kanun gibi kullandıkları Suriye-Roma kodu üzerinde

yapılan mukayeseli bir araştırma, bu iki hukuk arasındaki önemli farklılıkları ve tesir ihtimalinin uzaklığını ortaya koymuştur (Kavakçı, Suriye-Roma Kodu ve İslâm Hukuku). 3. İlk fıkıh âlimlerinden herhangi birinin Roma hukukunu bildiği ve çalışmalarında bu hukuka atıf yaptığı sabit değildir. Müslümanların fethettiği ülkelerde yaşayan örf ve âdetler yoluyla, İslâm'ın amaç ve talimatına uygun sınırlı bir tesir mümkünse de bunu yalnızca Roma hukukuna inhisar ettirmek vakıaya uygun düşmemektedir; bu mânada daha ziyade Câhiliye hukuku ve kısmen Sâsânî hukukundan söz edilmesi daha yerinde olur (Köprülü, İslâm ve Türk Hukuk Tarihi, s. 16, 18 vd.; İA, IV, 611-612). Ayrıca bu tesir bir hukukun özgünlüğüne (asliyet) halel getirmez. 4. Talmud yoluyla tesir iddiası tutarsızdır; çünkü Roma-Bizans hukuku III. yüzyıldan sonra Talmud'dan etkilenmiş, bunun aksi varit olmamıştır. Ayrıca Talmud hukuku ile fıkıh arasındaki cüzi ve muhtemelen tesadüfi benzerliklere karşılık bu iki hukuk arasında önemli farklılıklar mevcuttur. 5. Roma hukuku ile İslâm hukuku arasındaki benzerlikleri iktibas ve istifadeye delil saymayı engelleyen sistem, kurum ve norm farkları vardır, a) Roma hukuku laik karakterli olup şahıslar, eşya ve kaza bölümlerine ayrılmaktadır. Fıkıh ise kaynak itibariyle vahye dayanır ve ibâdât, muâmelât, ukūbât kısımlarına

ayrılır. b) Roma hukukunda pederşahîliğe bağlı aşırı baba hâkimiyeti, koca hâkimiyeti, evlât edinme kurumu vardır; İslâm hukukunda bunlar yoktur. Vakıf, şüf'a, süt kardeşliği, hisbe, ta'zîr, borcun havalesi gibi hukukî kurum ve telakkiler fıkha mahsustur. Fıkha göre erkek birden fazla kadınla evlenebilir, talâk kocanın hakkıdır, mirasta erkek genellikle kadının aldığının iki mislini alır, vâris mûrisin borçlarını yüklenmez (halefiyet yoktur), hukukî işlemlerde şekil şartı asgari boyutlara indirilmiştir. Buraya kadar özetlenen tesir iddiaları konusunda yapılan araştırmalar şarkiyatçıların hüküm değiştirmesine sebep olmuş, sonuç şu cümlelerde ifadesini bulmuştur: "... Bununla birlikte İslâm'ın mülkiyet, akidler ve borçlar hukukunun ana hatlarını, İslâm öncesi Araplar'ının örfî hukukunun bir parçasının teşkil ettiği sanılmamalıdır. Böyle bir faraziyenin dayandığı düşünce, İslâm hukuku tarihine ait yeni araştırmalar neticesinde geçerliliğini kaybetmiştir. İslâm fıkhı mevcut olan bir hukuktan doğmamış, kendi kendisini yaratmıştır" (Schacht, İslâm Hukukuna Giriş, s. 18, 118).

İslâm hukuku yapısı, içeriği, kategori ve kavramları itibariyle diğer

hukuklara (Roma-Cermen, sosyalist hukuklar, common law) nazaran büyük bir orijinallik taşır. Asıl olan, İslâm hukukunun diğer hukuklar ve özellikle kendisi gibi dinî mahiyetteki kanonik hukuk karşısında ortaya koyduğu fevkalâde orijinal yapıdır. Böyle bir kaynağı bulunmayan bütün sistemlere göre İslâm hukukunun esasta vahye dayanmakta oluşu onun en belli başlı karakterini oluşturur (David, s. 418, 424; bu konudaki tartışmalar için bk. "Fıḳh", EI² [İng.], II, 886-891; "Fıkıh", İA, IV, 601-608; Hel li'l-ḳānûni'r-Rûmî teʾs̱îrun ʿale'l-fıḳh; Karaman, İslâm Hukuku, I, 31-35; Goitein, 1/1-4, s. 57-62; Fitzgerald, XXIX/4, s. 1128-1154).

Özellikleri. Mukayeseli olarak bakıldığında fıkhın (İslâm hukuku) beşerî hukuklara göre birtakım temel farklar ve özellikler taşıdığı görülür. Birinci olarak fıkıh kaynağı itibariyle ilâhî olup Kur'ân-ı Kerîm'de ve sahih hadislerde ifadesini bulan vahye dayanmaktadır. Gerek Hz. Peygamber'in gerekse diğer âlimlerin ictihadlarına dayanan fıkıh da ilhamını, ölçüsünü vahiyden almaktadır. Öte yandan diğer hukuklarda hukukî ve cezaî müeyyidelerin etkisi dünya hayatı ile sınırlı kalırken İslâm hukukunda müeyyideler ebedî hayata da taşınmaktadır. Ayrıca iyi niyetle kanuna itaatin dünyevî sonuçlarına ilâve olarak sevabı, itaatsizliğin de uhrevî sorumluluğu ve günahı vardır ki bu müeyyidenin yanında teşvik olarak önemli bir rol üstlenmektedir. Dünyevî ve maddî müeyyidenin yanı sıra sevap ve günah telakkisi vicdanların eğitilmesinde, kanuna itaatin aynı zamanda bir iman ve kulluk vazifesi olarak algılanmasında etkili olmaktadır. Fıkıhta kanun koyucu Allah'tır. Kulların yetkisi, ilâhî kanunu (hüküm) araştırıp bulmak, keşfetmektir. İctihad, beşerin kendinden hüküm koyması değil ilâhî hükmü bulup ortaya çıkarması şeklinde anlaşılır. Her müctehidin içtihadı kendisini bağlamakla birlikte, devlet ve yetkili merciler için kanunlaştırma ve uygulanacak hukukî hükmü belirleme açısından zengin bir kaynak teşkil eder. Fıkıh kendine has bir tasnife sahiptir. Her hüküm ve uygulamada ilâhî iradenin aranılıp bulunması esas olduğu ve ilk planda mükellefin tâbi olacağı dinî-hukukî hükmün belirlenmesi amaç edinildiği için gelişme ve teşekkül dönemi itibariyle fıkıh ilmi, nazariyeler ve kapsamı geniş normlar üzerine bina edilmeyip her meselenin ayrı olarak ele alınıp hükme bağlanması yolu (kazuistik, meseleci metot) tercih edilmiştir. Bu özellik fıkhın kuralcı ve dogmatik bir yapı kazanmasını önlemiş, farklı şart ve çevrelere göre farklı hüküm ve çözümler üretilebilmesine imkân vermiştir. Bununla birlikte meseleci bir metotla tedvin edilen fıkıh literatüründe

benzer hukukî mesele ve hükümlere ortak açıklama getirildiği, varılan çözümlerin hukukî tahlili yapıldığı ve hukukî hükümlerin nazarî ve doktriner tartışmasına girildiği için fer'î mesele ve hükümlerden fıkhın çeşitli alt dallarıyla ilgili genel hükümleri ve nazariyeleri çıkarmak da mümkündür. Nitekim özellikle XX. yüzyılda bu metotla kaleme alınan eserlerin sayısı bir hayli artmıştır (aş. bk.). Toplum hayatının bir kısım ilişkilerini de düzenleyen fıkhın, değişmez ilâhî hükümlerle değişen toplum şartları arasında bağ kurmaya ve yeni meseleleri bu çerçevede çözümlemeye imkân vermiş olmasının temelinde, her mesele için bağlayıcı bir hüküm koymak yerine (bunlar oldukça azdır) geniş çerçeveli hükümler getirip zaruret ve kamu yararına riayet edilmesine fırsat vermiş ve içtihada geniş bir alan bırakmış olması yatmaktadır.

Fıkıh ilim dalının gelişim seyrinde, Roma hukuku kaynaklı Batı hukuklarının benimsediği kamu ve özel hukuk ayrımı yapılmamış olmakla birlikte literatürde, kamu hukuku kavramına yakın olarak Allah hakları sayılan hukuk alanından ve özel hukuk kavramına yakın olarak kul hakları sayılan hukuk alanından söz edilir. Ancak fıkıh tedvin edilirken bu tasnif esas alınmamış, bunun yerine müslümanların amelî hayatlarındaki ihtiyaçtan hareket edilmiş, önce ibadetler (ibâdât), ardından hak ve borç ilişkileri (muâmelât), daha sonra da ceza hukukuyla (cinâyât, ukūbât) ilgili bilgilere ve hükümlere yer verilmiştir. Vasiyet ve miras hukuku, hak ve borç ilişkileri çerçevesine girdiği halde insan hayatının sonunda gerekli olduğu için fıkıh kitaplarının da sonuna konulmuştur. Tasnif genellikle bu şekilde olmakla beraber bazı müelliflerin farklı yollar tuttukları ve meselâ ceza hukuku bölümünü sona aldıkları da olmuştur (Karaman, İslâm Hukuku, I, 25-29).

Tarihçesi. Fıkhın doğuşundan günümüze kadar geçirdiği değişme ve gelişmelerde bazan kişiler ve nesiller, bazan da siyasî, sosyal ve kültürel şartlar belirleyici rol oynamıştır. Bundan dolayı fıkhın dönemleri Hz. Peygamber, sahâbe, Abbâsîler, Selçuklular, Moğol istilâsından Mecelle'ye ve Mecelle'den günümüze kadarki devirler şeklinde bir sıralamaya tâbi tutulmuştur.

Hz. Peygamber devri fıkıh dönemlerinin en önemlisidir; çünkü vahye dayanan veya vahyin denetimi altında gerçekleşen yasama ve uygulama bu

dönem içinde tamamlanmış, dolayısıyla bu devir daha sonraki dönemlere de kaynak ve örnek olmuştur. Bu devrin hicretten önce Mekke'de geçen kısmında sosyal ilişkilerin düzenlenmesinden çok inanç, ibadet ve ahlâk konuları üzerinde durulmuş, bir anlamda fıkıh için alt yapı oluşturulmuştur. Resul-i Ekrem'in toplum lideri olarak benimsenip davet edildiği Medine'de ise İslâm Allah-fert ilişkileri yanında sosyal hayatı da düzenlemeye yönelmiş, bir taraftan ibadetler, cihad, aile ve mirasla, diğer taraftan anayasa, ceza, muhakeme usulü, muâmelât, devletler arası münasebetlerle ilgili birtakım hüküm ve kaideler konulmuştur. Bütün bu hüküm ve kaideler iki şekilde ortaya çıkıyordu, a) İlâhî hükmün açıklanmasını gerektiren bir olay meydana geliyor veya soru soruluyor,

bunun üzerine ya bir âyet nâzil oluyor yahut hüküm Hz. Peygamber'e bildiriliyor, o da kendi sözü ve üslûbu ile (sünnet) hükmü açıklıyor, uyguluyordu. Bazan vahiy de gelmiyor, Resûl-i Ekrem Allah'ın iradesiyle ilgili irfan ve tecrübesine dayanarak (ictihad) bir uygulamada bulunuyor, eğer hata ederse Allah tarafından tashih ediliyordu. Kur'ân-ı Kerîm'de "yes'elûnek" (Senden soruyorlar) ifadesi on beş yerde geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "seʾl" md.) ve bunların sekizi fıkıh konularıyla ilgilidir. İki yerde de "yesteftûnek" (Senden dinî hükmü açıklamanı istiyorlar; en-Nisâ 4/127, 176) ifadesine yer verilmiştir. Esbâb-ı nüzûl kitaplarında vahyin gelmesine ve dinî hükmün açıklanmasına sebep olan birçok örnek hadise zikredilmektedir, b) Bir olay veya soru beklenmeden ilâhî plandaki yeri ve zamanı geldiği için bazı hükümler doğrudan bildiriliyordu. Çünkü İslâm'ın amacı yalnızca belli bir sosyokültürel düzeydeki toplumun ihtiyaçlarını karşılamak değildi; İslâmiyet hem muhatabı olan toplumun ihtiyaçlarını karşılıyor, onları geliştiriyor, hem de evrensel hüküm ve değerler getiriyordu.

Fıkhın bu dönemde üç temel özelliği vardır: Tedrîc, kolaylık ve nesih. Tedrîc hükümlerin zamana yayılarak peyderpey konulması, böylece hem toplumun hazırlanmasına hem de yeni hükümlerin toplum tarafından özümsenmesine imkân verilmesi, sonuçta derecelerin ve parçaların bir araya getirilerek teşriin tamamlanmasıdır. Zaman açısından tedrîc yirmi üç yılı kaplamıştır. Hazım, hazırlanma, aşamalar halinde tamamlanma bakımından namaz, zekât, içki ve faiz yasağı, cihad örnekleri ilgi çekicidir. Kolaylık ise yasamada, kural koymada, uygulamada insanın tabiatını,

yaratılıştan gelen özelliklerini ve ihtiyaçlarını göz önüne alarak dinle muhatabı arasına zorluk engelini koymamak, tekâmül eğitiminde tabii olan uygulamalar dışında sevdirme ve kolaylaştırmayı esas almaktır. İbadetlerin günün kısa sayılabilecek parçalarına dağıtılması, insanların tabii ihtiyaçlarını karşılayan nesnelerin mubah kılınması, hastalık, yolculuk, baskı, yanılma, unutma gibi hallerin mazeret olarak kabul edilmesi ve darda kalma halinde haramların mubah hale gelmesi önemli kolaylaştırma örnekleridir. İslâm âlimleri arasında tartışma konusu olan nesih de alıştırma, kolaylaştırma hikmetine bağlı olarak bazı hükümlerin önce konup sonra kaldırılması şeklinde gerçekleşmiştir. Fıkhın usul ve fürû kısımlarının ayrı birer ilim dalı olarak incelenmesi, okutulması, kitaplara geçirilmesi daha sonraki dönemlerde gerçekleşmiş olmakla beraber gerek usulün gerekse fürûun temelleri Hz. Peygamber devrinde atılmış, hatta esas itibariyle tamamlanmıştır. Fıkıhla ilgili hükümler ya Kur’ân-ı Kerîm yahut Sünnet tarafından doğrudan bildirilmekte veya bunlar üzerinde düşünme, kafa yorma (ictihad: kıyas, istidlal), yahut da bunlardan birine dayalı ittifak (icmâ) yoluyla intikal etmektedir. Fıkhın birinci döneminde bu kaynakların ilk ikisi tamamlanmış, diğer kaynaklar ve hüküm çıkarma usulleri ise ya kullanılmış veya ileride kullanılabileceği açıklanmıştır. Âyet ve hadisler ibadetler, aile hayatı, içtimaî hayat, beşerî münasebetler, fert-toplum ilişkisi, devletler arası ilişkiler gibi ferdî ve içtimaî hayatın her alanında bazan genel hüküm ve ilkeler, bazan da özel ve ayrıntılı hükümler koyarak sonraki dönemlere ölçü ve örnek olabilecek yeterli açıklamayı getirmiş, bu yönüyle İslâm teşriinin çatısı Hz. Peygamber döneminde tamamlanmıştır. Âyetlerin açık ve doğrudan hüküm getirmesi esas alındığında fıkıhla ilgili âyet sayısı 200 civarındadır. Ancak çeşitli istidlal yollarıyla ulaşılabilen hükümler göz önüne alındığında bu sayı artmaktadır. Meselâ Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin Aḥkâmü'l-Ḳur᾽ân adlı eseri fıkhı hükümler getiren âyetlerle ilgili olup eserde yaklaşık 800 âyet üzerinde durulmuş, bunlardan çeşitli hükümler çıkarılmıştır (Hacvî, I, 26). Fıkıh kaynağı olarak sünnet Kur’an’ın açıklanması gereken âyetlerini açıklamakta, temas etmediği konularda doldurulması gerekli boşlukları doldurmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de genel çizgileriyle anlatılan iman ve İslâm konularının, namaz, oruç, hac, zekât gibi temel ibadetlerin vb. hükümlerin geniş açıklamaları ve uygulama örnekleri sünnetin açıklama görevinin; fıtır sadakası, vitir namazı, bazı cezalar, kadının hala ve teyzesinin ikinci eş olarak alınmasının yasaklanması, evcil eşek etinin haram olması, oruç bozmanın kefareti gibi

yüzlerce örnek de boşlukları doldurma fonksiyonunun görüldüğü alanlardır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin tesbitine göre fıkıh hükümlerine esas teşkil eden hadislerin sayısı, aynı konudaki farklı veya mükerrer rivayetler hariç tutulursa 500 civarındadır; bu temel hükümlerle ilgili hadisleri açıklayan, tafsilât veren, kayıt ve şartları bildiren hadislerin sayısı ise 4000'e ulaşmaktadır (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 245).

Fıkhın fürû kısmından Mekke dönemine ait olanlar arasında gusül, abdest, necâsetten tahâret, namaz, cuma namazı gibi önemli ibadetler vardır. Medine döneminin birinci yılında hutbe, ezan, nikâh, cihad, belediye nizami; ikinci yılında oruç, bayram namazları, fıtır sadakası, kurban, zekât, kıblenin değiştirilmesi, ganimetler ve taksimi; üçüncü yılında miras hükümleri, boşanma; dördüncü yılında yolculukta ve tehlikeli durumlarda namaz, recm, toprak iktâı, teyemmüm, kazif cezası, örtünme, evlere izinle girme, hac ve umre; beşinci yılında yağmur duası ve namazı, îlâ; altıncı yılında milletler arası anlaşmalar, hac ve umre yolunda engellenmeyle ilgili hükümler, içki ve kumarın yasaklanması, zıhâr, vakıf, isyan ve haydutluğun cezası ; yedinci yılında evcil eşeğin, dişi ve pençesiyle avlanan et oburların haram kılınması, ziraî ortaklık; sekizinci yılında Mekke'nin kutsîliği ve dokunulmazlığı, kısas, içki satışının ve geçici nikâhın yasaklanması, hukuk karşısında insanların eşitliği, kabir ziyaretine izin verilmesi; dokuzuncu yılında çıplak olarak tavaf etmenin yasaklanması, mülâane; onuncu yılında insan haklarının ilânı, vasiyet, nesep, nafaka ve borçlarla ilgili bazı hükümler, cezanın şahsîliği, faiz yasağı hükümleri gelmiştir (Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, s. 78-104).

Fıkıh tarihinin ikinci dönemi, bir kırılma noktasıyla Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Her iki dönemde de sahâbe nesli fıkıh açısından belirleyici bir role sahip olmakla beraber siyaset-fıkıh ilişkisi bakımından Emevîler devri hilâfetin saltanata dönüşmüş olması sebebiyle önemli bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Hulefâ-yi Râşidîn devri dinî hayatın, İslâm'ın insanlığa getirdiği inkılâbın tekâmül devridir. Bu dönemde her şey din için, dinin amaçlarını gerçekleştirmek içindir. Emevîler devrinde ise fazilet ve mânevî tekâmülün yerini siyasî istikrar ve maddî gelişme almaya başlamış, kültür karışması, saltanatın ve siyasî baskıların doğurduğu muhalefet (Havâric ve Şîa), özellikle fıkhın kamu hukuku alanında yeni düşünce ve teorilere zemin hazırlamıştır.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde fıkhın kaynakları bakımından önemli olan gelişmelerden biri vahyin sona ermesi, sahâbe içtihadının Hz. Peygamber'e arzı ve tasvibinin alınması imkânının ortadan kalkmış bulunmasıdır. Bundan böyle fıkıh, Kitap ve Sünnet'in sınırlı nasları ile re'y içtihadına dayanmaktadır. Bu devirde re'yin mânası, Kitap ve Sünnet'in hükmünü açıklamadığı meseleleri nasların parça parça ve bütün olarak açıklamalarına dayanıp bunlar üzerinde düşünerek hükme bağlamaktır. Terim olarak adları konmamakla beraber sonradan istihsan, istislâh, örf, kıyas isimlerini alan metotlar da re'y çerçevesi içinde kullanılmıştır. Birinci ve ikinci halifeler ihtilâfı azaltmak, birliği sağlamak ve şâriin maksadına isabet ihtimalini arttırmak için bilhassa kamu hukuku alanında istişareye başvurmuşlar, bunun aksamaması için Hz. Osman devrine kadar halifeler şûra üyelerinin Medine'den ayrılmasına izin vermemişlerdir. Şûra ictihadları ferdî ictihadlardan daha kuvvetli ve bağlayıcı kabul edilmiş, ferdî ictihadlar ise yalnızca sahiplerini bağlamış, içtihada gücü yetmeyenler için seçeneklerden biri olmuştur. Dinî-içtimaî bir kurum olarak mezhep şeklini almasa da sahâbe arasında bir hayli ictihad ve hüküm farkları, bir anlamda müctehid sayısı kadar mezhep vardır. Sahabe arasındaki metot ve görüş farklılığının başlıca sebepleri olarak, fetihler ve başka amaçlarla Medine'den uzakta bulunan ashabın vahiy kaynağına dayalı bilgi eksiklikleri, bu kaynaktan elde edilen bilginin farklı anlaşılması, yanılma, unutma, çelişik gibi gözüken nasların farklı şekillerde uzlaştırılması veya hakkında nas bulunmayan konularda farklı görüşlerin benimsenmiş olması gibi hususlar sayılabilir (örnekler için bk. Karaman, İslâm Hukukunda İctihad, s. 47-54). Aksine iddialar da bulunmakla beraber sahabenin tamamını müctehid derecesinde fıkıh âlimi olarak değerlendirmek mümkün değildir. Hatta kendilerinden daha bilgili ve zeki olanlara fıkıh malzemesi taşıyan sahâbe ile bu malzemeyi anlayan, yorumlayan ve yeni hükümler çıkaran sahâbe 100.000'i aşkın ashap arasında azınlığı teşkil etmektedir (Şîrâzî, s. 35-36; Gazzâlî, Menḫûl, s. 469-470; Süyûtî, er-Red ʿalâ men aḫlede ile'l-ʿarż, s. 18'l-190). Verdikleri fetva sayısı bakımından ashabın fakihleri üç gruba ayrılmıştır. Fetvalarının sayısı birer büyük cilt teşkil edecek kadar çok olan sahâbîler Hz. Ömer, Ali, İbn Mes'ûd, İbn Ömer, İbn Abbas, Zeyd b. Sâbit ve Hz. Âişe'dir. İçlerinde Hz. Ebû Bekir, Osman, Ebû Mûsâ, Talha, Zübeyr gibi şahsiyetlerin bulunduğu yirmi kadar sahâbînin verdiği fetvalar birer küçük kitabı dolduracak hacimdedir. Üçüncü grupta yer alan 120 kadar sahâbînin verdiği fetvaların tamamı bir cilde sığacak kadardır (İbn Hacer, 1,

14; Hacvî, I, 278).

Bu dönemde ictihadda bulunurken, fetva verirken bazı kural ve ilkelere riayet edilmiş, bunlar daha sonraki devirlerde birçok fıkıhçıya örnek olmuştur, a) Sahâbe, vahiy kaynağına danışmadan ve onun tasvibine arzetmeden yapılacak re'y içtihadının kapısını açmıştır. Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye gönderdiği mektup bu konuda önemli bir vesikadır (Şîrâzî, s. 39-40). b) Sahâbîler ictihad ve re'y yoluyla vardıkları hükümleri kesin görmemiş, Allah ve Resulü'ne nisbet etmemiş, kendi görüşlerini bu iki kaynağın açık hükümlerinden ayırma konusunda titizlik göstermişlerdir. c) Henüz nazarî fıkıh başlamamıştır; fıkhı ilgilendiren olay ve ilişki vuku buluncaya kadar beklenmekte, amelî ihtiyaç ortaya çıkınca hüküm bulma çabasına girişilmektedir. d) Belli bir illete ve hikmete bağlı olduğu bilinen hükümler illet ve hikmetin değiştiği sabit olunca değiştirilmiş, ayrıca kamu düzenini korumak, hak ve adaleti gerçekleştirmek, zaruretleri gidermek maksadıyla bazı hükümlerin uygulaması askıya alınmıştır. Müellefe-i kulûba devletin zekât gelirinden pay verilmemesi, bir defada söylenen üç talâkın erkekler için önleyici ve cezaî tedbir olması bakımından üç talâk sayılması, deve fiyatlarının yükselmesi sebebiyle diyet miktarını belirlemede ve ödemede bazı kolaylıkların getirilmesi, açlık ve kıtlık yüzünden hırsızlık yapanların elinin kesilmemesi, esnaf ve zenaatkâra, kusurları olmasa da iş yerlerinde zayi olan müşteri mallarını ödetme gibi konularda Hz. Ömer'in uygulamaları bu tutum ve yaklaşımın örnekleridir. e) İktisadî ve içtimaî şartların değişmesi sebebiyle aynen uygulandığı takdirde şeriatın amaçlamadığı kötü sonuçlar doğuracak cevaz hükümleri ve seçenekler uygulanmamıştır. Ehl-i kitabın kadınlarıyla evlenmenin menedilmesi, Suriye ve Irak topraklarının ganimet olarak gazilere dağıtılmaması, Hz. Osman'ın hac mevsiminde Mina'da dört rek'atlı farz namazı yolculuk sebebiyle kasredip iki rek'at kılması mümkünken halkı yanlışa düşürmemek için dört rek'at kılması ilgi çeken örneklerdir. f) Sahâbîler bazı olay ve ilişkileri de Hz. Peygamberin benzeri konularda verdiği hükme benzeterek, benzemeyenleri de "iyidir, hayırlıdır, maslahattır" diyerek hükme bağlamışlardır; zekât vermeyenlere karşı savaş, Kur'ân-ı Kerîm'in bir mushafta toplanması, cuma için dış ezan ilâvesi, fiyatların sınırlandırılması bu usulle konulmuş hükümlerdir.

Şarkiyatçıların ısrarlı inkârlarına ve olumsuz yorumlamalarına rağmen son

elli yıl içinde yapılan araştırmalar, diğer temel İslâm ilimlerinde olduğu gibi fıkıhta da tedvînin Hz. Peygamber devrine kadar uzandığını ortaya koymuştur. Gerçi bugün anlaşıldığı mânada fıkıh risâlelerinin yazımı sahâbe devrinin sonlarında başlamış ve Emevîler döneminde gelişmiştir. Ancak bu risâlelere ve daha sonraki dönemlerde yazılacak kitaplara kaynaklık eden fıkıh yazıları daha önceden başlamıştır. Fuat Sezgin bu gerçeği ortaya koyan bazı önemli örnekler tesbit etmiştir. a) Hişâm, babası Urve b. Zübeyr'in çok sayıda fıkıh yazmasına sahip olduğunu, bunların Harre olayında (63/683) yandığını ve babasının buna çok üzüldüğünü ifade etmiştir. b) Resûlullah'ın bir kısım sahâbeye yazılı tâlimat verdiği veya gönderdiği bilinmektedir. Ömer b. Abdülazîz halife olduktan sonra vergi ve sadaka konularında biri Resûl-i Ekrem'e, diğeri Hz. Ömer'e ait olan iki yazının bulunmasını emretti; yazılar bulununca birer nüsha çıkarılmasını istedi ve yazıların aslı Ebû Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm'de (Ebû Bekir b. Hazm) kaldı. Amr b. Hazm Hz. Peygamberin bu yazısından daha önce söz etmişti. c) Enes b. Mâlik, Halife Ebû Bekir'den vergi ve zekâtla ilgili bir mektup almıştır, d) Hz. Ömer'in torunu, dedesinin vefatından sonra onun metrûkâtı arasında hayvanların zekâtı ve vergisiyle ilgili bir yazı bulduklarını bildirmiştir. e) Hz. Ali'nin oğlu İbnü'l-Hanefiyye, babasının Hz. Osman'a götürmesi için kendisine bir yazı verdiğini ve burada Hz. Peygamberin zekâtla ilgili tâlimatının bulunduğunu ifade etmiştir. f) Eski kaynaklarda, Resûlullah'ın teşrî' usulünü anlatan ve Sa'd b. Ubâde tarafından muhafaza edilen bir kitaptan bahsedilmektedir. g) Hz. Ömer'in biri Ebû Mûsâ'ya, diğeri Muâviye'ye hitaben yazdırdığı, kazâya dair iki mektubu

pek çok kaynakta zikredilmiş ve metinleri verilmiştir (GAS, 1/3, s. 3-7).

Beşinci Halife Hz. Hasan'in Muâviye lehine hilâfetten çekilmesiyle başlayan ve 132 (750) yılına kadar süren Emevîler devrinde sahâbe nesli zamanla âhirete intikal etmiş ve bunların yerini tâbiîn nesli almıştır. Hz. Ömer'in Kur'an bilgisini yaygınlaştırmak ve ona yabancı unsurların karışmasına engel olmak için yasakladığı hadis rivayeti, ondan sonra sahâbîlerin İslâm dünyasına dağılmaları ve gittikleri yerlerde Hz. Peygamber'den gördüklerini ve işittiklerini nakletmeleri sebebiyle yeniden başladı; bu arada çeşitli maksatlarla hadis uydurma olayı da baş gösterdi. Hulefâ-yi Râşidîn devrinden farklı olarak Emevîler'de bilhassa kamu

hukuku alanında Kitap ve Sünnetin lafız ve ruhundan sapmalar görüldüğü gibi (Ebû Nuaym, II, 167; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ, s. 196; Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, s. 163 vd.) o dönem içtimaî hayatının yaşayan sünnet olma niteliği de hayli azalmıştı. Bu durumun yaygınlık kazanmasının İslâm'a zarar vereceğini düşünen sahâbe ve tâbiîn Hicaz'da ve özellikle Medine'de toplanarak sahih hadisleri derlemeye başladılar. Aynı maksatla herhangi bir olayın meydana gelmesini beklemeden hazır ve nazarî fıkıh hükümleri üretildi. Sahâbenin yetiştirdiği tâbiîn nesli müctehidleri üstat, muhit ve mâlumat farkına dayalı olarak Hicâziyyûn (ehl-i hadîs) ve Irâkıyyûn (ehl-i re'y) şeklinde iki gruba ayrıldılar. Büyük tâbiîn devrinde bu iki gruptan birincisinin imamı Saîd b. Müseyyeb, ikincisinin imamı İbrâhim en-Nehaî idi. Ashaptan İbn Mes'ûd Irak'a giderek Kûfe'ye yerleşmiş, burada muallimlik, hâkimlik ve müftülük görevlerini ifa etmiş, Hz. Ali de halife olunca hilâfet merkezi Medine'den Kûfe'ye taşınmıştı. Hz. Ali buraya intikal etmeden önce İbn Mes'ûd'dan başka Sa'd b. Ebû Vakkās, Ammâr b. Yâsir, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Mugīre b. Şu'be, Enes b. Mâlik, Huzeyfe b. Yemân, İmrân b. Husayn gibi sahâbîler, Hz. Ali ile birlikte de İbn Abbas gibi sahâbîler gelmişlerdir. Iraklılar fıkhı bunlardan öğrendikleri ve sünnetin tamamının bunlar sayesinde Irak'a intikal ettiğine inandıkları için kendilerini Medine fıkıhçılarına denk saymış ve birçok konuda onlardan farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Medine'de ise daha çok sayıda sahâbe vardı. Resûlullah Huneyn Gazvesi'nden döndükten sonra Medine'de 12.000 kadar sahâbe bırakmış, bunların 10.000'i ömürlerini burada tamamlamışlar, 2000 kadarı da diğer İslâm bölgelerine dağılmışlardır. Medine'de fıkıh ve hadis bilgisi aktaran ashabın ileri gelenleri Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali (Kûfe'ye gidinceye kadar), Zeyd b. Sâbit, Âişe, Ümmü Seleme, Hafsa, İbn Ömer, Übey b. Ka'b, Talha b. Ubeydullah, Abdurrahman b. Avf, Ebû Hüreyre; Mısır'da Zübeyr b. Avvâm, Ebû Zer el-Gıfârî, Amr b. Âs, Abdullah b. Amr; Şam'da Muâz b. Cebel, Ebü'd-Derdâ, Muâviye; Kuzey Afrika'da Ukbe b. Âmir, Muâviye b. Hudeyc, Ebû Lübâbe, Ruveyfi' b. Sâbit'tir.

Her bölgenin fıkıhçıları burada bulunan sahâbeden aldıkları bilgiye, bunların ve talebelerinin verdiği fetva ve hükümlere, kendi örf ve âdetlerine dayanarak birtakım fıkhî istidlâl ve ictihadlarda bulunmuş ve zaman zaman da diğer bölge fukahası ile ihtilâfa düştükleri olmuştur. Ancak fıkıh tarihi bakımından en önemli gruplaşma Irak ile (Kûfe) Hicaz (Medine) fukahası

arasında meydana gelmiştir. Fıkıh ve hadisle ilgili bilgiler Medine’de daha çok olduğu içindir ki ilk halifelerin sünnetini ihya etmek isteyen Ömer b. Abdülazîz Medine’de önce kadı, sonra vali olan Ebû Bekir b. Hazm’e bir tâlimat göndererek bu bölgede yaşayan sahâbe ve tâbiînden hadisler toplayıp yazarak kendisine göndermesini istemiştir. Medineliler, kendi bölgelerinde yaşayan âlimlerden bir teyit bulunmadıkça Kûfe ve Şam kaynaklı rivayetleri kullanmıyor, bunları delil olarak geçerli saymıyorlardı; gerekçeleri de bu bölgede meydana gelen siyasî olaylar, kargaşa ve fitnelerin re’y ve rivayetlere olumsuz tesiriydi. Emevîler’in sonu ile Abbâsîler devrinin başlarında Irak medresesinden ehl-i re’y, Hicaz medresesinden ehl-i eser (ehl-i hadîs) çıkacaktır. Hicaz ve Irak grupları arasındaki ihtilâf daha ziyade muhit ve hoca (bilgi kaynağı) farkına dayanmakla birlikte bu iki okul arasında bazı usul farkları da bulunmaktadır. Her iki grup Kitap, Sünnet ve sahâbe icmâını hüküm kaynağı olarak kullanır. Hicazlılar Medine halkının örfüne Hz. Peygamber’in yaşayan sünneti diyerek ayrı bir değer verirler, muhitleri gereği hadis malzemeleri de daha zengindir. Iraklılar Medine örfünü kaynak olarak kabul etmezler, hadis malzemeleri azdır, mevcut üzerinde daha titiz ayıklama yaparlar ve re’y içtihadına daha fazla yer verirler. Sahâbe fakihlerinin hemen tamamının Arap olmasına karşılık tâbiîn fukahası arasında çok sayıda Arap olmayan kimse (mevâlî) vardır. Bu dönemde önemli merkezlerde fıkıh ilmini temsil eden başlıca âlimleri şöylece sıralamak mümkündür: Medine’de Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Kāsım b. Muhammed, Hârice b. Zeyd, Ebû Bekir b. Abdurrahman, Süleyman b. Yesâr, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, Ebû Bekir b. Hazm, Ebû Ca‘fer Muhammed el-Bâkır, Rebîatürre’y, İbn Sihâb ez-Zührî; Mekke’de Atâ b. Ebû Rebâh, Mücâhid b. Cebr, İkrime, Süfyân b. Uyeyne; Basra’da Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Şîrîn, Katâde b. Diâme; Kûfe’de Alkame b. Kays, Şüreyh b. Hâris, Mesrûk b. Ecda’, Abdurrahman b. Ebû Leylâ, İbrahim en-Nehaî, Hammâd b. Ebû Süleyman; Şam’da Mekhûl b. Ebû Müslim, Ömer b. Abdülazîz, Ebû İdrîs el-Havlânî; Mısır’da Leys b. Sa’d.

Hadisler fıkıhtan önce yazılı kaynaklarda kısmen toplanmış olmakla beraber bunların belli sistemlere göre tasnif edilmesi fıkhın tedvîninden sonra olmuştur. Konulara göre sistematik ilk fıkıh kitaplarının Emevîler döneminde (I. [VII.] yüzyılın sonunda ve II. [VIII.] yüzyılın başında)

yazıldığı anlaşılmaktadır. İbn Kayyim’in verdiği bilgiye göre İbn Şihâb ez-Zührî’nin fetvaları üç ciltte toplanmıştır. Hasan-ı Basrî’nin konulara göre düzenlenmiş fetvaları ise yedi ciltir (İʿlâ-mü’l-muuaḳḳıʿîn, 1, 26). Bu dönemde yazılıp günümüze kadar gelen dört kitap tesbit edilmiştir: Süleym b. Kays el-Hilâlî’nin fıkıh kitabı, Katâde b. Diâme’nin el-Menâsik’i Zeyd b. Ali’nin Menâsikü’l-ḥac ve âdâbüh ile el-Mecmûʿ adlı eserleri. Yine bu dönemde yazıldıkları bilindiği halde günümüze kadar gelmeyen kitaplar da uzunca bir liste teşkil edecek kadar fazladır (Sezgin, 1/3, s. 10-26).

Abbâsîler devri fıkhın olgunluk çağıdır. Bu hânedan, hilâfeti hakkı olana geri vermek ve Hulefâ-yi Râşidîn devrini ihya etmek gibi bir dava ile iktidara talip olduğundan, halifeler görünüşte de olsa hem din hem de dünya işlerinde Allah resûlünün halifesi ve müslümanların başkanı sıfatı ile davranıyorlardı. Bunun tabii sonucu olarak din ulemâsının söz, fiil, düşünce ve inançlarıyla da yakından ilgileniyorlardı. Nitekim Ebû Ca‘fer el-Mansûr siyasetine ters düşmeyen âlimlere ihsanlarda bulunmuş, öte yandan verdiği görevi kabul etmediği ve gizlice muhalefeti desteklediği için Ebû Hanîfe’yi kırbaçlatmıştır. Mehdî-Billâh zındıklara

karşı çok sert davranmış, onların takip edilerek cezalandırılması için bir daire kurmuştur. Hârûnürreşîd, Ebû Yûsuf’u yargının başına getirmiş ve yanından hiç ayırmamıştır. Me’mûn Kur’ân-ı Kerîm’in mahlûk olduğuna dair bir emirnâme çıkarmış, müt’a nikâhını münakaşa ettirmiş, cevazına dair emir çıkarmaya teşebbüs etmiştir. Abbâsîler’in bu tutumları bilgi ve uygulama olarak fıkhı da etkilemiştir. Sulama düzeni, vergiler, kanallar, çeşitli divanlar vb. bir yönüyle dinî işlerdi ve bu konuda yapılacak düzenlemelerin şer’î esaslara aykırı olmaması gerekiyordu. Bu sebeple Ebû Yûsuf el-Ḫarâc adlı eserini kaleme almış, diğer müctehidler de çeşitli çözümler ve görüşler ortaya koymuşlardı. Bu dönemde fıkhın gelişmesini ve alanının genişlemesini sağlayan başka âmiller de vardır. 1. Sahâbe devrinde fıkhın kaynağı olan Kur’an ve Sünnet’e tâbiîn devrinde sahâbe ictihadları ve uygulamaları, daha sonraki tebeu’t-tâbiîn neslinde ise tâbiîn ictihadları eklenmiştir. 2. Nazarî ve farazî fıkıh çalışmaları hızlanmış; boşama, yemin, adak, âzat etme gibi konularda vuku ihtimali çok uzak meseleler üzerinde durulmuş, fikir temrinleri yapılmıştır. İraklı fakihlerin geliştirdiği bu harekete daha sonra Şâfiî ve Mâlikî fukahası da katılmıştır. 3. İslâm ülkesinin sınırları yeni fetihlerle alabildiğine genişlemiş, birçok

kavim ya İslâmiyet'i kabul ederek veya müslümanlara tâbi olarak kültürlerini ümmetin ortak kültürüne taşımıştır. Fıkıhçılar yeni ihtiyaçlara cevap ve çözüm ararken bu kültürleri, örf ve âdetleri gözden geçirmişler, kimini red, kimini kabul ederek, kimini de değiştirerek fıkha katmışlardır. 4. Âlimler hac, cihad, ilim gibi maksatlarla seyahat ederek birbirleriyle görüşme, bilgi ve fikir alışverişinde bulunma imkânını bulmuşlardır. Meselâ Rebîatürre'y Medine'den Irak'a gidip dönmüş, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Medine'ye giderek İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını okumuş, Şâfiî Medine, Irak ve Mısır'a gitmiştir. 5. Sahâbe ve büyük tâbiîn devrinde görülen ictihad ihtilâfı, eski sebeplere ek olarak fıkıh âlimleri ve meseleler daha da çoğaldığı ve genişleyen İslâm dünyasında örf, âdet ve ihtiyaçlar çeşitlendiği için artarak devam etmiştir. 6. İctihad kapısı sonuna kadar açık olduğu gibi ictihad hürriyeti de tam anlamıyla mevcuttur; gücü olanlar ictihad ederek dini anlayıp yaşamakta, ictihada kudreti olmayanlar ise müctehidlere tâbi olmaktadırlar. Daha önceki dönemde henüz doğmamış bulunan mezhepler aşağıdaki sebeplerle bu devirde ortaya çıkmaya başlamıştır: a) Daha önceki müctehidler fıkhın bütün konularında sistemli ictihadlarla hüküm üretmedikleri halde bu dönemin müctehidleri bunu yapmışlardır. b) İctihadlar belli kitaplarda toplanmış ve bunlardan istifade etmek isteyenler için ulaşma kolaylığı sağlanmıştır. c) Hicaz ve Irak grupları içinden hadis ve re'y okulları doğmuş, bu okullara mensup olanlar arasında münakaşa ve münazaralar yapılmıştır. d) Bu tartışmalar, belli okullara mensup müctehidlerin ictihad usullerini sistemli olarak kaleme almalarına ve böylece fıkıh usulü ilminin doğmasına sebep olmuştur. Bu dönemde, "belli bir müctehidin kendine mahsus ictihad usulü ve bu usulle elde edilmiş fıkıh hükümleri bütünü" mânasında mezhepler doğmaya başlamış olmakla beraber IV. (X.) yüzyıla kadar müslüman halk dört mezhebe bölünmediği gibi fıkıh mezheplerinin sayısı da dört değildir. Daha birçoğu arasında Hasan-ı Basrî, Ebû Hanîfe, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd, Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne, Şâfiî ve daha sonra İshak b. Râhûye, Ebû Sevr, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd ez-Zâhirî, İbn Cerîr et-Taberî'nin mezhepleri meşhurdur. Bunların her birinin farklı ictihad usulleri, buna dayalı re'yleri ve hükümleri, çeşitli bölgelere yayılmış tâbileri vardır.

Abbâsîler devrine girerken fıkıhçılar arasında tartışılagelen, hüküm çıkarmada re'ye ve hadise verilecek yer ve değer konusuna bağlı olarak

re’yciler ve eserciler diye bilinen yeni bir gruplaşma meydana geldi. Her birinin aşırıları ve mutedilleri ayrı ayrı değerlendirildiğinde dört ayrı gruptan söz edilebilir. a) Aşırı re’yciler. Sünneti delil ve hüküm kaynağı olarak kabul etmeyen, delil olarak Kur’an’a ve re’ye dayanan bu grup zaman içinde tarihe karışmış ve eser bırakmamıştır. Basra Mu’tezilesi veya Hâricîler içinden çıktığı tahmin edilen bu grubun görüş ve delillerini İmam Şâfiî nakletmiştir (el-Üm, VII, 250). b) Mutedil re’yciler. Sünneti delil olarak kabul etmekle beraber sıhhatini tesbit konusunda titiz ölçüler kullanır, hadis rivayetinde çekimser davranırlar. Kıyas, istihsan, maslahat gibi re’y içinde yer alan usul ve kaynakları kullanmaktan çekinmezler; farazî meselelere hüküm üretirler, üstatların söylediklerinden hareketle hüküm çıkarırlar. İbn Ebû Leylâ, Ebû Hanîfe, Rebîatürre’y, Züfer b. Hüzeyl, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Osman el-Bettî bu grup içinde yer almaktadır. c) Aşırı eserciler. Re’y ictihadını ve özellikle bunun en önemli kısmı olan kıyası, sahâbe ve tâbiîn fetvalarını delil olarak kabul etmezler. Bazı Mu’tezile imamlarına da nisbet edilen bu tutum, bilhassa Zâhiriyye adıyla bilinen mezhebin imamı Dâvûd ez-Zâhirî ve tâbilerine aittir. d) Mutedil eserciler. Genel olarak hadisçiler mutedil esercilerdir. Re’y ve kıyası reddetmemekle beraber buna nâdiren başvururlar, hadislerin yanında sahâbe ve tâbiîn fetvalarını da kaynak olarak değerlendirirler; hiçbir re’yi hadise tercih etmezler, farazî meselelerin fıkhını da yapmazlar. Şu’be b. Haccâc, Hammâd b. Zeyd, Ebû Avâne el-Vâsıtî, İbn Lehîa, Ma’mer b. Râşid, Leys b. Sa’d, Süfyân b. Uyeyne, Vekî‘ b. Cerrâh, Şerîk b. Abdullah, Fudayl b. İyâz, Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdürrezzâk es-San’ânî, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Ahmed b. Hanbel ve daha sonraki tabakadan meşhur altı hadis kitabının müellifleri mutedil esercilerin ileri gelenleridir (İbn Kuteybe, s. 219-230; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi’l-bâliġa, I, 317). Fıkıh ve mezhepler tarihi müellifleri meşhur mezhep imamlarını, re’y ve eser taraftarlarındaki aşırılık ve itidali göz önüne alarak farklı gruplara yerleştirmişlerdir. İbn Kuteybe, Ahmed b. Hanbel’in ismini fıkıhçı olarak zikretmemiş, diğer üç imamı ise re’yciler listesine almıştır (el-Maʿârif, s. 216). Makdisî Aḥsenü’t-teḳāsîm’de, muhtemelen terimlere farklı mânalar vererek bir yerde Ahmed b. Hanbel’i fıkıhçı değil hadisçi olarak zikretmiş, buna karşılık Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Zâhirîler’i fıkıh mezhepleri içine almış, bir yerde Şâfiîler’i ehl-i hadîs, Hanefîler’i ehl-i re’y saymış, bir başka yerde ise Ebû Hanîfe ve Şâfiî’yi

re'yci, İbn Hanbel ve tâbilerini hadisçi olarak göstermiştir (s. 37, 127, 142). Şehriştânî, İmam Mâlik, Şâfiî, Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd ez-Zâhirî'nin mensuplarını ehl-i hadîs, Ebû Hanîfe ve mensuplarını ise ehl-i re'y olarak tesbit etmiştir (elMilel, I, 365-368). İbn Haldûn'a göre ehl-i Hicaz eserci ve hadisçi, ehl-i Irak ise re'ycidir. Birincisinin imamı Mâlik, ikincisinin imamı Ebû Hanîfe'dir. Şâfiî, Ebû Hanîfe ve Mâlik'ten istifade ederek bu iki

usulü mezcetmiştir. Ahmed b. Hanbel ise muhaddistir; ancak onun talebesi Ebû Hanîfe'nin talebesinden okumuş, faydalanmış ve Hanbelî fıkhını tedvîn etmiştir (Muḳaddime, III, 1046-1050).

Abbâsîler döneminde fıkhın tedvînine gelince, kısmen hadislerin ve fıkhın daha önceki devirlerde toplanıp yazıya geçirildiği bilinmektedir. Bu iki ilim dalı dışındaki bütün İslâm ilimlerinin tedvîni Abbasîler döneminde başlamıştır (Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâ˒, s. 261). Bunlar arasından sünnet, fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerinin tedvini bu asırda önemli gelişmeler kaydetmiştir. a) Sünnet. Konulara göre sünnetin kitaplara geçirilmesi bu dönemde gerçekleştirilmiş ve daha önce bu usule göre yazılmış olan fıkıh kitapları örnek alınmıştır. Hadis dalında meşhur olan altı kitabın (Kütüb-i Sitte) telifi de bu dönemdedir. b) Fıkıh. Emevîler devrinde başlayan fıkhın tedvîni bu dönemde kemiyet ve keyfiyet olarak zirveye ulaşmıştır. Abdullah b. Mübârek, Ebû Sevr, İbrâhim en-Nehaî, Hammâd b. Ebû Süleyman gibi fıkıh âlimlerinin telif ettikleri fıkıh kitapları (İbnü'n-Nedîm, s. 297-319) günümüze kadar gelmemişse de İmam Mâlik'in, hadislerle beraber sahâbe ve tâbiîn fetvalarını ve kendi ictihadlarını ihtiva eden el-Muvaṭṭa˒ı İmam Muhammed'in el-Mebsûṭ, el-Âs̱âr gibi kitapları, Ebû Yûsuf'un el-Ḫarâc'ı ve İmam Şâfiî'nin el-Üm külliyatı zamanımıza ulaşmış, üzerlerinde çalışmalar yapılmış ve defalarca basılmış eserlerdir. Daha sonraki fıkıh kitaplarına da örnek olan bu eserlerde takip edilen telif sistemi, bir konu (kitab, bab, fasıl) içine giren meseleleri ve bunların hükümlerini bir araya getirmek, delillerini zikretmek, farklı ictihadlara cevap vererek bunları çürütmekten ibarettir. Fıkıh kitaplarında meseleci (kazuistik) bir sistemin takip edilmesi, fıkhın yaşanan günlük hayatla ve problemlerle sıkı bir bağ içinde olması, fıkhî tartışmaların gündemini ve sistematiğini belirlemede vâkıaların önemli rolünün bulunması, fıkhın başlangıçtan beri münferit meselelere getirilen çözümler şeklinde gelişmesi, fıkıh kitaplarının da

müslümanların âcil ve güncel mesele ve ihtiyaçlarına fakihlerin getirdiği fıkhî çözüm ve yaklaşımları derlemeyi amaçlamış olması gibi sebeplerle açıklanabilir. Buna bir de her bir fıkhî meselenin kendine has şartları içinde ele alınmasının, benzer meseleleri genel bir ilke ve hükümle çözmeye göre daha isabetli ve hakkaniyetli olacağı düşüncesi de ilâve edilebilir. Bununla birlikte fıkıhçılar, fıkıh meselelerinin hükmünü çıkarırken dayandıkları, zihinlerinde tuttukları kaideleri, genel hükümleri, fıkıh (fürû) kitaplarında değil fıkıh usulü ve kavâid kitaplarında zikretmişlerdir. c) Fıkıh usulü. Fukaha arasındaki ilke ve metot itibariyle görüş ayrılıkları ve bunlarla ilgili tartışmalar fıkhın tedvîninden çok önce meydana gelmiştir. Bu ihtilâf ve tartışmalar bir yandan karşılıklı reddiye kitaplarının yazılmasına, öte yandan fıkıh usulü ilminin doğmasına sebep olmuştur. Müctehidler, tartışmaları ve ihtilâf sebeplerini dağınıklıktan kurtarmak ve bir temele oturtmak için kullandıkları delilleri, delillerden hüküm çıkarma ve yorumlama, deliller çelişir gibi göründüğünde uzlaştırma kurallarını derleyip yazmak durumunda kalmışlar, bu ise usûl-i fıkıh ilim dalını oluşturmuştur. Daha sonraki devirlerde yazılan bazı fıkıh usulü kitapları da belli bir müctehidin ictihadları ile ortaya koyduğu hükümler incelenerek elde edilen usul kaidelerinin derlenmesi şeklinde yazılmıştır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in usul konusunda da kitap yazdıkları zikredilmişse de (M. Zâhid Kevserî, Ḥüsnü't-teḳādî, s. 33; a.mlf., Bulûġu'l-emânî, s. 67) bunlar günümüze ulaşmamış olup elde bulunan ilk usul kitabı İmam Şâfiî'nin Kur'an ve onun hükmü açıklama metodu, nâsih-mensuh, haber-i vâhid, kıyas, istihsan, sünnet ve Kur'an ile ilişkisi, hadislerin gizli kusurları, icmâ, ictihad ve ihtilâf konularını ihtiva eden er-Risâle'sidir. Fıkhın fürû ve usulü tedvîn edilirken farz, vâcip, mendup, sünnet, haram, mekruh, şart, rükün, illet, sebep gibi daha önceki dönemlerde tanım ve kapsamı kesinlik kazanmamış birçok terim yaygın olarak kullanılmaya başlanmış, bir kısım terim de daha ziyade vuzuh ve kesinlik kazanmıştır (İbn Kayyim, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 40 vd.; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-İnṣâf, s. 7 vd.).

Abbâsîler'in son zamanları ile Selçuklular devri fıkhın duraklama dönemidir. Merkezî otoritenin sarsılması ve birçok İslâm devletinin kurulması, bu devletler arasındaki dostane ve hasmane münasebetler, çeşitli kültürlerin karşılıklı etkileşiminin meydana gelmesi, hak ve bâtıl birçok fikir cereyanının, inanç ve düşüncenin ortaya çıkıp yayılması vb. âmiller, İslâm toplumunda düşünce ve kültür hayatını ve ilmî gelişmeleri hem

olumlu hem de olumsuz yönden etkilemiş olmakla birlikte bu dönemde fıkıh ilminde tekâmül grafiğinin yükselmesi durmuş, hatta aşağıya doğru seyretmeye başlamıştır. Artık büyük müctehidler ve mezhep imamları devrinin hür ve mutlak içtihadı, Kitap ve Sünnet kaynaklarından hukukî ve dinî hayata doğrudan çözümler ve aydınlık getiren çalışmalar durmuş, onun yerini taklitçilik ruhu almaya başlamış, sonu gelmez faydasız tartışmalar yaygınlaşmış, mezhep taassubu yerleşmiş ve ictihad kapısı kapanmıştır. Taklit ruhu ve zihniyeti, menfi münazara ve münakaşalarla mezhep taassubu bu devri karakterize eden belli başlı hususlardır.

Taklit ruhu ve zihniyeti. Fıkıhla meşgul olan âlimlerle halkın kendilerini, içtihadı terkederek belli bir müctehide bağlanma mecburiyetinde hissetmeleri, müctehidlerin re'y ve ictihadlarını vahiy gibi bağlayıcı telakki etmeleri bir taklit zihniyetidir ve bu zihniyet bu dönemin eseridir. Hanefî fıkıhçılarından Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin şu sözleri taklit ruhu ve zihniyetinin tanımı gibidir: "Mezhebimizin hükmüne uymayan her âyet ya te'vil edilmiştir veya mensuhtur; muhalif hadisler de böyledir; ya te'vil edilmiş, zâhirî mânalarıyla alınmamıştır, yahut da hadis mensuhtur" (Risâle, s. 84). Bu anlayışa göre fıkıhçıyı bağlayan âyet ve hadisler değil mezhep imamlarının sözleridir; bir âyet veya hadis bu sözlere aykırı görünürse imamın sözü alınacak, naslar buna göre yorumlanacak veya hükümden kaldırılmış sayılacaktır. Şâfiî mezhebinden İmâmü'l-Haremeyn'in babası Rüknülislâm el-Cüveynî'nin mezhep taassubunu terkederek sahih hadislere dayalı el-Muḥîṭ adıyla bir kitap yazma teşebbüsünden Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin tenkidi üzerine vazgeçmesi de aynı zihniyetin bir başka tezahürüdür (Sübkî, V, 77-90). Taklit zihniyetinin yerleşip kökleşmesine sebep olan başlıca âmiller şöylece özetlenebilir: a) Yetişkin talebe. Her mezhep imamının iyi yetişmiş, yaşadıkları dönemde halkın saygısını ve güvenini kazanmış öğrencileri olmuştur. Kendileri de âlim olan bu öğrencilerin hocalarına karşı besledikleri aşırı saygı ve bağlılık, vazife ve menfaatlerde üstadın öğrencilerine verdiği öncelik daha sonraki öğrencileri ve halkı etkilemiş, gittikçe taklit zihniyetinin kökleşmesine zemin hazırlamıştır. b) Siyaset, kazâ ve vakıf menfaatleri. Menfaat ve mevkilerin belli bir imamın öğrencilerine verildiği zamanlarda ictihad

ehliyetini elde edenler menfaati tercih ederek bu vasıflarını açıklamamayı, ictihadlarını imamın mezhep ve usulü içinde yürütmeyi tercih etmişlerdir.

Daha önceki dönemlerde kadılar müctehidler arasından seçilirken, giderek hukukî istikrar ihtiyacı ağır bastığından, ictihadları kitap haline getirilmiş bir müctehide bağlı kadılar tercih edilmeye başlanmıştır. Devlet başkanları ile vezirlerin belli bir mezhebi iltizam etmeleri de görevlerin verilmesinde bu mezhebe bağlı âlimlere öncelik sağlıyordu. Nitekim Selçuklular daha ziyade Hanefî mezhebini terviç etmişlerdir. Ebû Yûsuf'tan beri Abbâsîler'in bu mezhebe meyilleriyle Selçuklu siyasetine uygunluğu bu tercihte rol oynamıştır. Tuğrul Bey'in veziri Amîdülmülk el-Kündürî'nin Eş'arî ve Şâfiîler'e yaptığı baskı ve zulme son vererek bu mezheplere bağlı âlimlerin memleketlerine dönmesini sağlayan Nizâmülmülk'ten sonra Şâfiî mezhebi de ülkede hayat hakkı elde etmiştir (İA, X, 403; Sübkî, III, 393; İbnü'l-Esîr, X, 31, 209). Doğuda Gazneli Mahmud, batıda Selâhaddîn-i Eyyûbî Şâfiî mezhebi için aynı imkânı sağlamışlardır. Bazı vakıf menfaatlerinin belli bir mezhebe bağlı âlim ve öğrencilere tahsis edilmesi de taklit ruhunun yerleşmesine sebep olmuştur (Şa'rânî, I, 32). c) Tedvîn. Müctehidin mezhebinin tedvîn edilerek kitaplara geçirilmesi istifade için başvurmayı kolaylaştırmış ve bu gelişme hem o mezhebin yaşamasına yardımcı olmuş hem de yetişenleri tembelliğe sevketmiştir.

Münazara ve münakaşalar. Gerçeği bulmaya yönelik tartışmaların faydalı olduğu açık olmakla birlikte bu dönemde fıkıh alanında sürdürülen tartışmaların amaç ve sayısında olumsuz gelişmeler olmuştur. Gazzâlî'ye göre bu dönem tartışmalarının amacı nüfuz kazanmak, bilgisini göstermek, mezhebinin propagandasını yapmak, idarecilere şirin görünmektir (İḥyaʾ II, 49). Tartışmalar aşırı derecede çoğalmış ve yaygınlaşmıştır. Başta Irak ve Horasan olmak üzere hiçbir büyük merkez yoktur ki orada iki büyük âlim arasında tartışma yapılmamış olsun (örnekler için bk. Sübkî, V, 12-50, 209-218; İbnü'l-Esîr, X, 125 vd.). Bu tartışmalar, tarafları her halükârda mezhep görüşlerini benimsemeye ve müdafaaya mahkûm ediyor, sonuçta da grup ve ekoller arası bilgi alışverişi âdeta imkânsız hale geliyordu.

Mezhep taassubu. Daha önceki dönemde de bir müctehidin ictihad usulü ve bu usule göre çıkardığı hükümler mecmuası mânasında mezhepler ve bu mezheplerin tâbileri bulunmakla beraber mezhep taassubu yoktu, mezhepler arasına duvarlar çekilmemişti. Fıkıh âlimleri birbirleriyle görüşür, karşılıklı istifade ederler, halk da gerektiğinde birden fazla müctehidden faydalanırdı. III. (IX.) yüzyıldan itibaren başlayan mezhep taassubu gittikçe güçlendi ve

âdeta düşmanlığa dönüştü. Taassubun çeşitli tezahürleri vardı. a) Tefrika, fitne ve tahrip. Mezhepleri farklı olanların birbiri arkasında namaz kılamayacakları, nikâhlarının sahih olmayacağı gibi bölücü telakkiler yayılmış, Bağdat, Rey, İsfahan, Merv şehirlerinde fıkıh mezheplerine mensup gruplar birbirleriyle vuruşmuşlar, birçok insanı ve serveti telef etmişlerdir. İbn Cerîr et-Taberî, İḫtilâfü'l-fuḳahâ᾽ adlı kitabında Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer vermediği için Hanbelîler tarafından taşa tutulmuş, vefat ettiği zaman ancak gece defnedilebilmiştir. b) Hatada ısrar. Taklit, bir şeye delilsiz olarak uyma ve bağlanma olduğundan karşı tarafın delili kuvvetli, içtihadı isabetli de olsa hatada ısrar edilmiş, "Benim imamım en doğrusunu bilir" zihniyetinden hareket edilmiştir. c) Muhaliflerin yıpratılması. İmamlara, mezhep fıkıhçılarına delile dayanarak muhalefet edenlere hücum edilmiş, bulundukları çevrede dışlanmaları için elden gelen yapılmıştır. d) IV. (X.) yüzyıldan önce en şerefli bir iş ve farz-ı kifâye derecesinde bir ibadet olarak bilinen içtihada karşı çıkılmış, bu sıfat ve ehliyetlerini açıklayan âlimlere eziyet edilmiş, yeni yetişenlerin de cesaretleri kırılmıştır. Bu sebeple IV. (X.) yüzyıldan itibaren "mutlak müstakil ictihad" nâdir hale gelmiş, mezhepte ve meselede ictihad birkaç asır daha devam etmiş, giderek o da azalmış ve yerini koyu taklide terketmiştir (Karaman, İslâm Hukukunda İctihad, s. 180 vd.; a.mlf., "İslâm Tarihinde Mezheb Kavgaları", İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri, II, 715-721).

Mezhep imamlarının müctehid talebelerinden sonra başlayan bu devirde tedvîn hareketini takip edilen usul ve gaye bakımından birkaç gruba ayırmak gerekir. 1. Mezhep hükümlerinin usul ve dayanaklarını tesbit için yazılan kitaplar. İctihad hareketi duraklayınca yürüyen hayatın ihtiyaçlarını karşılamak ve imamlardan sonra meydana gelen boşlukları doldurabilmek için "tahrîc" diye daha önceki uygulamadan farklı yeni bir usul icat edilmiştir; bunu yapanlar (ashâbü't-tahrîc, muharricûn), önce imamın ictihadlannı inceleyerek her bir hükümde dayandığı usul ve illeti tesbit etmekte, daha sonra bunu esas alarak emsal hükümler üretmektedirler (Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-İnṣâf, s. 29 vd.). Ebü'l-Hasan el-Kerhî ve Debûsî'nin risâleleriyle Cessâs, Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Şemsüleimme es-Serahsî'nin usul ve fürûa dair kitapları bu maksatla yazılmıştır. İmam Şâfiî usulünü bizzat yazdığı için Şâfiî mezhebinde fürûdan usule değil tersine bir metodun geliştiği söylenebilir. Aynı fıkıh döneminde usulden hareket eden

ve “Şâfiî veya kelâmcılar mesleği” denilen bu usule göre de kitaplar yazılmıştır. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin el-Muʿtemed, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin el-Burhân, Gazzâlî’nin el-Müstaṣfâ adlı usul kitapları bu türün seçkin örnekleridir. 2. Tercih amacına yönelik eserler. Mezhep imamlarının ictihadları talebeleri tarafından derlenip yazılırken birbirini tutmayan ve açıklanmaya muhtaç bulunan ictihad ve re’ylere de yer verilmiş, daha sonra yazılan eserlerde imama ait ve muteber olanlarını muteber olmayanlardan ayırmak için yapılan çalışmalara “tercih” denilmiş, bunun da rivayet ve dirayet şeklinde iki türü olmuştur. Rivayet bakımından tercih, imamın sözünü nakleden râvinin (öğrenci fakihin) güvenilirliğine göre yapılmaktadır. Meselâ Hanefîler, İmam Muhammed’in kitaplarından mevsuk olarak nakledilenleri tercih etmişlerdir. Ebû Hafs el-Kebîr, Ebû Süleyman el-Cûzcânî gibi Hanefîler’in rivayetlerine dayanan kitaplar bu kabildendir ve bunlara “zâhirü’r-rivâye” denilmektedir. Daha zayıf rivayetlerle nakledilenler ise “nâdirü’r-rivâye” veya “nevâdir” adını almaktadır. Şâfiîler, Rebîʻ b. Süleyman el-Murâdî’nin rivayetini Müzenî ve diğer öğrenci râvilerin rivayetlerine tercih etmişlerdir. Mâlikîler ise İbnü’l-Kāsım’ın rivayetini daha sağlam bulmuşlardır. Bir imamdan nakledilen ve rivayet yönünden eşit derecede mevsuk olan veya biri imama, diğeri yine mezhebin imamı sayılan talebesine ait bulunan iki zıt görüşten birini Kitap ve Sünnet’e, usule bakarak tercih etme işi de “dirayet yoluyla tercih”tir ve bu dönemde başlamıştır. Bu tür çalışmaların günümüzde de kullanılan örnekleri vardır. İmam Muhammed’in mevsuk altı kitabını Hâkim eş-Şehîd el-Kâfî adlı eserinde özetlemiş, Serahsî de bunu el-Mebsûṭ adlı kitabında

şerh ve ikmal etmiştir. İmam Mâlik’in mezhebinin esaslarını ihtiva eden el-Müdevvenetü’l-kübrâ’yı İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî ve Ebû Saîd el-Berâziî yukarıda açıklanan usulü kullanarak ihtisar etmişlerdir. Şâfiîler’den Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin el-Mühez̠z̠eb’l Gazzâlî’nin el-Basîṭ, el-Vasîṭ ve el-Vecîz adlı kitapları da aynı türün örnekleridir. 3. Mezhep savunmasına yönelik kitaplar. Mezheplerin farklı hükümlerini bir kitapta toplayıp mukayese ederek bir sonuca varmak isteyen fakihler, “hilâf” adıyla bilinen yeni bir fıkıh bilim dalı meydana getirmişlerdir. Bunlar da iki gruba ayrılır. Birinci grubun amacı kendi mezhebini savunmak, diğer mezheplerin delillerini çürütmektir; yukarıda zikredilen kitaplar bu türün de örnekleri sayılabilir; ayrıca Debûsî’nin bu konudaki eseri ilk hilâf kitabı olarak kaydedilmiştir (İzmirli İsmail Hakkı, s. 4 vd.). İkinci grubun gayesi ise İslâm’ın genel

olarak bağlayıcı ve muteber delillerinden hareket ederek fıkıhçıların ihtilâf ettikleri hükümleri incelemek ve isabetli olanı belirlemeye çalışmaktır. İbn Cerîr et-Taberî'nin İḫtilâfü'l-fuḳahâ' adlı kitabı böyle bir eserdir. İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-müctehid, Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin el-Muġnî, İbn Hazm'ın el-Muḥallâ adlı eserleri kısmen de olsa bu tercih çalışmalarına örnek olarak zikredilebilir.

Bu fıkıh döneminde adliye teşkilâtı ve kanunlaştırma konularında da önemli gelişmeler olmuştur. Abbâsîler devrinin birinci döneminde (846-946) giderek ictihad hareketi duraklamış, mezhepler doğmuş ve kadılar hükümlerini bu mezheplerden birine göre -meselâ Irak'ta Hanefî, Suriye ve Mağrib'de Mâlikî, Mısır'da Şâfiî mezhebine göre-vermişlerdir. Mahkemeye kadının bağlı bulunduğu mezhep dışından biri başvurduğunda kadı o dava için davacının mezhebinden bir nâib tayin etmiştir. Kadıların görev ve yetkileri genişlemiş, daha önce medenî ve cezaî davalara bakan kadılar artık vakıflar, vesayet, emniyet, belediye işleri, darbhâne, hazine işleriyle de meşgul olmuşlardır. Hem duruşma yazıya geçirildiği, hem de yazılı belgelere önem verilmeye başlandığı için fıkha "sürût" ve "sicillât" gibi kavramlar ve müesseseler girmiştir. Abbâsîler'in ikinci döneminde (946-1258), bilhassa Şiî Büveyhîler'in Bağdat'a hâkim oldukları zamanda kadılık makamına önemli bir meblağ ödenerek gelinebilmiş, bunun sonucu olarak davalarda taraflardan mahkeme harcı alınmıştır. Selçuklular'ın hâkimiyet bölgesinde kazâ, genel hatlarıyla Abbâsîler'in ilk döneminde olduğu gibi Hanefî ve kısmen Şâfiî mezhebine göre yürütülmüştür. Şer'î mahkemelerin yanında kamu düzenini bozan veya siyasî yönü bulunan suçlara bakan örfî mahkemelerin kurulması da bu dönemdedir. Ayrıca ordu mensuplarının şer'î davalarına bakan kazaskerlik kurumu da faaliyete geçirilmiştir (Hasan İbrâhim Hasan - Ali İbrâhim Hasan, s. 273-290, 294; İA, X, 400; Uzunçarşılı, s. 21, 132).

Selçuklular'ın, Uygurlar ve Hazarlar'da mevcut din ve dünya işlerini birbirinden ayıran bir devlet telakkisini ilk defa İslâm âleminde uyguladıkları, kamu menfaatini korumak için dinî hukukun nazarî ve dar kalıplarını terkettikleri iddiası (Köprülü, TTK Belleten, II/5-6, s. 41 vd.; Kafesoğlu, TD, XV/20, s. 178, 182-183; İA, VI, 185-186; X, 390) bilgi eksikliğine ve aceleye gelmiş bir genellemeye dayanmaktadır. Bu iddiaya delil olarak halifelerin dünya işlerine karıştırılmaması, şeriata aykırı

vergiler ve cezalar, bazı Türk örf ve âdetlerinin uygulanması ve askerî iktâ gibi bir kısım toprak tasarrufları ileri sürülmüşse de halifelerin dünya işlerine karıştırılmaması onların iktidarsızlıklarından kaynaklanmış olup görünüşte halifeye bağlı bulunan sultanların uyguladıkları hukuk da İslâm hukukudur. Kamu menfaatini korumak için -buna ters düşer gibi görünen- nasların askıya alınması, fıkıh hükümlerinin terkedilmesi, Hz. Ömer zamanından itibaren yine fıkıh içinde yer alan maslahat ve zaruret prensipleri çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. İslâm'ın kesin hükümlerine aykırı olmayan örf ve âdetlerin uygulanması Hz. Peygamber'den beri câri olmuştur. İktâ usulü yine kamu yararı prensibine bağlı olarak Hz. Ömer devrinde başlamıştır; Nizâmülmülk'ün yaptığı da bunun bir çeşidi olan askerî iktâ uygulamasıdır. Şeriatın belirlediği suç ve cezalar dışında kalan suçlar için belli cezaların verilmesi ta'zîr alanına girer ve bu uygulama İslâm'ın ülü'l-emre tanıdığı yetkiye dayanmaktadır (Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, s. 261 vd.). Bir ferdin, toplumun, devletin herhangi bir uygulaması, niyet ve beyan şeklinde İslâm'ı terketmeye dayanmadığı ve meşruiyetini -zorlama yorumlarla da olsa-dinden aldığı müddetçe laik ve din dışı oluştan, şeriatın terkedilmesinden söz edilmesi doğru değildir.

Moğol istilâsından Mecelle'ye kadar süren dönem fıkhın gerileme çağıdır. Hukuk ilmi ve kurumlarının gelişmesinde onu uygulayan yönetim ve devletin rolü önemlidir. Abbâsî ve Selçuklu hâkimiyetine son veren Moğollar, İlhanlı Hükümdarı Gazan Han'a kadar (1295-1304) devleti Cengiz yasasına göre idare etmişler, halkı şahsî ve dinî işlerinde serbest bırakmışlardır. Halk ve fıkıhçılar belli mezheplere sımsıkı sarılmış, bunları meşrû savunma aracı olarak kullanmışlar, içtihada ve mezhepler arası iletişime kapılarını kapamışlardır. Daha önceki dönemlerde seyahatler yoluyla fakihler arasında kurulan bağlar ve ilişkiler bu devirde zayıflamış, her mezhep fıkıhçısı kendi kabuğuna çekilmiştir. Müctehidlerin ve talebelerinin fakih yetiştiren kitaplarının okunması terkedilmiş, onların yerine hazır hüküm ve bilgileri delilsiz, tahlilsiz ve tartışmasız nakleden kitaplar okunur olmuştur. Medreselerde belli zaman içinde fıkhın bütün konularını okutabilmek için başlatılan ihtisar ve metin yazarlığı giderek bir sanat şeklini almış, bilmece haline gelen metinlere bu defa şerhler ve haşiyeler yazma gereği hâsıl olmuştur. İçtihadın çözüm getiren ışığı söndürülünce yürüyen hayatın ihtiyaçları amaçtan uzak, şekle bağlı yorumlar ve hilelerle (hiyel ve mehâric) karşılanmış, bu da fıkhın

müslüman hayatını kuşatma kabiliyetini olumsuz etkilemiştir. Mısır Abbâsîleri ve Memlükler devrinde bir ara Mısır, Suriye, Yemen gibi bölgelerde ictihad hareketi canlanır gibi olmuş, ancak teşvik görecek yerde baskı ve hücuma mâruz kaldığından yaygınlık kazanamamıştır. VI. (XII.) yüzyılın ortalarından itibaren Kuzey Afrika'da ve özellikle Fas çevresinde devlet eliyle bir ictihad hareketi başlatılmış, fakat başarılı olamamıştır. Muvahhid Hükümdarı Abdülmü'min el-Kûmî'nin tasarladığı, oğlunun ve özellikle torunu Ebû Yûsuf el-Mansûr'un yürüttüğü bu hareketin sebebi, Zâhiriyye mezhebine mensup bulunan yönetimin halkın Mâlikî fıkıh kitaplarına mahkûm olarak ana kaynaklarla alâkalarının kesilmiş olduğunu görmeleridir. Fıkıhçıları yeniden ana kaynaklara döndürebilmek için Mâlikî fıkıh kitaplarının okutulması yasaklanmış, ele geçirilenler yakılmış, bunların yerine on hadis kitabının (Kütüb-i Sitte'nin

İbn Mâce'nin es-Sünen'i dışındaki beşi, el-Muvaṭṭaʾ, Beyhakî ve Dârekutnî'nin es-Sünen'leri, Bezzâr ve İbn Ebû Şeybe'nin el-Müsned'leri) ihtiva ettiği hadisler konularına göre derlenerek yazdırılmış, öğretim ve uygulamanın bu kaynaklardan yapılması emredilmiş, başarılı olanlara mükâfatlar verilmiştir. Ancak bu hareketin arkasında bir Zâhiriyye temayülünün bulunması, baskı yapılması ve yönetimin değişmesinden sonra yeni yöneticilerin eskilere ait her şeyi yıkma ve değiştirme arzuları hareketi başarısız kılmıştır (Hacvî, II, 170-173). Bu dönemde, Gazan Han'dan önceki Moğol hâkimiyeti dışında kalan zamanlarda İslâm ülkesinin hâkimiyet bölgelerinde şeriat uygulanmıştır. Genel olarak kamu hukuku alanında İslâmî esaslar ve hükümler çerçevesinin dışına çıkılmadan örf, âdet ve kanunnâmeler, özel hukuk alanında ise fıkıh ve fetva kitapları gereken yerlerde kanun gibi kullanılmıştır. Akkoyunlular, Memlükler ve Anadolu Beylikleri'nden intikal eden kanunlar bulunmakla beraber (İA, VI, 194) derlenmiş en eski tipik kanunnâmelerden günümüze gelenler Osmanlılar'a aittir (Akgündüz, bk. bibl.). Bu kanunnâmeler de Selçuklular devrindeki uygulamalarda olduğu gibi maslahat, zaruret ve ülü'l-emre verilen yetkiye dayanılarak hazırlanmış ve yürürlüğe konmuştur. J. Schacht'ın da işaret ettiği gibi kanunnâmeler, "hükümlerine karşı gelmemek ve mer'iyete halel vermemek şartıyla dinî hukukun noksanlarını doldurmaya çalışan formel kanunlardır" (İA, VII, 148). Kadılar ta'zîr cezaları, toprak hukuku gibi konularda bu kanunnâmelere, kamu ve özel hukukun diğer alanlarında ise fıkıh ve fetva kitaplarına göre hüküm

vermişlerdir. Kadıların hükümde tâbi olacakları mezhep, kullanabilecekleri fıkıh ve fetva kitapları ile bunlarda bulunan ihtilaflı hükümlerde tercih usulü ilgili eserlerde (“edebü’l-ḳāḍî”, “ʿuḳūdu resmi’l-müftî”, “edebü’l-müftî ve’l-ḳāḍî”) açıklanmış, bazı zamanlarda bu konuyla ilgili fermanlar da çıkarılmıştır (Ebüssuûd Efendi, s. 49-53).

Mecelle’den günümüze kadar devam eden dönem fıkhın uyanma, canlanma, kanunlaşma çağıdır. Cemâleddîn-i Efgānî ve tâbilerinin başlattığı uyanış ve kalkınma hareketinin programında içtihadın önemli bir yeri vardır. Programa göre yeni bir İslâm dünyası kurulurken ihtiyaç duyulan çözümler ve mevzuat, bir yandan çeşitli fıkıh mezheplerine ait ictihadlardan tercihler yapılarak, öte yandan gerektiği yerlerde ictihad edilerek ortaya konacaktır (Subhî Mahmesânî, s. 246 vd.). Fıkıhta ictihad ve tercih hareketi Osmanlı ülkesinde Mecelle’nin tedvînini etkileyememiş, bu kanun Hanefî mezhebinin fetvaya esas olan hükümlerinden derlenmiştir. Ancak hareket, bazı darülfünun hocaları ile Sırât-ı Müstakim, Sebîlürreşâd gibi mecmuaların yazarlarına tesir etmiş, bunlar çeşitli kitap ve makalelerinde içtihadı savunmuşlardır (Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, s. 315). Mısır’da Muhammed Abduh’un öğrencilerinden Reşîd Rızâ’nın çıkardığı el-Menâr dergisinde bir taraftan ictihad hararetle savunulmuş, taklide şiddetle cephe alınmış, diğer taraftan ictihad ve tercih mahsulü fetvalar, yorumlar ve çözümler neşredilmiştir. Aynı hareketin izlerini Hindistan’dan Fas’a, Kazan’dan Yemen’e kadar o günkü İslâm dünyasının çeşitli ilim müesseselerinde, ulemâsında ve mevzuatında görmek mümkündür.

Bu dönemde fıkıh araştırma ve uygulamalarında önemli gelişmeler kaydedilmiştir. 1. Kanunlaştırma (taknîn, codification) hareketi başlamıştır. Bundan önceki dönemlerde görülen kanunlar, fıkhın kanunlaştırılmasından ziyade fıkıh kitaplarına girmeyen hukukî alanlardaki boşlukları şer’î esaslara göre doldurma mahiyetinde idi. Bu dönemde başlayan hareket fıkhın kanunlaştırılmasına, mahkemelerde kullanılan fıkıh ve fetva kitaplarının yerini usulüne göre hazırlanmış şer’î kanunların almasına yöneliktir. Döneme ismini veren Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye kanunlaştırma hareketinin ilk önemli adımını teşkil etmiş, arkasından bütün İslâm dünyasında hızlı bir kanunlaştırma faaliyetine girilmiştir. Mecelle’nin ortaya konmasına sebep olan dış ve iç âmiller vardır. İngiltere, Avusturya, Fransa, Rusya gibi siyasî ve iktisadî ilişkiler içinde bulunulan devletlerin,

azınlıkları da bahane ederek yeni mahkemelerin kurulması için baskı yapmaları ve bilhassa Fransız büyükelçisinin gayreti, içeriden de bazı devlet ricâlinin desteğiyle Fransız Medenî Kanunu'nun tercüme edilerek olduğu gibi iktibası fikrinin güç kazanması dış âmillerdir. Nizâmiye mahkemelerinin bazı davalarda şer'î hükümlere ve dolayısıyla bunları ihtiva eden kanunlara ihtiyaç duyması, şer'iyye mahkemelerinde görev yapan hâkimlerin fıkıh ve fetva kitaplarından hüküm çıkarmada zorlanmaları, bu kitaplarda yer alan bazı ictihadların eskimiş olması ve zamanın değişmesiyle ahkâmın da değişeceği kuralına göre değişme ihtiyacının hâsıl olması da iç âmillerdir. Osmanlılar'daki bu âmiller gibi İslâm dünyasında kanunlaştırma hareketinin de zorlayıcı sebepleri vardır, a) Millî ve milletlerarası hukuk ve münasebetler gelişmiş, kanunî şirketler, komisyon, sigorta, çok taraflı anlaşmalar gibi yeni kurum, kavram ve ilişkiler ortaya çıkmıştır; fıkıh kitapları bunları ihtiva etmemektedir. b) Hanefîler başta olmak üzere bazı müctehidlerin caiz görmedikleri akdî şartlara ihtiyaç hâsıl olmuştur. c) Malî, hukukî ve siyasî sebeplerle hükümetler, akarlara ve taşınmazlara ait tasarrufları düzenleme ve sağlamlaştırma ihtiyacını hissetmişlerdir; tapu ve kadastro kanunları bu ihtiyaçtan doğmuştur. d) Dava, muhakeme ve icra gibi konularda yeni usul ve kaideler gerekmiştir; usul, icra, iflâs, noterlik kanunları bu ihtiyacın eseridir. e) Eski zamanların sosyal, siyasî ve içtimaî şartları içinde oluşmuş ictihadlar yeni zamanların ihtiyaçlarına cevap veremez olmuş, tek mezhebi aşan, gerektiğinde yeni ictihadlarla üretilecek olan kurallara, hükümlere ihtiyaç duyulmuştur. İleride, son dönemde fıkhın uygulanması bahsinde örnekleri görülecek olan bu yeni kanunlar kaynakları bakımından iki gruba ayrılır. Birinci grupta yabancı ülkelerden iktibas edilen kanunlar vardır; bunların muhakeme usulüyle ilgili olanları İslâm hukukuna oldukça uygundur; diğer kamu ve özel hukuk alanlarına ait bulunan kanunlar ise esasta ve ayrıntıda büyük farklar, zıtlıklar arzeder. Bu kanunlar Batı'nın insan, aile, cemiyet, iktisat ve siyaset anlayışının birer aynaları gibidir. İkinci grupta yer alan yerli ve İslâmî köke bağlı, fıkıh ve ictihad kaynağına dayalı kanunlar şekil itibariyle Batı kanunlarına benzemekle beraber muhtevaları İslâm hukukuna, millî örf ve âdetlere dayanmaktadır. Kanunlaştırma hareketinde İslâmî kanunların tasarılarını hazırlayanlar iki farklı metot takip etmişlerdir. Birinci metot, bazı konularda diğer mezheplerden de ictihadlar almakla beraber kanunlaştırmada prensip olarak belli bir mezhep fıkhının esas alınması şeklindedir. Mecelle ve Mısır'da

Kadri Paşa’nın Mecelle gibi kullanılmak üzere hazırladığı Mürşidü’l-ḥayrân (641 madde olup 1890 yılında Mısır hükümetince neşredilmiştir)

bu usulün nisbeten eski örnekleridir. Câmiatü’l-Ezher’e bağlı Mecmau’l-buhûsi’l-İslâmiyye’de kurulan komisyon dört mezhebin fıkhını, her biri ayrı bir kanun mecmuasında olmak üzere kanun kalıbına sokarken bu yoldan yürümüştür. Aynı şekilde Pakistan İslâm Cumhuriyeti yönetimi ceza, zekât, öşür, kısas ve diyet kanunlarını çıkarırken Hanefî mezhebini esas alarak bu metodu takip etmiştir. 1905 yılında Tunus’ta Zeytûne Üniversitesi’nden bir ulemâ heyetiyle şer’iyye mahkemesinden belli sayıda hâkim Mâlikî mezhebine göre bir borçlar kanunu hazırlamış ve bu kanun 1906 yılından itibaren yürürlüğe konmuştur. İkinci metot ise İslâm hukukunun bütün mezheplerini bir bütün kabul ederek her mezhebin amaca uygun hüküm ve ictihadlarını seçmek suretiyle kanun taslakları hazırlama şeklindedir. Mecelle’den sonra İslâm dünyasında başlayan uyanış hareketi Türkiye’yi de etkisi altına aldığı için 1917’de hazırlanan aile kanunu (Hukūk-ı Âile Kararnâmesi) birden fazla mezhebin içtihadını ihtiva etmiş, Mısır, Güney Yemen ve Sudan’da yapılan kanunlarda da (Subhî Mahmesânî, s. 182-185) bu yol takip edilmiştir. Ancak bu kanunların çoğu acele ile hazırlandığı, gerekli ilmî araştırmalara dayanmadığı, kanun tekniğine göre eksikleri bulunduğu ve kuşatıcı bir bakış açısı içinde bütün İslâm hukukunu ihtiva etmediği için yürürlüğe konduktan bir müddet sonra yeniden ele alınmaları gerekmiş, önemli tâdillere ve eklere ihtiyaç hâsıl olmuştur. 2. Bir zamanlar örfen yasaklanmış gibi kabul edilen, ancak İslâm hukukunu öğrenmek ve ictihad melekesini elde etmek için görülmesi, okunması zaruri olan kitaplar tahkik edilerek yayımlanmıştır. Şah Veliyyullah, Şevkânî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim, İbn Hazm, Şâtıbî gibi âlimlerle mezhep imamlarının ve müctehid öğrencilerinin eserleri bu kitapların başlıcalarıdır. 3. Çeşitli mezheplerin hükümlerini delilleriyle veya delilsiz olarak belli bir sistematik içinde toplayan kitaplarla belli başlı fıkıh terimlerini ve hükümlerini alfabetik sıra ile açıklayan ansiklopedi türünde eserler telif edilmiştir. 4. Üniversitelerde, akademilerde ve araştırma enstitülerinde fıkıh tarihi, usul ve fürûun birçok konusu üzerinde çalışılmıştır. 5. Batı’da olduğu kadar İslâm dünyasında da yaygın olan Batı hukuku mensuplarına İslâm hukukunu tanıtmak maksadıyla Batı sistematiğinde İslâm hukuku kitapları yazılmış, mezhepler arası ve yabancı hukuklarla mukayeseler yapılmıştır. 6. Batılı araştırmacılar önceleri sömürgecilik siyasetinin bir parçası ve aracı

olarak İslâm araştırmalarına yönelmişler, bu arada İslâm hukukuna ait önemli kaynakları tercüme etmişler, daha sonra kısmen hasbî ve ilmî düşüncelerle makale ve kitaplar neşretmişler, bazı üniversitelerde İslâm hukuku öğretim ve araştırmalarına da yer vermişlerdir (Houghwout, I, 8 vd.; Camp, I, 11 vd.; Saba, s. 16 vd.). 7. Doğu'da ve Batı'da İslâm hukuku konularına da programlarında yer veren ilmî kongre ve konferanslar tertip edilmiş, tebliğler ve tartışmalar kitap haline getirilmiştir.

Uygulama. Fıkhın İslâm ülkelerindeki bugünkü durumuna ve uygulamaya gelince, şeriat diye de ifade edilen fıkhın, yani İslâm'ın siyasî, iktisadî, hukukî hükümlerinin İslâm tarihi boyunca müslüman fert ve toplumların hayatında uygulandığı tarihî bir gerçektir. Esas teşkilât, vergi, ceza, idare gibi kamu hukuku alanlarında İslâm'ın bütün zaman ve mekânlarda bağlayıcı hükümleri ve tâlimatı az olduğu, bu alanlarda gerekli düzenlemelerin şûra yoluyla yapılması yöneticilere bırakıldığı için uygulama da buna göre olmuştur. Bu sahalarda hukukî düzenleme ve uygulamaların daha ziyade sultan iradesine ve kanunnâmelere dayanması bazı hukuk tarihçilerini yanıltmış, kamu hukukunda laik bir uygulamanın bulunduğu zehabına kapılmalarına sebep olmuştur. Ancak ictihada bırakılan alanlarda, delillerden hareketle çıkarılan ve uygulanan hükümler ne kadar İslâmî ve şer'î ise, ülü'l-emrin ve şûranın ictihadına bırakılan konularda bu makamların usulüne uygun ictihadları, Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn ve sonraki yöneticilerin uygulamaları ile İslâm'ın gayesi ve genel hükümlerinden hareketle ürettikleri çözümler ve hükümler de o kadar şer'î ve dinîdir. Tanzimat'tan önceki aksaklıkları, yani uygulama ve düzenlemelerin İslâm'ın bağlayıcı hükümlerine ters düştüğü noktaları, şuurlu ve planlı bir laikliğe temayül yerine siyasî ve şahsî sebeplere dayanan cüzi ihmaller ve sapmalar olarak değerlendirmek gerekir. Tarihte vuku bulan en önemli sapma hilâfetin saltanata dönüştürülmesiyle gerçekleşmiş, bir daha bu sapmayı düzeltmek mümkün olmamıştır. Osmanlılar'da Tanzimat Fermanı ile başlayan tâvizler dış baskılarla ve buna dayalı olarak zaruret kaidesiyle izah edilebilir. Bu dönemde de Midhat Paşa, Âlî Paşa gibi bazı devlet ricali ve bir kısım Osmanlı aydını istisna edilirse, Osmanlı yönetiminde ve halkta İslâm hukukunu terketme ve gayri müslim milletlerin hukukunu kısmen veya tamamen bunun yerine koyma düşüncesi yoktur. Başlangıçtan Cumhuriyet dönemine kadar Osmanlılar'da hukuk genel olarak İslâmî'dir; fermanlarda, kānûn-i esâsîde, muhakeme usulünde,

ta‘zir cezalarında ve bazı özel hukuk kanunlarında yabancılardan yapılan iktibaslar ya zarurete veya İslâm’a uygunluk düşüncesine dayandırılmıştır. 1876’da I. Meşrutiyetle birlikte ilân edilen Kānûn-i Esâsî, Fransa ve Belçika esas teşkilât kanunlarından mülhemdir. Ancak on iki fasıl ve 119 maddeden oluşan bu kanun 7, 11, 27, 64 ve 87. maddelerinde devletin dinî yapısını teyit etmekte, bu arada padişaha geniş yetkiler vermektedir. Sultan Abdülmecid devrine kadar çıkarılan ceza kanunları yerli ve İslâmî’dir; had ve kısas dışında kalan suçları ve cezaları düzenlemek maksadıyla çıkarılmıştır. Abdülmecid zamanında çıkarılan üç ceza kanunundan ilk ikisi de (1840, 1851) aynı mahiyettedir. 1858 tarihli üçüncü kanun ise Fransız ceza kanunundan tercüme edilerek alınmış ve kısmen tâdil edilmiştir. 1861 tarihli Usûl-i Muhâkeme-i Ticâret ve 1880 tarihli Usûl-i Muhâkeme-i Hukūkıyye kanunları Fransız usul kanunlarından alınmıştır. 1879 tarihli Usûl-i Muhâkeme-i Cezâiyye Kanunu da yine Fransız usul kanununun tâdil edilmiş bir tercümesidir. 1850 tarihli Ticaret Kanunu Fransa Ticaret Kanunu’nun tercümesidir. 1864 tarihli Kānunnâme-i Ticâret-i Bahriyye ise Fransa kanunu esas alınmak suretiyle diğer denizci milletlerin ilgili kanunlarından da faydalanılarak yapılmıştır. Timar sisteminin kaldırılmasından sonra çıkarılan 1858 tarihli 132 maddelik Arazi Kanunnâmesi yerli ve İslâmî bir kanundur. Türkiye, Cumhuriyet döneminde laiklik ilkesini kabul ederek hukukî hayatın dinle ilişkisini tamamen koparmıştır. Halkı müslüman olan diğer İslâm ülkelerinin çoğu anayasalarında ve kanunlarında İslâm’a bağlılıklarını dile getirmektedirler. Devletin İslâmî ilkelere bağlılığı Fas, Tunus, Moritanya, Yemen, İran, Sudan, Afganistan, Pakistan anayasalarında açıklanmaktadır. Mısır (1948), Suriye (1949), Irak (1951) medenî kanunları, hâkimlere boşlukları İslâmî esaslara

göre doldurma tâlimatını vermektedir. Endonezya anayasası, kurumların ve kanunların İslâm’a uygunluğunu sağlayacak bir usul getirmektedir.

Pozitif hukuk bakımından İslâm ülkelerini üç gruba ayırmak gerekir. Birinci grupta, nüfusunun çoğunluğu müslüman olan eski sosyalist ülkeler vardır. Arnavutluk, Kazakistan, Türkmenistan, Özbekistan, Tacikistan, Kırgızistan ve Azerbaycan’da, Sovyetler Birliği dağılmadan önce bu birliğin laik ve ateist temele dayanan hukuku uygulanıyordu. Bu devletlerden bağımsızlıklarını ilân edenler eski sistemi ve bu arada hukuku millî

bünyelerine uydurma çabası içindedirler. İkinci grupta, modernizmden daha az etkilenen ve nisbeten kapalı bir rejim sürdüren ülkeler vardır. Suudi Arabistan, Yemen, Uman ve Maskat, Birleşik Arap Emirlikleri, Katar, Afganistan, Pakistan, Sudan, İran bu grubun tipik örnekleridir. Bu ülkeler teorik olarak İslâm hukukunu uygulamaktadırlar; pratikte ise İslâm'a uygunluğu düşüncesiyle geniş ölçüde örf ve âdete dayanan hükümlere de yer vermektedirler. Üçüncü grup içinde yer alan İslâm ülkelerinde İslâm hukuku hukukun belli alanlarında (daha ziyade şahsın hukuku, aile, miras, vakıflar) uygulanmaktadır; diğer alanlarda ise Batı kaynaklı kanunlar yürürlüğe konmuştur. Bu ülkelerde uygulanan Batı kaynaklı hukuklar eski sömürge ilişkileri sebebiyle birbirinden farklıdır. Hindistan, Malezya, Bengal ve Kuzey Nijerya'da common law, Afrika'nın kuzeyindeki Fransız dili ülkelerinde Fransız hukuku, Endonezya'da Hollanda hukuku iktibas kaynağı olmaktadır. Mısır, Irak, Suriye ve 1970'ten önceki Sudan'da iktibas edilen yabancı hukuklar siyasî ve ideolojik ilişkilere göre değişmiş, daha ziyade Fransız, bazan İngiliz ve Sovyet hukuklarının etkisi altında kalınmıştır. Mısır'da son yirmi yıldan beri bütün hukukun İslâmlaştırılmasını isteyenlerle (meselâ İhvân-ı Müslimîn hareketi) modernistler arasında demokratik yoldan yoğun bir mücadele sürmektedir. Bu grup içinden Sudan'ın hukukun İslâmîleştirilmesi bakımından özelliği vardır. Bu ülkede, 1956 yılında bağımsızlığını ilân edinceye kadar son müstemlekeci devlet olan İngiltere'nin hukuku uygulanıyordu. Bu hukuk yazılı kanunlardan ziyade mahkeme ictihadlarına dayandığı için usulüne göre yapılmış kanunlar oldukça azdı. 1973'e kadar süren mücadele sonunda İslâmî anayasa kabul edildi; anayasanın İslâmî niteliği bir hayli tartışıldıktan sonra İslâm hukuku ve örf yasamanın iki temel kaynağı olarak kabul edildi ve gayri müslimlerin ahvâl-i şahsiyyelerinin özel kanunlarla düzenleneceği belirtildi. Bir başka maddesinde de hâkimin boşlukları, sırasıyla İslâm fıkhı, mahkeme ictihadları, örf, hakkaniyet ve vicdana başvurarak doldurması ilkesi benimsendi. 1974 yılında çıkarılan akidler, bey‘ ve vekâlet kanunları yine büyük ölçüde İngiliz hukukunun izlerini taşıyordu. İslâmcılar'ın ısrarlı talepleri ve arka arkaya gelen ihtilâllerin sonuncusu olan 1989 askerî hareketiyle yönetim ülkeyi bütünüyle İslâmlaştırmak isteyenlerin eline geçti; İslamcılar ekonomi, eğitim, iletişim ve hukuk alanlarında önemli İslâmlaştırma faaliyetlerine giriştiler. Bu arada çıkarılan 1991 tarihli Ceza Kanunu Arap Birliği, Birleşik Arap Emirlikleri, Pakistan ve Mısır'da hazırlanan tasarılardan faydalanılarak düzenlendi,

çağın ihtiyaçları ve gerekleri göz önüne alındı, çevreye ve ferdî hürriyete tecavüz ve terörle ilgili maddeler kondu, hapis ve kırbaç cezaları azaltıldı, had cezalarını düşüren bütün unsurlara yer verildi, ceza takdirinde hâkimin yetkisi asgariye indirildi, Güney halkı -inançları farklı olduğu için- şer'î had cezaları dışında tutuldu. Bu kanundan sonra aynı mahiyet ve vasıfta olmak üzere ahvâl-i şahsiyye ve borçlar kanunlarının hazırlanmasına girişildi (T. Zeynelâbidîn, s. 3-16; genel olarak İslâm ülkelerinde fıkhın uygulanmasıyla ilgili olarak bk. Anderson, bibl.; Subhî Mahmesânî, bibl.; David, s. 427 vd.; Botivean, bibl.; Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, s. 317-327 vd.).

Fıkhın geleceği konusunda yerli ve yabancı yazarları kötümserler ve iyimserler olarak ikiye ayırmak gerekir. Sayıları gittikçe azalan birinci gruba göre fıkıh devrini doldurmuştur, onun değeri yalnızca kültür tarihiyle ilgilidir; İslâm ülkeleri giderek modernleşecek, dünya ile bütünleşecek ve dine dayalı hukuku terkedeceklerdir; suyu tersine akıtmak mümkün değildir. İlk şarkiyatçılar ve Cumhuriyet döneminden sonra Türkiye'de bazı hukuk tarihçileri fıkıh için böyle bir geleceği öngörmüşlerse de gelişmeler bu tahminin tutmayacağını göstermektedir. İkinci grupta yer alanlara göre, kanun yapma ve uygulamada bir kaynak olarak fıkhın hayatiyetini koruyup koruyamayacağı konusunda şimdilik bir şey söylenemez; bu biraz da ictihad kapısının açılmasına ve yeni içtimaî, hukukî ve iktisadî ihtiyaçlara mâkul çözümler bulunmasına bağlıdır; ancak mukayeseli hukuk araştırmalarında ve millî hukuk tarihinin yazımında fıkıh önemini daima koruyacaktır (Köprülü, İslâm ve Türk Hukuk Tarihi, s. 276-277). XX. yüzyılın son çeyreğinde bir kısım İslâm ülkesinde (İran, Pakistan, Sudan gibi) ortaya çıkan gelişmeler bile, Batılılaşma yolundaki İslâm ülkelerinde kaydedilen gelişmeler ne kadar önemli olursa olsun, İslâm hukukunun dünyadaki büyük hukuk sistemleri arasındaki yerini koruyacağı ve Batı hukukuna alternatif bir hukuk sistemi olduğu fikrini teyit etmektedir. İslâm araştırmacıları sürekli olarak İslâm geleneğinin gücünü hatırlatmaktadırlar. L. Milliot'a göre Batılı kurumların iktibası konusunda ulaşılacak en son aşama bu kurumların İslâmlaştırılması olacaktır (David, s. 441). Batı ülkelerinde hukukun uzun zaman, hatta kutsal olmadığı zamanlarda bile dokunulmaz bir şey olduğu inancının hüküm sürdüğü çabuk unutulmuştur. Fakat yine de ihtiyaçlar kendini duyurduğunda hukukun dogmatiğine zarar verilmeksizin gerekli çözümler bulunabilmiştir. Roma'da pretorların, İngiltere'de şansölyenin müdahaleleri bu gelişmenin çarpıcı örnekleridir.

Durum İslâm hukukunda da farklı değildir. İslâm hukuku, temelde değiştirilmesi mümkün olmayan yazılı metne dayanmakla birlikte bu hukuk örf ve âdete, tarafların rızâsına, hatta iradeye, mümkün olduğunca serbest bir alan bırakarak kendine zarar gelmeksizin toplumun modernleşmesine imkân sağlayacak çözümlere cevap verebilmiştir (a.g.e., s. 427-428). İyimser grubun tahminlerinin doğru çıkacağını gösteren gelişmeler vardır. İslâm ülkelerinin bir kısmı, müslüman olmayan toplumlardan aldıkları kanunları tâdil ederek kendi toplumlarının şartlarına uygun, ihtiyaçlarına cevap verir ve hâkim bulunan değer hükümleriyle bağdaşır hale getirme teşebbüsünde bulundular. Bu iş için görevlendirilen komisyonlar istenen tadilâtı yaparken on dört asırlık uzun bir geçmişi ve farklı dönem ve bölgelerde uygulanmış olması sebebiyle zengin bir birikimi bulunan fıkıh kültüründen, fıkhın ilkelerinden ve teorilerinden faydalandılar ve bu zengin muhteva içinde yer alan bazı hükümleri kanun kalıbına soktular; bu ise "fıkhın kanunlaştırılmas"dır. Ancak temel ilke ve felsefesi, dayandığı kavramlar ve tasavvurlar,

hatta düzenlediği hükümler, getirdiği çözümler ve kullandığı bir kısım terimler bakımından bu kanunlar bir bütün olarak yine beşerî kanunlar oldu. Bunun üzerine yeni bir çağrı başladı: "Hukukun İslâmlaştırılması". Bu kavram İslâm hukukunun, daha önceki kanunlaştırmalarda görülen aksaklıklardan da kurtarılarak tam anlamıyla uygulanmasını, bundan çıkan ictihad fıkhının kanun kalıbına konulmasını ve toplumun bu uygulamaya hazırlanması için geniş çerçeveli çabalar sarfedilmesini ihtiva etmektedir. Yukarıda işaret edilen uygulamalar bu çabaların bir parçasını teşkil etmektedir; ayrıca bu amaca yönelik ilmî ve akademik çalışmalar da vardır. 1. İslâm hukukunun üstünlük ve uygulanabilirlik vasıflarını ortaya koymak amacıyla mukayeseli araştırmalar yapacak fakülteler ve enstitüler kurulmuştur. Uganda ve Nijerya'da kurulan üniversiteler, İslâmâbâd ve Malezya'da kurulan Milletlerarası İslâm üniversiteleri, Afgan mücahidlerinin Pakistan-Peşâver'de kurdukları Davet ve Cihad Üniversitesi bu amaçla kurulan en yeni müesseselerdir. 2. İslâm iktisadını hayata geçirebilmek için hem teorisini oluşturmaya hem de yetişmiş insana ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacı karşılamak üzere meselâ Mekke'de Ümmülkurâ ve Riyad'da Muhammed b. Suûd üniversitelerinde İslâm iktisadı bölümleri, İslâmâbâd'daki üniversite bünyesinde de bir İslâm İktisat Fakültesi kurulmuştur. Bu fakülte lisans ve lisans üstü seviyesinde öğretim yapmakta,

mezunlar Pakistan’da hukuk ve iktisadın İslâmlaştırılması programı içinde vazife görmektedirler. 3. İslâm hukuk ve iktisadıyla ilgili yeni meseleleri görüşüp çözümler ve hükümler üretmek, ihtiyaç duyan ülkelerin istifadesine sunulacak kanun taslakları hazırlamak, yeni İslâmî kurumları tasarlamak üzere araştırma merkezleri ve akademiler kurulmuştur. Mekke ve Cidde’deki fıkıh akademileri, Ezher’e bağlı İslâm Araştırmaları Akademisi ve İslâmâbâd’daki üniversiteye bağlı İslâm Akademisi, Kuveyt’teki Zekât Araştırmaları Merkezi bu kurumların meşhur örnekleridir. 4. Hemen bütün İslâm ülkelerinde ilgili ilmî ve akademik kurumlarda, ayrıca Batı’da bazı kurumlarda İslâm hukukuna dair araştırmalar, yüksek lisans ve doktora tezleri, ilmî toplantılar yapılmakta, bunlar kitap haline getirilerek neşredilmektedir. 5. 1960’lı yıllarda Mısır’da başlayan İslâm bankacılığı denemesi, 1975’te Cidde’de kurulan islâm Kalkınma Bankası ile amacına ulaşmış, bundan sonra hem İslâm ülkelerinde hem de bazı Batı ülkelerinde İslâm bankaları kurulmuş, faiz dışında bir teşvik aracı ile (kâr ve zararda ortaklık) ekonomi ve ticaretin finansmanının mümkün olduğunu gösteren örnekler sunulmuştur (Hasan Hâmid, XXII, 1048-1049; Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, s. 360 vd.).

On beş asır önce insanların yaratılıştan hür, eşit ve birtakım hak ve yükümlülüklere ehil olduğunu dünyaya ilân eden bir sistemin hukuku olan fıkhın yalnızca bu sistemin müminlerine değil insanlığa sunacağı değerler vardır. Bu katkının gerçekleşmesi müslümanların yeniden ictihad çağını yaşamalarına bağlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 31; Wensinck, el-Muʿcem, “fḳh” md.; M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, “fḳh”, “sʾel” md.leri; Buhârî, “ʿİlim”, 10, 20; Müslim, “İmâre”, 175, “Zekât”, 4, 8, 14, 19, 98, 100; Ebû Dâvûd. “Ṣalât”, 1, “ʿİlim”, 10, “Ferâʾiż”, 1; Tirmizî, “ʿİlim”, 7; Ebû Hanîfe, el-Fıḳhü’l-ebsaṭ (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1368, s. 40; Şâfiî, el-Üm, Kahire 1329, VII, 250; İbn Saʻd, eṭ-Tabaḳāt, I, 346, 348, 350, 357, 368, 375, 378; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 216, 219-230; Kerhî, Risâle, İstanbul, ts., s. 84; Makdisî,

Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 37, 127, 142; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 297-319; Ebû Nuaym, Ḥilye, Kahire 1351/1931, II, 167; Hatîb el-Bağdâdî, el-Faḳīh ve'l-mütefaḳḳih (nşr. İsmail el-Ensârî), Beyrut 1400/1980, I, 45; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiᶜiyye, Beyrut 1970, s. 35-36, 39-40; Gazzâlî, el-Menḫûl, s. 469-470; a.mlf., İḥyâ᾽, Kahire 1387/1967, I, 48-49; Şehristânî, elMilel, Kahire 1948, I, 365-368; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 31, 125 vd., 209; İbn Teymiyye, Ṣıḥḥatü uṣûli meẕhebi ehli'l-Medine, Kahire, ts. (Matbaatü'l-İmâm), s. 32; İbn Kayyım el-Cevziyye, İᶜlâmü'l-muvaḳḳıᶜîn, I, 26, 40 vd.; II, 245; Sübkî, Ṭabakāt (Tanâhî), III, 393; V, 12-50, 77-90, 209-218; İbn Haldun, Muḳaddime, III, 1046-1050; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), I, 14; Süyûtî, er-Red ᶜalâ men aḫlede ile'l-ᶜarż, İskenderiye 1984, s. 35-36; a.mlf, Târîḫu'l-ḫulefâ᾽, s. 196, 261; Şa'rânî, el-Mîzânül-kübrâ, Kahire 1318, I, 32; Ebüssuûd Efendi, Ma'rûzât (Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri içinde), İstanbul 1992, IV, 35-75; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, Kahire 1966, I, 317; a.mlf., el-İnṣâf, Kahire 1372, s. 7 vd., 29 vd.; İzmirli İsmail Hakkı, İlm-i Hilâf, İstanbul 1330, s. 4 vd.; M. Zâhid Kevserî, Bulûġu'l-emânî, Kahire 1355, s. 67; a.mlf., Ḥüsnü't-teḳādî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Ḳādî, Kahire 1948, s. 33; Uzunçarşılı, Medhal, s. 21, 132; J. R. Houghwout, "Freword", Law in the Middle East (ed. Majid Khadduri - Herbert J. Liebesny), London 1955, I, 8 vd.; K. G. Camp, "Background and Development of the Project", a.e., I, 11 vd.; H. Saba, "Introduction", Islamic Law in the Modern World (ed. J. N. D. Anderson), New York 1959, s. 16 vd.; Hasan İbrâhim Hasan - Ali İbrâhim Hasan, en-Nüẓumul-İslâmiyye, Kahire 1962, s. 273-290, 294; Muhammed Hamîdullah, İslâm'da Deulet İdaresi (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, s. 55; Abdülkerîm Zeydan, el-Medḫal, Bağdad 1969, s. 89; Hel li'l-ḳānûni'r-Rûmî, te᾽s̱îrun ᶜale'l-fıḳh, Beyrut 1973; Yusuf Ziya Kavakçı, Suriye-Roma Kodu ve İslâm Hukuku, Ankara 1975; Karaman, İslâm Hukuku, I - III - a.mlf., İslâm Hukukunda İctihad, Ankara 1975; a.mlf., "İslâm Tarihinde Mezheb Kavgaları", İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri, İstanbul 1988, II, 715-721; a.mlf., İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, I, 14, 26, 278; II, 170-173; N. Anderson, Law Reform in the Müslim World, London 1976; J. Schacht, İslâm Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener), Ankara 1977, s. 18, 118; a.mlf., "Mahkeme", İA, VII, 148; a.mlf., "Fıḳh", El2 (İng.), II, 886-891; Subhî Mahmesânî, el-Evḍâᶜu't-teşrîᶜiyye, Beyrut 1981, s. 182-185, 246 vd.; M. Fuad Köprülü, İslâm ve Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 1983, s. 16, 18 vd., 276-277; a.mlf., "Les

Institutions juridiques turques au moyen-âge”, TTK Belleten, II/5-6 (1938), s. 41-76; a.mlf., “Fıkıh”, İA, IV, 608-622; Sezgin, GAS (Ar.), 1/3, s. 3-7, 10-26; Nizâmeddin Abdülhamîd, Mefhumü’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, s. 11-99; Câdelhak Ali Câdelhak, “Baḥs̱ ʿani’l-fıḳhi’l-İslâmî”, Dirâsât fi’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Kahire 1985, III, 164-288; M. Mustafa Şelebî, el-Medḫal fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1405/1985, s. 27-220; Rene David, Çağdaş Büyük Hukuk Sistemleri (trc. Argun Köteli), İstanbul 1985, s. 418, 424, 427 vd.; John Makdisi, “An Inquiry into Islamic Influences During the Formative Period of the Common Law”, Islamic Law and Jurisprudince, Washington 1990, s. 135-146; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, I-VIII, İstanbul 1990-94; T. Zeynelabidîn, Teṭauvüru ḥareketi’t-teşrîʿi’l-İslâmî fi’s-Sûdân, İslâmâbâd 1991, s. 13-16; B. Botievean, Loi islamique et droit dans les sociétés arabes, Paris 1993; Hasan Hâmid, “Taṭbîḳu’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye fî Bâkistân”, Aḫbârü’l-ʿâlemi’l-İslâmî, XXII/ 1048-1049, Mekke 1983-84; S. D. Goitein, “İslâm Hukukunun Doğum Ânı” (trc. Bülend Davran), İTED, 1/1-4 (1954), s. 57-62; S. V. Fitzgerald, “İslâm Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası” (trc. Bilge Umar), İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XXIX/4, İstanbul 1964, s. 1128-1154; İbrahim Kafesoğlu, “Prof. Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve İslâm-Türk Medeniyeti”, TD, XV/ 20 (1965), s. 178, 182-183; a.mlf., “Selçuklular”, İA, X, 390, 400, 403; M. Abdülhâdî Sirâc, “Teʾsîrü’l - fıḳhi’l-İslâmî fi’l-ḳānûni’l-İncilîzî”, Dirâsat ʿArabiyye İslâmiyye, III, Kahire 1984, s.7-22; Yaakov Meron, “Points de contact des droits juifs et musulman”, St.I, LX (1984), s. 83-117; I. Goldziher, “Fıkıh”, İA, IV, 601-608; Ömer Lütfi Barkan, “Kanun - nâme”, İA, VI, 185-196.

Hayreddin Karaman

Literatür. a) Klasik Dönem. Fıkhın temel kaynakları, diğer ana İslâmî ilimlerde olduğu gibi Kur’ân-ı Kerîm ile Hz. Peygamber’in sünnetidir. Genel tefsir kitapları yanında özellikle ahkâm âyetlerinin tefsirine dair “ahkâmü’l-Kur’ân” türündeki

eserler bu konuda önemli malzeme ihtiva etmektedir. Bunlar arasında Tahâvî, Cessâs, Kiyâ el-Herrâsî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin aynı adı taşıyan eserleri meşhurdur (bk. AHKÂMÜ'l-KUR'ÂN). Sünnete gelince, bütün hadis kitapları fıkıh için birer kaynak olmakla birlikte Kütüb-i Sitte başta olmak üzere fıkıh bablarına göre düzenlenen "sünen" türü kitaplar hadislerden fıkhî hükümler çıkarma konusunda ilk sırayı alır. Asıl gayeleri sahih hadisleri bir araya getirmek olan bu tasnif dönemi kaynaklarından sonra Tahâvî'nin Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr'ı ve Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sı gibi mezhep fıkhına dayalı hadis kitapları kaleme alınmıştır. Bunlardan başka sahih hadis kaynaklarından derlenen ahkâm hadislerine dair eserler de telif edilmiş olup İbn Hacer el-Askalânî'nin Bulûġu'l-merâm'ı ile Şevkânî'nin Neylü'l-evṭâr'ı en yaygın olanlarıdır (bk. FIKHÜ'l-HADÎS).

Fıkha dair ilk eserlerin I. (VII.) yüzyılın sonlarıyla II. (VIII.) yüzyılın başlarında yazılmaya başlandığı bilinmekle birlikte bunlardan yalnız Süleym b. Kays el-Hilâlî'nin bir eseri, Katâde b. Diâme ve Zeyd b. Ali'nin hacca dair birer risâlesiyle yine Zeyd b. Ali'nin çeşitli fıkhî konuları ihtiva eden el-Mecmûʿu bugüne ulaşmıştır (Sezgin, I, 398-399). II. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren ise fıkıh mezheplerinin teşekkül etmeye başlamasıyla birlikte mezhep imamlarına ait görüşlerin derlenerek belli bir sistematik içinde düzenlendiği ve önemli hukukî metinlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu ilk kaynaklarla onlara dayanan temel metinler ve bunlar üzerine yapılan çalışmalar hakkında burada genel bir bilgi verilecektir (fıkıh ilminin, şer'î hükümlerin dayandığı kaynaklar ve bunlardan hüküm çıkarma usullerini konu alan dalı ve bu alanda oluşan literatür için bk. USÛL-i FIKIH).

Hanefî Mezhebi. Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe (ö. 150/767), muhitinde karşılaşılan meseleler ve bizzat kendisine yöneltilen sorularla ilgili olarak hayatı boyunca birçok ictihadda bulunmakla birlikte bunları yazmadığı gibi ictihad metodunu açıkladığı herhangi bir kitap da kaleme almamıştır. Ona nisbet edilen eserler genellikle akaidle ilgili olup doğrudan fıkhî konulara hasredilmemiştir. Ebû Hanîfe, fıkhî meseleleri ders halkasında talebeleriyle birlikte ele alıp tartıştıktan sonra ortaya çıkan çözümleri onlara yazdırıyordu. Talebelerinden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) derlediği ve ondan da tevatür ve şöhret yoluyla

nakledildikleri için “zâhirü’r-rivâye” (el-usûl) olarak anılan el-Aṣl (el-Mebsûṭ), ez-Ziyâdât, el-Camiʿu’l-kebîr, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr, es-Siyerü’l-kebîr ve es-Siyerü’ṣ-ṣaġīr adlı eserler Hanefî fıkhının ilk ve en güvenilir kaynaklarını oluşturur. Bazıları defalarca basılan bu eserlerden özellikle ez-Ziyâdât, el-Camiʿu’l-kebîr, ve el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr üzerine yapılan birçok şerhin önemli bir kısmı yazma halinde bugüne ulaşmıştır (Sezgin, I, 422-431). Devletler hukukuyla ilgili konuların yer aldığı es-Siyerü’l-kebîr’in Şemsüleimme es-Serahsî tarafından yapılan şerhi burada özellikle anılmalıdır (I-V, Kahire 1971).

Hanefî mezhebinde el kitabı mahiyetinde ilk eser Ebû Ca‘fer et-Tahâvî’nin (ö. 321/933) el-Muḫtaṣar’ıdır (Kahire 1370). Ebû Hanîfe ve iki talebesi Ebû Yûsuf ile Şeybânî’nin görüşlerinin özet halinde yer aldığı eserde, aynı zamanda bir müctehid olan müellifin kendi görüş ve tercihlerini de belirtmesi önem taşır. Hâkim eş-Şehîd (ö. 334/945), Şeybânî’nin adı geçen altı kitabındaki görüşleri derleyerek el-Kâfî adlı eseri meydana getirdi (yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 443). Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090) bu eseri el-Mebsûṭ adıyla şerhetti (I-XXX, Kahire 1324-31). el-Mebsûṭ Hanefî fıkhının temellendirildiği, bu mezhebe ait görüşlerin delillerinin açıklandığı ve sistemli bir tahlilinin yapıldığı ilk ve en hacimli eserdir.

Kudûrî (ö. 428/1037), Hanefî mezhebinin en meşhur el kitaplarından biri olan el-Muḫtaṣar’ı telif etti. Birçok defa basılan (Delhi 1847; İstanbul 1281, 1309; Lahor 1870; Kazan 1890; Bombay 1303) ve çeşitli dillere tam ve kısmî tercümeleri bulunan eser üzerinde otuz civarında şerh vb. çalışma yapılmıştır. En yaygın şerhleri Haddâd’ın el-Cevheretü’n-neyyire ve es-Sirâcü’l-vehhâc’ı ile Meydânî’nin el-Lübâb fî şerḥi’l-Kitâb’ıdır (Sezgin, 1, 452-455). Kudûrî’nin eseri Hanefîler arasında, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî’nin er-Risale’sine Mâlikî çevrelerinde atfedilen bereket ve saygınlığa sahip olup yine Mâlikî mezhebinden Halîl b. İshak el-Cündî’nin el-Muḫtaṣar’ı gibi “el-Kitâb” diye de anılmaktadır.

Alâeddin es-Semerkandî’nin (ö. 539/ 1144) Tuḥfetü’l-fuḳahâʾ adlı eseri (nşr. M. Zekî Abdülber, I-1I1, Dımaşk 1377/ 1958), Kudûrî’nin el-Muḫtaṣar’ına dayanmakla birlikte o zamana kadar kaleme alınan eserlerden farklı bir sistematiğe sahiptir. Semerkandî’nin talebesi olan Kâsânî (ö.

587/1191) bu eseri tertip ve metot bakımından örnek alarak Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿi (I-VII, Kahire 1327-1328; I-X, Kahire 1972) telif etti. Hanefî tabakat kitaplarında bu eser Tuḥfe'nin şerhi olarak gösteriliyorsa da aslında klasik şerhlerle benzerliği bulunmayan Bedâʾiʿ orijinal bir eser olup gerek muhteva gerekse metot bakımından Tuḥfe'yi aşmış bulunmaktadır.

Kâsânî'nin çağdaşı Burhâneddin el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) el-Hidâye adlı kitabı müteahhirîn devri Hanefî ulemâsı arasında en çok rağbet gören eserlerin başında gelir. Kitap aynı müellifin, Şeybânî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'ı ile Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ına dayanarak telif ettiği Bidâyetü'l-mübtedî'nin şerhidir. Mergînânî'nin ilmî kudreti, konuları bir bütün halinde işleyişi ve üslûbunun güzelliği sebebiyle çok tutulan eser birçok defa basılmış (Kalküta 1234; Bombay 1279; Kahire 1282; Leknev 1876; Kazan 1888; Kanpûr 1289-1290; Delhi 1306), İngilizce'ye (trc. Ch. Hamilton, London 1791, 1870) ve bazı Doğu dillerine de tercüme edilmiştir. el-Hidâye üzerine altmış civarında şerh ve haşiye yazılmış olup basılan önemli şerhleri şunlardır: Celâleddin el-Kurlânî, el-Kifâye (I-IV, Kalküta 1831-1834; Bombay 1279; Leknev 1876-1881, 1887; Kazan 1304; I-IX, Kahire 1319, Fetḥu'l-ḳadîr ve el-ʿİnâye ile birlikte); Ekmeleddin el-Bâbertî, el-ʿİnâye (Kalküta 1831, 1837, 1840; I-VII1, Bulak 1315-1318, Sadî Çelebi'nin buna haşiyesi ve Fetḥu'l-ḳadîr'le birlikte; I-IX, Kahire 1319, aynı eserler.ve el-Kifâye ile birlikte; I-X, Kahire 1970, el-ʿİnâye ve Sadî Çelebi'nin hâşiyesiyle birlikte); Bedreddin el-Aynî, el-Binâye (I-IV, Leknev 1293; I-X, Beyrut 1980); İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (I-IV, Leknev 1292; I-VI1I, Bulak 1315-1318; I-X, Kahire 1319; I-X, Kahire 1970).

Müteahhirîn devri Hanefî âlimleri arasında şöhret bulan iki metinden biri olan Ebü'l-Fazl el-MevsıIî'nin (ö. 683/1284) el-Muḫtâr'ı Ebû Hanîfe'nin görüşleri esas alınarak yazılmış bir muhtasardır ve yine müellifi tarafından el-İḫtiyâr li-taʿlîli'1-Muḫtar adıyla şerhedilmiştir (I-III, Kahire 1355; I-V, Kahire 1370). Diğer metin, Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) Mecmaʿu'l-bahreyn adlı

eseri olup Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ı ile Ebû Hafs Necmeddin en-Nesefî'nin el-Manẓûmetü'n-Nesefiyye'si esas alınarak telif edilmiştir. Eser üzerine bizzat müellifi ve tanınmış bazı Hanefî âlimler şerh yazmışlardır (metin ve şerhlerinin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, 1,477; Suppl., 1,

658).

Bu iki kitaptan sonra kaleme alınan iki muhtasar metin de çok meşhur olmuştur. Bunlar, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) Kenzü'd-deḳāʾiḳ'i ile Tâcüşşerîa'nın (VIII./XIV. yüzyıl) Viḳāyetü'r-rivâye'sidir. Kenzü'd-deḳāʾiḳ, Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâye kitapları ile Tahâvî'nin el-Muḫtaṣar'ı, Ebû Hafs en-Nesefî'nin el-Manẓûme'si, Mergînânî'nin el-Hidâye'si ve diğer bazı "nevazil" (aş. bk.) ve fetva kitaplarından faydalanılarak yine Nesefî tarafından kaleme alınan el-Vâfî adlı eserin muhtasarı olup birçok defa basılmıştır (meselâ bk. nşr. W. Cureton, London 1843; Lahor 1870; Delhi 1287, 1306; Bombay 1877, 1882; Kahire 1309, 1311). Şerhleri arasında en önemlileri şunlardır: Fahreddin ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳâʾiḳ (Leknev 1302; Kahire 1303; I-VI, Bulak 1313-1315); Bedreddin el-Aynî, Remzü'l-ḥaḳaʾiḳ (I-II, Bulak 1285; Kahire 1299; Bombay 1302; Delhi 1870; Leknev 1877); Molla Miskîn, Şerḥu Kenzi'd-deḳāʾiḳ (Bulak 1287; Kahire 1294, 1303, 1312, 1328); Zeynüddin İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ (I-VIII, Kahire 1311). Tâcüşşerîa'nın Viḳāyetü'r-rivâye'si Mergînânî'ye ait el-Hidâye'den ihtisarla telif edilmiştir (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 468; Suppl., I, 646). Müellifin torunu Sadrüşşerîa es-Sânî'nin Şerḥu'l-Viḳāye'si (Leknev 1872-1873, 1883; Delhi 1888, 1889; Kahire 1318) ve Ahîzâde'nin Ẕaḫîretü'l-ʿuḳbâ (Leknev 1873, 1882, 1304; Kanpûr 1878; Lahor 1879; Kalküta 1245) adıyla buna yazdığı haşiye önemlidir. Sadrüşşerîa'nın Viḳāye'yi ihtisar ettiği en-Nuḳāye adlı eseriyle (Kalküta 1274, 1858; Leknev 1873, 1888, 1889; Kahire 1318) Kuhistânî'nin (ö. 950/1534) Câmiʿu'r-rumûz adıyla buna yazdığı şerhi de (Kalküta 1858; İstanbul 1289, 1291; Kazan 1890, 1902; Leknev 1874, 1291, 1298) burada zikretmek gerekir.

Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ı, Nesefî'nin Kenzü'd-deḳāʾiḳ'i ve Tâcüşşerîa'nın el-Viḳāye'si Hanefî ulemâsı arasında "mütûn-i selâse"; Kenzü'd-deḳāʾiḳ ve el-Viḳāye ile birlikte Mevsılî'nin el-Muḫtâr ve İbnü's-Sââtî'nin Mecmaʿu'l-baḥreyn'i ise "mütûn-i erbaa" olarak anılır.

XV ve XVI. yüzyıllarda kaleme alınan iki metin, Osmanlı Devleti'nin bir nevi yarı resmî hukuk külliyatı olarak rağbet görmüş, asırlarca kadı, müftü ve müderrislerin müracaat kitapları olmuştur. Bunlar Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) Dürerü'l-ḥükkâm'ı ile İbrâhim el-Halebî'nin (ö. 956/1549)

Mülteḳa’l-ebḥur adlı eseridir. Dürerü’l-ḥükkâm, aynı müellife ait Ġurerü’l-aḥkâm’ın şerhi olup Hanefî mezhebindeki muteber görüşler esas alınarak telif edilmiştir. Birçok defa basılan Dürerü’l-ḥükkâm üzerine yirmiye yakın tam veya kısmî şerh ve haşiye yazılmıştır. Bunlar arasında Mehmed Vânî Efendi, Şürünbülâlî, Nûh b. Mustafa, Abdülhalîm b. Pîr Kadem ve Ebû Saîd el-Hâdimî’ye ait olanları önemlidir (bk. DÜRERÜ’l-HÜKKÂM). İbrâhim Halebî’nin Mülteḳa’l-ebḥur’u, Kudûrî’nin el-Muḫtaṣar’ı ile el-Muḫtâr, Kenzü’d-deḳāʾiḳ ve el-Viḳāye gibi metinlere dayanır. Şerhleri arasında, Şeyhzâde’nin “Dâmâd” diye meşhur olan Mecmaʿu’l-enḥur’ü ile (İstanbul 1241, 1257, 1264, 1276, 1287, 1304, 1310, 1317, 1329; Kahire 1298) Haskefî’nin ed-Dürrü’l-münteḳā’sı (İstanbul 1317, 1327) ve Mevkūfâtî’nin Türkçe şerhi (İstanbul 1269, 1276; Bulak 1254) sayılabilir. I. Mouradgea d’Ohsson’un Tableau générale de l’Empire ottomane (I-III, Paris 1787-1820; I-VII, Paris 1788-1824) adlı eserinde Osmanlı hukuk sistemiyle ilgili açıklamalar Mülteḳā’ya dayanmakta olup kitabın V ve VI. ciltlerinde Mülteḳā’nın şerhiyle birlikte bir özeti verilmiştir. H. Sauvaire de Mülteḳā ile Mecmaʿu’l-enḥur’un bir özetini Fransızca’ya tercüme etmiştir (Marseilles 1876, 1882).

Hanefî fıkhı alanında son dönemlerde yazılan bir metin olarak Şemseddin et-Timurtâşî’nin (ö. 1004/1596) Tenvîrü’l-ebṣâr’ı ile (Brockelmann, GAL Suppl., II, 427-428) Haskefî’nin buna yazdığı ed-Dürrü’l-muḫtar adlı şerhi (Hind 1224; Kalküta 1242, 1268; Leknev 1280, 1293; Bombay 1300-1302, Lahor 1305), Tahtâvî’nin Ḥâşiye ʿale’d-Dürri’l-muḫtâr’ı (I-IV, Bulak 1254; I-III, 1269, 1283; Kalküta 1264; Kahire 1268, I-IV, 1304) ve özellikle İbn Âbidîn’in (ö. 1252/1836) Reddü’l-muḥtâr ʿale’d-Dürri’l-muḫtâr’ını (I-V, Bulak 1272; I-VIII, Kahire 1386/1966) anmak gerekir. Bu son eser, başlangıçtan müellifin zamanına kadar kaleme alınmış hemen bütün temel Hanefî kaynaklarına dayanması, hükümlerin dayandığı delillerin gösterilmesi, mezhepteki zayıf, sahih ve mutemet görüşlere işaret edilmesi, daha önce açıklığa kavuşturulmamış bazı karmaşık meselelerin çözümlenmeye çalışılması ve önceki eserlerde görülen yanlışların düzeltilmesi bakımından önem taşır.

Hanefî fıkhıyla ilgili olarak buraya kadar sözü edilen temel kaynaklar ve el kitapları ile bunlar üzerine yazılan şerhler yanında, daha IV. (X.) yüzyıldan itibaren ilk kaynaklarda verilen bilgilere ek olarak daha sonra ortaya çıkan

meselelere (vâkıât, nevazil) ulemânın getirdiği çözümlerin ve verdiği fetvaların yer aldığı birçok eser kaleme alınmıştır (Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, tür.yer.). Bunlardan bazılarının el-Fetâvâ adını taşımakla birlikte sistematik fıkıh kitapları tarzında yazılmalarına karşılık Osmanlı muhitinde şeyhülislâmların verdiği fetvalardan derlenen birçok eser soru-cevap şeklinde kaleme alınmıştır (Hanefî literatürüyle ilgili daha geniş bilgi için bk. HANEFÎ MEZHEBİ).

Mâlikî Mezhebi. Mâliki fıkhı, İmam Mâlik'in (ö. 179/796) el-Muvaṭṭaʾı yoluyla ve talebeleri vasıtasıyla olmak üzere başlıca iki şekilde yayılmıştır. el-Muvaṭṭa', Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) el-Mecmûʿu hariç tutulursa bugüne ulaşan en eski fıkıh kitabıdır. Bu eserde ibadet ve hukuk alanındaki sünnetle buna dayalı Medine ve çevresinin ameli (amel-i ehl-i Medîne) derlenmiş olup bilinen birçok rivayetinden bütün halinde yalnız Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr el-Kureşî ile (bu üç rivayetin baskıları için bk. Sezgin, I, 459-460) Ebû Mus'ab Ahmed b. Kāsım ez-Zührî (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Mahmûd Muhammed Halîl, I-II, Beyrut 1412/1992) ve Süveyd b. Saîd el-Hadesânî'nin (nşr. Abdülmecîd et-Türkî, Beyrut 1995) rivayetleri günümüze ulaşmıştır. el-Muvaṭṭaʾın ilk iki rivayeti üzerine yapılan birçok şerhin başlıcaları şunlardır: İbn Abdülber enNemerî, el-İstiẕkâr fî şerhi mezâhibi ʿulemâʾi'l-emṣâr (I-II, Kahire 1971-1973) ve et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd (I-XXVI, Rabat 1387-1412/1967-1992); Ebü'l-Velîd el-Bâcî, el-Münteḳā (I-VII, Kahire 1331-1332); Celâleddin es-Süyûtî, Tenvîrü'l-ḥavâlik (Kahire 1343, 1353); Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkānî, Şerḥu'l-Muvaṭṭaʾ (I-IV, Kahire 1279-1280, 1310, 1320, 1325; I-V, Kahire 1382/1962); Abdülhay el-Leknevî, et-Taʿlîḳu'l-mümecced ʿalâ Muvaṭṭaʾi Muḥammed (Hind 1292; nşr. Takiyyüddin en-Nedvî, I-III, Dımaşk 1412/1991); Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî,

Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvaṭṭaʾi Mâlik (I-XV, Kahire - Beyrut 1393-1394).

Mâliki" fıkhının el-Muvaṭṭaʾdan sonra ikinci temel kaynağı, Sahnûn lakabıyla tanınan Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî'nin (ö. 240/854) el-Müdevvenetü'l-kübrâ'sıdır (I-VIII, Kahire 1323; I-IV, Kahire 1324). İmam Mâlik'in talebelerinden Esed b. Furât, hocasının vefatının ardından bir süre Bağdat'ta kalarak tahsil gördükten sonra Mısır'a geçti ve orada hocasının

önde geien talebelerinden İbnü'l-Kāsım ile görüştü; kendisinden İmam Mâlik'in çeşitli fıkhı konularla ilgili görüşlerini dinledi ve ayrıca onun ictihadlarını da kaydedip el-Esediyye adlı eserini kaleme aldı. Sahnûn bundan bir nüsha elde ederek İbnü'l-Kāsım'a arzetti. Tashih edilip gözden geçirilen yeni nüshaya İmam Mâlik'in diğer talebelerinin görüşlerini de ekleyip fıkıh konularına göre sistematik bir tarzda tasnif etti ve eserine el-Müdevvenetü'l-kübrâ adını verdi. el-Müdevvene üzerine çeşitli şerh ve ihtisar çalışmaları yapılmış olup bunlar arasında İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin en-Nevâdîr ve'z-ziyâdât ve Muḫtaṣarü'l-Müdevvene'siyle talebesi Ebû Saîd el-Berâzlî'nin et-Tehẕîb fi'ḫtiāâri'l-Müdevvene adlı eseri rağbet görmüştür (Sezgin, I, 469-471). İbn Rüşd el-Ced (ö. 520/1126), el-Müdevvene'nin güç parçalarını açıklayıp eksiklerini tamamlamak için el-Muḳaddimâtü'l-mümehhidât adıyla bir eser yazdı (I-II, Kahire 1323; I-III, nşr. M. Haccî, Beyrut 1408/1988).

Mısır'da İbnü'l-Kāsım'dan Mâlikî fıkhını öğrenen Endülüslü İbn Habîb es-Sülemî (ö. 238/853), el-Müdevvene'yi örnek alarak bugüne bazı parçaları ulaşan el-Vâżıḥa'yı (Sezgin, I, 468), onun talebesi Muhammed b. Ahmed el-Utbîde (ö. 255/869) kısaca el-ʿUtbiyye diye anılan el-Müstaḫrace mine'l-esmiʿa mimmâ leyse fi'l-Müdevvene'yi (a.e., I, 472) kaleme aldı. İbn Rüşd el-Cedd'in el-Beyân ve't-taḥṣîl ve'ş-şerḥ ve't-tevcîh ve't-taʿlîl fi'l-mesâʾili'l-Müstaḫrece adıyla bu esere yazdığı hacimli şerh (I-XX, nşr. M. Haccîv.dğr., Beyrut 1404-1407/ 1984-1987) son derece önemlidir. Mâliki mezhebinin şöhret bulan ilk kaynaklarından biri de İbnü'l-Mevvâz'in (ö. 269/883) bugüne bazı parçaları gelen el-Mevvâziyye'sidir (bu eser ve diğer ilk dönem kaynaklarıyla ilgili geniş bilgi için bk. Muranyi, bibi.).

Bu ilk metinlerinden sonra, "Küçük Mâlik" lakabıyla anılan İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî (ö. 386/996), Mâlikî fıkhını özetlediği meşhur eseri er-Risâle'yi kaleme aldı. Birçok defa basılan (Kahire 1296, 1304, 1314, 1319, 1323) ve bazı Batı dillerine tercüme edilen eser üzerine on beş kadar şerh yazılmış olup (Sezgin, I, 478-480) belli başlılan şunlardır: İbn Nâcî, Şerḥ ʿalâ Risâleti İbn Ebî Zeyd (Kahire 1332, Zerrûk'un şerhiyle birlikte); Ali b. Muhammed el-Menûfî, Kifâyetü'ṭ-ṭâlibi'r-rabbânî (Kahire 1864, 1305, 1309, 1310, 1325; Ali b. Ahmed el-Adevî'nin hâşiyesiyle birlikte, Bulak 1288; Kahire 1300, 1310, 1328, 1335, 1344, 1357); Muhammed b. İbrahim et-Tetâî, Tenvîrü'l-maḳāle fi ḥalli elfâẓi'r-Risâle (I-III, nşr. Muhammed

Âyiş Abdülâl Şübeyr [baskı yeri yok], 1409/1988); Cessûs, Şerḥ ʿalâ Risâleti İbn Ebî Zeyd (Fas 1312).

İbn Ebû Zeyd'den sonra Mâlikî fıkhının önemli bir el kitabı, eserlerinde Mısır Mâlikîleri ile Kuzey Afrika Mâlikîleri'nin doktrinlerini mezceden Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'e (ö. 646/1249) ait Câmiʿu'l-ümmehât'tır. Eser, müellifin fıkıh usulüne dair Muḫtaṣar'ından ayırt edilmek amacıyla el-Muḫtaṣarü'l-ferʿî (el-Muḫtaṣar fi'l-fürûʿ) olarak anılır. Bu eser üzerine, İbnü'l-Hâcib gibi Mısırlı olan ve Mısır ile Kuzey Afrika Mâlikî doktrinlerini mezcetmede onu takip eden Halîl b. İshak el-Cündî (ö. 776/1374 [?]) tarafından et-Tavżîḥ adıyla bir şerh yazılmıştır (metin ve şerhin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 538). Halîl b. İshak asıl şöhretini el-Muḫtaṣar adlı eseriyle kazanmış olup Kuzey Afrika Mâlikîleri arasında Sîdî Halîl, bu bölgede bir dereceye kadar el-Muvaṭṭaʾ ve el-Müdevvenetü'l-kübrâ'nın yerini alan eseri de "el-Kitâb" olarak anılır. Birçok baskısı bulunan el-Muḫtaṣar'ın (meselâ bk. Paris 1855, 1883; Konstantine 1878; Fas 1301, 1318; Bulak 1293, 1304) bazı Batı dillerine tam ve kısmî tercümeleri yapılmıştır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 97; EI² [İng.], IV, 964). Eser üzerine kaleme alınan altmış civarındaki şerh ve haşiyeden basılı olan belli başlıları şunlardır: Mevvâk, et-Tâc ve'l-iklîl (I-VI, Kahire 1328-1329, 1331, Mevâhibü'l-celîl'in kenarında); Hattâb, Mevâhibü'l-celîl (I-VI, Kahire 1328-1329, 1331); Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl (I-IV, Bulak 1303, 1310); Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣari Ḫalîl (I-VIII, Bulak 1299, 1318, 1319, Ali b. Ahmed el-Adevî'nin hâşiyesiyle birlikte); Derdîr, eş-Şerḥu'l-kebîr (I-IV, Bulak 1282, 1287; Kahire 1301, 1305, 1309, 1310, 1328, 1345, Desûkî'nin hâşiyesiyle birlikte).

İbn Ebû Zeyd'in er-Risâle'si ve Halîl b. İshak'ın el-Muḫtaṣar'ı yanında Mâlikî mezhebinin diğer meşhur bir el kitabı da İbn Asım el-Gırnâtî'nin (ö. 829/ 1426) el-ʿÂṣımiyye diye tanınan Tuḥfetü'l-ḥükkâm fî nüketi'l-ʿuḳūd ve'l-aḥkâm adlı manzum eseridir. Birçok defa basılan el-ʿÂṣımiyye'nin (Fas 1289, 1300, 1317; Cezayir 1882, 1323, 1327; Kahire 1309, 1322, 1327) iki ayrı Fransızca tercümesi yapılmıştır (Brockelmann, GAL, II, 341; EI² [İng.], III, 721). Şerhlerinin belli başlıları şunlardır: Meyyâre lakabıyla tanınan Muhammed b. Ahmed el-Fâsî, el-İtḳān ve'l-iḥkâm (I-II, Fas 1294, 1299; Kahire 1301, 1305, 1306, 1315); İbn Sûde et-Tâvüdî, Ḥalyü'l-

meʿâṣım (Fas 1293, 1308-1310; Kahire 1304); Ali b. Abdüsselâm et-Tesûlî, el-Behiyye (Bulak 1256; Fas 1294, 1304, 1305; Kahire 1305, 1318); Osman b. Mekkî et-Tevzerî, Tavżîḥu'l-aḥkâm (Tunus 1339).

Mâlikî fakihi ve filozof İbn Rüşd el-Hafîd'in (ö. 595/1198) Bidâyetü'l-müctehid adlı eseri, Mâlikî mezhebinin görüşleri yanında Şafiî ve Hanefî mezhepleriyle sahâbe ve tabiînden itibaren birçok müctehidin görüşlerinin yer aldığı önemli bir kaynaktır. Birçok defa basılan eserin (meselâ bk. I-II, Fas 1327; Kahire 1329; İstanbul 1333; Tunus 1344; I-VIII, nşr. Yûsuf Abdurrahman v.dğr., Beyrut 1407/ 1987) bazı dillere tam ve kısmî tercümeleri de yapılmıştır (DİA, VI, 134). Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî'nin (ö. 914/ 1508), İmam Mâlik'in talebelerinden kendi zamanına kadar Endülüs ve Kuzey Afrika'da Mâlikî ulemâsının verdiği fetvaları derlediği (bu konudaki diğer eserler için bk. Abdülazîz Binabdullah, s. 12-21) el-Miʿyârü'l-muʿrib ve'l-câmiʿu'l-muġrib ʿan fetâvâ ʿulemâʾi İfrîḳıyye ve'l-Endelüs ve'l-Maġrib adlı eseri de (I-XII, Fas 1314/1897; I-XII, nşr. M. Haccî v.dğr., Beyrut 1401/1981, XIII. cilt [fihrist], 1403/ 1983) Mâlikî fıkhı ve uygulaması bakımından büyük öneme sahiptir (Mâlikî literatürüyle ilgili daha geniş bilgi için bk. MÂLİKÎ MEZHEBİ).

Şâfiî Mezhebi. İmam Şâfiî'nin (ö. 204/ 820) fıkhî görüşleri talebeleri, kendi yazdığı veya talebelerine yazdırdığı kitaplar vasıtasıyla intikal etmiştir. Şâfiî, yalnız fıkhî konularla ilgili görüşlerini değil diğer mezhep imamlarından farklı olarak bunları dayandırdığı usulünü de kaleme almıştır. Bu bakımdan usûl-i fıkhın

kurucusu sayılmakta olup konuyla ilgili eseri er-Risâle adını taşır (Kahire 1312, 1315, 1321; nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1940). İmam Şâfiî'nin görüşlerinin ve bunların dayandığı delillerin yer aldığı en hacimli eseri el-Üm'dür (I-VII, Bulak 1321-1326; nşr. M. Zührî en-Neccâr, I-VIII, Kahire 1961-1963). Bu eserde er-Risâle gibi Şâfiî'nin talebesi Rebî' b. Süleyman el-Murâdî tarafından rivayet edilmiştir. Şâfiî'nin iki meşhur talebesi Büveytî ve Müzenî de hocalarının görüşlerini derledikleri ve zaman zaman kendi görüşlerini de kaydettikleri el-Muḫtaṣar adıyla birer eser kaleme almışlardır. Büveytî'nin el-Muḫtaṣar'ı henüz yazma halindedir (Sezgin, I, 491; DİA, VI, 500); Müzenî'nin eseri ise el-Ümm'ün kenarında ve ayrıca Beyrut'ta basılmıştır (1393/ 1973). Mâverdî (ö. 450/1058),

Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ını el-Ḥâvi'l-kebîr adlı hacimli eseriyle şerhetmiştir (I-XVIII ve Mukaddime cildi, nşr. Ali M. Muawiz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1414/ 1994). Eserde, Şâfiî mezhebinin içindeki görüş ve ihtilâflar yanında diğer mezheplerin görüşleri de verilerek tartışılmıştır.

Gazzâlî'nin hocası İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), İmam Şâfiî ve talebelerinin görüşlerini Nihâyetü'l-maṭlab fî dirayeti'l-mez̠heb adlı eserinde derledi (I-II, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Devha 1399/1979); "hayatımın meyvesi" dediği bu kitapta kendi görüşleriyle diğer mezhep imamlarının görüşlerine de yer verdi. Gazzâlî (ö. 505/1111) hocasının bu eserini ihtisar ederek el-Basîṭ'i kaleme aldı ve daha sonra bunu da yarı yarıya kısaltarak el-Vasîṭ'i meydana getirdi (Eserin taharet ve namaz bölümleri neşredilmiştir: I-II, nşr. Ali Muhyiddin Ali Karadâğî, Kahire 1983); bu eserini de el-Vecîz adıyla ihtisar etti (I-II, Kahire 1317). Her iki eser üzerinde de şerh, ihtisar vb. birçok çalışma yapılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2002-2004, 2008-2009; Brockelmann, GAL, I, 542-544; Suppl., I, 752-754).

Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Şâfiî fıkhının iki önemli el kitabı olan et-Tenbîh'ı (nşr. Juynboll, Latince tercümesiyle birlikte, Leiden 1879; Kahire 1329) ve el-Mühez̠z̠eb'i (I-II, Kahire 1323, 1378/ 1958) kaleme aldı. et-Tenbîh üzerine yetmiş civarında şerh, ihtisar vb. çalışma yapılmış olup bazıları günümüze kadar gelmiştir. İmam Şâfiî'nin fıkhî görüşleri ve bunların dayandığı delillerle birlikte Şâfiî'nin talebeleri ve daha sonraki tanınmış Şâfiî ulemâsının görüşlerinin de yer aldığı el-Mühez̠z̠eb üzerine yapılan yirmiyi aşkın çalışmanın en önemlisi Nevevî'nin el-Mecmûʿ adlı şerhidir (I-XX, Beyrut, ts.) (Şîrâzî'nin her iki eseri ve bunlar üzerinde yapılan çalışmalar için bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 489-493; II, 1912-1913; Brockelmann, GAL, I, 485-486; Suppl., I, 669-670).

Nevevî'nin kaydettiğine göre VII. (XIII.) yüzyıla gelinceye kadar Şâfiîler arasında temel metin ve el kitabı olarak Müzenî'nin el-Muḫtaṣar, Şîrâzî'nin et-Tenbîh ve el-Mühez̠z̠eb, Gazzâlî'nin el-Vasîṭ ve el-Vecîz adlı eserleri büyük şöhret kazanmıştır (Tehẕîb, I/1, s. 3). Ebû Şücâʿ el-İsfahânî'nin (ö. 500/1107'den sonra) oldukça özlü bir eser olan, Gāyetü'l-iḫtiṣar yanında et-Taḳrîb diye de anılan el-Muḫtaṣar'ını da anmak gerekir. Birçok defa basılan

(Bombay 1297; Kahire 1314; S. Keijzer'in Fransızca tercümesiyle birlikte, Leiden 1859; E. Sachau'nun Almanca tercümesiyle birlikte, Berlin 1897) eser üzerinde yapılan çalışmalar arasında İbn Kāsım el-Gazzî'nin Fetḥu'l-ḳarîbi'l-mücîb fî şerḥi elfâẓı't-Taḳrîb (el-Ḳavlü'l-muḫtâr fî şerḥi Ġāyeti'l-iḫtiṣar, Bulak 1271, 1285; Kahire 1278, 1279, 1285, 1289; nşr. L. W. C. van den Berg, Fransızca tercümesiyle birlikte, Leiden 1895) ve Hatîb eş-Şirbînî'nin el-İḳnâʿ fî ḥalli el-fâẓı Ebî Şücâʿ (Kahire 1277, 1282, 1284, 1306, 1307; Bulak 1291, 1293) adlı şerhleriyle ilkine Bâcûrî'nin, ikincisine Büceyrimî'nin yazdığı ve defalarca basılan hâşiyeler meşhurdur.

Nevevî'nin sözünü ettiği bu metinlerin yerini VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren hemen hepsi Gazzâlî'nin el-Vecîz'ine dayanan yeni eserler almaya başlamıştır. Râfiî (ö. 623/1226) el-Vecîz'i ve diğer bazı eserleri esas alarak el-Muḥarrer'i (Keşfü'ẓ-ẓunun, II, 1612-1613; Brockelmann, GAL, 1, 493; Suppl., I, 678) ve el-Vecîz'in şerhi Fetḥu'l-ʿazîz'i (el-ʿAzîz) kaleme almıştır, eş-Şerḥu'l-kebîr adıyla da anılan son eser ve İbn Hacer el-Askalânî'nin bu kitapta geçen hadisleri tahrîc ettiği Telḫîṣul-ḫabîr fî taḫrîci eḥâdîs̱i'r-Râfiʿiyyi'l-kebîr'i (I-IV, Kahire 1399/1979) Nevevî'nin el-Mecmuʿ adlı eseriyle birlikte basılmıştır (I-XX, Beyrut, ts.).

Necmeddin el-Kazvînî (ö. 665/1266) el-Vecîz'i ihtisar ederek el-Ḥâvî'ṣ-ṣaġir'i kaleme aldı. Üzerinde çeşitli şerh, haşiye vb. çalışmalar yapılan eserin (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 625-627; Brockelmann, GAL, I, 494-495; Suppl., I, 679) İbnü'l-Mukrî el-Yemenî tarafından İrşâdü'l-ġāvî fî (ilâ) mesâliki'l-Ḥâvî adıyla yapılan ihtisarı ile (Kahire 1320) yine buna İḫlâṣu'n-nâvî fî İrşâdi'l-ġāvî adıyla yazdığı şerh (I-IV, Kahire 1409-1411/1989-1991) özellikle Orta ve Kuzey Afrika ile Yemen'de yaygın bir şöhrete sahiptir. İbn Hacer el-Heytemî'nin Fetḥu'l-Cevâd fî şerḥi'l-İrşâd adlı şerhi de burada anılmalıdır (I-II, Kahire 1305-1306, 1391/1971).

Râfiî ve Kazvînî'nin çağdaşı Nevevî'nin (ö. 676/1277) iki eseri müteahhirîn devri ulemâsı arasında büyük rağbet görmüştür. Bunlardan Ravzżatü'ṭ-ṭâlibîn (I-VIII, nşr. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1402/1992) Râfiî'ye ait Fetḥu'l-ʿazîz'in muhtasarıdır. Büyük ölçüde delillerin alınmaması ve bazı ekleme ve çıkarmalarla telif edilen eser üzerinde daha çok ihtisar ve haşiye çalışmaları yapılmış olup bunlardan bazıları bugüne ulaşmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 929-930; Brockelmann, GAL,

I, 543-544; Suppl., I, 753-754). Nevevî'nin ikinci eseri Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn de yine Râfiî'ye ait el-Muḥarrer'in muhtasarıdır ve birçok defa basılmıştır (Fransızca tercümesiyle birlikte, nşr. L. W. C. van den Berg, I-III, Batavia 1882-1884; Kahire 1297, 1305, 1308, 1314; Mekke 1306). Eser üzerinde yazılan ve birçoğu günümüze kadar gelen otuz beş civarındaki şerhten (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1873-1876; Brockelmann, GAL, I, 496-498; Suppl., I, 680-682) en meşhur olanları şunlardır: Celâleddin el-Mahallî, Şerḥu'l-Minhâc (Kalyübî ve Şeyh Amîre'nin hâşiyeleriyle birlikte, I-IV, Kahire 1306, 1318, 1327); İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü'l-muḥtâc (I-III, Bulak 1290; İbn Kasım el-Abbâdî ve Abdülhamîd eş-Şirvânî'nin hâşiyeleriyle birlikte, I-IV, Kahire 1282; I-VIII, Kahire 1305; I-X, Kahire 1315); Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc (I-IV, Kahire 1308, 1329); Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc (Nûreddin eş-Şebrâmellisî ve Reşîdî'nin hâşiyeleriyle birlikte, I-VIII, Bulak 1292; Kahire 1286, 1304, 1389/1969) (Şâfiî literatürüyle ilgili daha geniş bilgi için bk. ŞAFİÎ MEZHEBİ).

Hanbelî Mezhebi. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) bizzat bir fıkıh kitabı yazmadığı gibi talebelerine de yazdırmamıştır. Kendisine nisbet edilen ve bugüne ulaşmış bulunan Kitâbü'ṣ-Ṣalât ve Kitâbü'l-Eşribe gibi küçük hacimli risaleler yanında gerek talebeleri gerekse başkalarının kendisine yönelttiği fıkıh, akaid ve ahlâka dair sorulara verdiği cevaplar bazı

talebeleri tarafından Mesâʾil adıyla bir araya getirilmiştir. Bu derlemelerden bir kısmı günümüze kadar gelmiş olup (Sezgin, I, 507-508) oğulları Abdullah b. Ahmed (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut 1400) ve Sâlih b. Ahmed ile (nşr. Fazlurrahman Dîn Muhammed, I - III, Delhi 1408/1988) Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (Kahire 1353/ 1934) derlediği Mesâʾil'ler yayımlanmıştır.

Hanefî mezhebinde Şeybânî, Mâlikî mezhebinde Sahnûn ve Şâfiî mezhebinde Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'nin yaptığı gibi Ebû Bekir el-Hallâl da (ö. 311/ 923) Ahmed b. Hanbel'in fıkhî konularla ilgili görüşlerini derleyerek Hanbelî mezhebinin ilk büyük hukuk müdevvenatı olan Kitâbü'l-Câmiʿi telif etti. Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından kullanılan ve VIII. (XIV.) yüzyıla kadar geldiği anlaşılan eserin bugüne yalnız küçük bir parçası ulaşmıştır (Sezgin, I, 507, 512). Hallâl'ın talebesi Gulâmü'l-Hallâl, hocasının eksik bıraktığı

meseleleri Zâdü'l-müsâfir adlı eserinde bir araya getirerek Kitâbü'l-Câmiʿi tamamlamıştır. Müellif, bugün mevcudiyeti bilinmeyen eserde hocasına ve Hırakî'ye muhalefette bulunduğu görüşlerini de belirtmiştir.

Hallâl'ın çağdaşı Ebü'l-Kāsım el-Hırakī (ö. 334/945), ilk Hanbelî fıkıh el kitabı olan el-Muḫtaṣar'ı telif etti (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, Dımaşk 1378/1959, 1964). Eser üzerine 300 kadar şerh yazıldığı söylenmekle birlikte (Abdülkādir Bedrân, s. 424) bunlardan ancak yirmi kadarı bilinmektedir (Hırakī'nin el-Muḫtaṣar'ına yazılan şerhler ve eser üzerinde yapılan diğer çalışmalar için bk. İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî, el-Muḳnîʿ [nşr. Abdülazîz Süleyman el-Baîmî], naşirin mukaddimesi, I, 64-79). Belli başlı şerhlerinden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın eseri ilk cildi eksik, Ebû Tâlib el-Basrî ed-Darîr'in şerhi ise tam olarak yazma halinde (a.g.e., I, 64-66, 68-69; Sezgin, I, 513) zamanımıza ulaşmış, üç önemli şerhi de basılmıştır: İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî, el-Muḳniʿ fî şerḥi Muḫtaṣari'l-Ḫıraḳī (I-IV, nşr. Abdülazîz b. Süleyman el-Baîmî, Riyad 1414/1993); Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (I-XII, nşr. M. Reşîd Rızâ, eş-Şerḥu'l-kebîr ile birlikte, Kahire 1341-1348/1922-1929; buna iki indeks cildi ilâvesiyle, I-XIV, Beyrut 1392/1972; I-IX, nşr. M. Reşîd Rızâ, eş-Şerḥu'l-kebîr olmaksızın, Kahire 1367/ 1947; I-IX, nşr. Tâhâ ez-Zeynî v.dğr., Kahire 1388-1390/1968-1970; I-IX, nşr. M. Sâlim Muhaysin - Şa'bân M. İsmail, Riyad, ts.; I-XV, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv, Kahire 1406-1411/1986-1991); Şemseddin ez-Zerkeşî, Şerḥu Muḫtaṣari'l-Ḫıraḳī (I-VII, nşr. Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrîn, Riyad 1411). Zerkeşî'nin şerhi diğer iki şerhten farklı olarak öbür mezheplerin görüşlerine yer vermemiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel'den gelen çok sayıda rivayeti zikretmesi, değerlendirmesi, her meselede mezhebin görüşünü belirtmesi ve Hanbelî ulemâsının fikirlerine çokça yer vermesiyle temayüz eder. Buna karşılık daha fazla tutulan ve şöhret bulan İbn Kudâme'nin el-Muġnî'si, Hanbelî mezhebi içindeki farklı rivayet ve görüşler yanında diğer mezhep imamları, sahâbe ve tâbiîn müctehidlerinin görüşlerine de geniş şekilde yer verir; bu görüşlerin dayandığı delilleri tartışarak tercihte bulunur. Bu bakımdan eser yalnız bir Hanbelî mezhebi kaynağı olmayıp mukayeseli bir İslâm hukuku kitabı niteliğindedir.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın talebesi Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116) uzun zaman rağbet gören el-Hidâye fi'l-fıḳh'ı kaleme aldı (I-II, Riyad [?]).

Ahmed b. Hanbel’den nakledilen fıkhî görüşlerin yer aldığı eserde müellif zaman zaman kendi tercihlerini de belirtir. İbn Kudâme (ö. 620/1223), Hırakī’nin el-Muḫtaṣar’ına yazdığı el-Muġnî adlı şerhinden başka Hanbelî mezhebinin temel metinleri arasında yer alan üç eser daha kaleme aldı. Bunlardan el-ʿUmde (nşr. Senâ Halîl el-Hevârî - Eymân Muhammed, Dımaşk 1990), müellifin mezhepte tercih ettiği tek görüşe yer verdiği muhtasar bir kitap olup H. Laoust tarafından Fransızca’ya tercüme edilmiştir (Beyrut 1950). Bundan sonra yazılan el-Muḳniʿde (I-III, Kahire 1341/1923, 1382/1962; Riyad 1982; Katar 1393) mezhep içindeki farklı rivayet ve görüşlere yer verilmiş, ancak delil zikredilmemiştir. el-Kâfî’de ise (I-IV, nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, Dımaşk 1382; Beyrut 1399/1979, 1402/1982) fıkhî meseleler çeşitli rivayet ve delilleriyle birlikte verilmiştir. el-Muḳniʿ sonraki Hanbelî ulemâsı tarafından daha çok rağbet görmüş ve üzerine çeşitli şerhler yazılmıştır. Bunların ilki, müellifin yeğeni Ebü’l-Ferec İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 682/1283) tarafından kaleme alınan eş-Şerḥu’l-kebîr’dir (el-Muġnî ile birlikte basılmıştır). Bu şerhte el-Muġnî esas alınmış, bazı deliller çıkarılarak onda bulunmayan mesele ve rivayetler eklenmiştir. Daha sonra Burhâneddin İbn Müflih eseri el-Mübdiʿ fî şerḥi’l-Muḳniʿ adıyla şerhetmiştir (I-X, nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut 1400/1980). Alâeddin el-Merdâvî’nin el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-ḫilâf adlı eseri de (I-XII, nşr. M. Hâmid el-Fıkī, Kahire 1374-1378/1955-1958) el-Muḳniʿin şerhi mahiyetindedir. Merdâvî daha sonra bu eseri ihtisar ederek et-Tenḳīḥul-müşbiʿ fî taḥrîri aḥkâmi’l-Muḳniʿi kaleme almıştır (Brockelmann, GAL, I, 503; Suppl., II, 130).

Şemseddin İbn Müflih (ö. 763/1362) mezhepte tercih edilen görüşü kaydettiği, ancak delil ve ta’lîle yer vermediği el-Furûʿu yazdı (I-III, Kahire 1339/1921, 1345; I-VI, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Merdâvî’nin Taṣḥîḥu’l-Furûʿu ile birlikte, Kahire 1388/1967). Eserde, tercih edilen görüşle ilgili ihtilâflar belirtildiği gibi diğer mezheplerin görüşleri de kaydedilmiştir. Daha sonra Haccâvî (ö. 968/ 1560), delil ve ta’lîle yer vermeden daha önceki tercih ehli ulemânın benimsediği tek görüşü esas alarak el-İḳnâʿ li-ṭâlibi’l-intifâʿ adlı muhtasarı kaleme aldı (I-IV, Kahire 1351); ayrıca İbn Kudâme’nin el-Muḳniʿini Zâdü’l-müstaḳniʿ adıyla ihtisar etti (Kahire 1343, 1345, 1379 [7. baskı]; Mekke 1348). Haccâvî’nin çağdaşı Takiyyüddin İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî, el-Muḳniʿ ve et-Tenḳīḥu’l-müşbiʿi birleştirip bazı ilâve ve çıkarmalarla diğer bir önemli el kitabı olan

Müntehe'l-irâdât fî cemʿi'l-Muḳniʿ maʿa't-Tenḳīḥ ve'z-ziyâdât'ı meydana getirdi (Brockelmann, GAL, I, 503; Suppl., I, 688; II, 447).

Buhûtî (ö. 1051/1641), bu son üç kitaptan el-İḳnâʿı Keşşâfü'l-ḳınâʿ ʿani'l-İḳnâʿ (I-IV, Kahire 1319-1320; I-VI, nşr. Hilâl Musaylihî Mustafa, Riyad 1968; Beyrut 1982), Zâdü'l-müstaḳniʿi er-Ravżü'l-mürbiʿ (Dımaşk 1304; Kahire 1324, 1348, 1352; Hindistan 1305; nşr. Ahmed M. Şâkir - Ali M. Şâkir, Kahire 1954; nşr. M. Abdurrahman Avaz, Beyrut 1405/1985) ve Müntehe'l-irâdât'ı da Deḳāʾiḳu üli'n-nühâ li-şerḥi'l-Müntehâ (Şerḥu Müntehe'l-irâdât, I-IV, Kahire 1319-1320, Keşşâfü'l-ḳınâʿın kenarında; I-III, Beyrut, ts.) adıyla şerhetti. Buhûtî'nin ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib adlı eseri de Osman b. Ahmed en-Necdî tarafından Hidâyetü'r-râġıb adıyla şerhedilmiştir (nşr. Hasaneyn M. Mahlûf, Kahire 1379/1960).

Şon dönem Hanbelî müctehidlerinden Mer'î b. Yûsuf el-Kermî (ö. 1033/1624), el-İḳnâʿ ve Müntehe'l-irâdât'ı Gāyetü'l-müntehâ fi'l-cemʿ beyne'l-İknâʿ ve'l-Müntehâ adıyla bir araya getirdi

(I-I1I, nşr. M. Cemîl eş-Şattî - M. Züheyr eş-Şâvîş, Dımaşk 1378); ayrıca son dönemin meşhur el kitaplarından Delîlü'ṭ-ṭâlib li-neyli'l-meṭâlib'i kaleme aldı (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1985). Bu son eser İbn Ebû Tağlib tarafından Neylü'l-meʾârib (I-II, Bulak 1288; Kuveyt 1397; Kahire 1324, er-Ravżü'l-mürbiʿ ile birlikte; Kahire 1374; I-II, nşr. M. Süleyman Abdullah el-Eşkar, Kuveyt 1403/ 1983) ve İbn Düveyyân tarafından Menârü's-sebîl (I-II, nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, Dımaşk 1378/1958) adıyla şerhedilmiş, bu iki şerh de Ali Abdülhamîd Baltacî ve M. Vehbî Süleyman tarafından el-Muʿtemed fî fıkḥi'l-İmâm Aḥmed adıyla birleştirilerek tek kitap haline getirilmiştir (I-II, Beyrut 1412/1991, M. Nâsırüddin el-Elbânî'nin İrvâʾü'l-ġalîl fî taḥrîci eḥâdîs̱i Menâri's-sebîl'i ile birlikte). Bu eserlerden el-İḳnâʿ, Delîlü'ṭ-ṭâlib, Şerḥu Müntehe'l-irâdât ve er-Ravżü'l-mürbiʿ Suudi Arabistan'da yüksek öğretimde ders kitabı olarak okutulmaktadır (Hanbelî literatürüyle ilgili daha geniş bilgi İçin bk. HANBELÎ MEZHEBİ).

Ca'feriyye. Dört Sünnî mezhep yanında, Şiî muhitinde ve özellikle Şîa'nın büyük kısmının bağlı olduğu Ca'feriyye mezhebinde de geniş bir fıkıh literatürü oluşmuştur. Şîa fıkhının Kur'an'dan sonra ikinci kaynağı Hz.

Peygamber'in sünneti ve imamlardan gelen haberler olup bu konuda Küleynî'nin (ö. 329/941) el-Kâfî (I-VIII, Tahran 1375-1378, 1961), İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (ö. 381/991) Men lâ yaḥḍuruhü'l-faḳīh (I-IV, Leknev 1306-1307; I-IV, Necef 1377; Beyrut 1401/ 1981), Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/ 1067) el-İstibṣâr (I-III, Leknev, ts.; I-IV, Necef 1375-1376) ve Tehẕîbü'l-aḥkâm (I-II, Tahran 1316-1318; I-X, Necef 1377-1382; Beyrut 1401/1981) adlı eserleri Sünnî dünyasında Kütüb-i Sitte'nin sahip olduğu önemi taşır ve Kütüb-i Erbaʿa olarak anılır. Bunlara Feyz-i Kâşânî'nin el-Vâfî (I-II, Tahran 1310-1314; I-III, Tahran 1322-1324; Kum 1404/1984), Hür el-Âmilî'nin Vesâʾilü'ş-Şîʿa (I-III, Tahran 1269-1271, 1283-1288, 1313-1314, 1323-1324; Tebriz 1313; I-IX, Tahran 1389 ve bu neşrin yirmi cilt halinde ofset baskısı Beyrut 1412/1991), M. Takī el-Meclisî'nin Biḥârü'l-envâr (I-CX, Tahran 1376-1394; Beyrut 1403/1983) ve M. Takī Nurî'nin Müstedrekü'l-Vesâʾil'ini de (I-III, Tahran 1318-1321) eklemek gerekir.

Genellikle metodolojide meydana gelen önemli değişiklik ve gelişmelere bağlı olarak sekiz dönem halinde ele alınan Ca'feri fıkhının (DİA, VII, 5-6) tedvîni, imamlar döneminden sonra gelen ikinci dönemde (873-941) fıkhın fürûu ile ilgili hadis ve haberlerin hadis mecmualarından ayrılmasıyla başlamıştır. Bu dönemin sonlarında yetişen İbn Ebû Ukayl el-Hazzâ'nm (ö. 369/979) el-Müstemsek bi-ḥabli Âli'r-resûl ve İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî'nin (ö. 381/991) Tehẕîbü'ş-Şîʿa li-aḥkâmi'ş-Şerîʿa'sı ilk fıkıh kaynaklarından olup sonraki eserlerde bunlara atıflarda bulunulmaktadır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, IV, 510-511; XVII, 280; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, s. 40).

IV. (X.) yüzyılın sonlarına kadar hâkim olan hadis ve rivayet ağırlıklı (ahbârî) fıkıh anlayışı, V. (XI.) yüzyıldan itibaren yerini Kur'an ve sahih sünnetten sonra akıl ve içtihada yer veren usûlî fıkıh anlayışına terketmiştir. "Kelâmcılar dönemi" denilen bu devrin üç önemli siması ve eserleri şunlardır: Şeyh Müfîd, el-Muḳniʿa (Tahran 1274, 1276, 1377); Şerif el-Murtazâ, el-İntiṣâr (Tahran 1276, 1315; Necef 1392); Ebü's-Salâh el-Halebî, el-Kâfî fi'l-fıḳh (Kum 1404). Bunların hemen ardından bir döneme adını veren Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), Sünnî fıkhından faydalanarak ve ondan iktibaslarda bulunarak Ca'ferî fıkhını sistem ve muhteva bakımından ahbâr*dan bağımsız hale getirdi ve el-Mebsûṭ ile (I-VII, Tahran 1387-1393) yüzyıllarca en önemli metin olarak rağbet gören

en-Nihâye'yi (Tahran 1276, 1342; Beyrut 1390, 1400) kaleme aldı. Ayrıca hocası Şeyh Müfîd'in el-Muḳniʿa'sını da Tehẕîbü'l-aḥkâm adıyla şerhetti (yk. bk). Muhakkik el-Hillî (ö. 676/1277), ahbârî ve usûlî metotlarını belli ölçüler çerçevesinde uzlaştıran Tûsî'nin eserlerini sistemleştirdi, Şerâʾiʿu'l-İslâm'ı ve bu eserini ihtisar ederek el-Muḫtaṣârü'n-Nâfiʿi yazdı ve en-Nihâye'yi Nüketü'n-Nihâye (Tahran 1276) adıyla şerhetti. Farsça, Urduca, Sanskritçe ve Fransızca'ya çevrilen Şerâʾiʿu'l-İslâm fî mesâʾili'l-ḥelâl ve'l-ḥaram birçok defa basılmış (Tahran 1267, 1271; Tebriz 1275, 1278; Kalküta 1255; I-II, Beyrut 1930; I-IV, Necef 1389/1969; Beyrut 1403/1983) ve üzerinde 100'ü aşkın şerh ve hâşiye yazılmıştır (Âgā Büzürg, XIII, 47-50; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, s. 89-100). Bunlardan Hasan b. Muhammed en-Necefî'nin Cevâhirü'l-kelâm'ı önemlidir (I-XLIII, Necef 1377-1399). el-Muḫtaṣârü'n-Nâfiʿin de (Hind 1267; Tahran 1329; Kahire 1376; Necef 1384) çeşitli Farsça tercümeleri ve otuzun üzerinde şerh ve hâşiyesi vardır (a.g.e., s. 100-104). Tûsî'nin yazdıklarını sistemleştirmeye, onun Sünnî fıkhından aldıklarını Şiî fıkıh prensipleriyle kaynaştırmaya ve eksiklerini tamamlamaya çalışan Hillî'nin talebesi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) Muḫtelefuş-Şîʿa (Tahran 1323-1324; Kum 1403), Teẕkîretü'l-fuḳahâʾ (Tahran 1272), Ḳavâʿidü'l-aḥkâm (Tahran 1272, 1315, 1329, 1387-1389), İrşâdü'l-ezhân (Tahran 1272; Kum 1403), Tahrîrü'l-ahkâm (Tahran 1314) ve Mün-tehe'l-matlâb (Tebriz 1316, 1333) adlı eserleri kaleme aldı. Bunlardan İrşâdü'l-eẕhân ve Ḳavâʿidü'l-aḥkâm'ın her biri üzerine kırkı aşkın şerh yazılmıştır (Âgā Büzürg, I, 510-512; XVII, 176-177; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, s. 110-116, 122-127).

Sünnî fıkhından alıntılar yapmadan Caʻferî fıkhını tedvîne çalışan Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384) bu alanda yeni bir çığır açmış olup el-Ḳavâʿid ve'l-fevâʾid (Tahran 1308; Necef 1399), el-Lümʿatü'd-Dımaşḳıyye (Tahran 1381) ve el-Elfiyye'yi (Tahran 1271, 1308, 1312; Beyrut 1403) kaleme almıştır. Bunlardan el-Lümʿnın on beş ve el-Elfiyye'nin otuzu aşkın şerhi yapılmış olup ilkine Şehîd-i Sânî'nin (ö. 966/1558) er-Ravżatü'l-behiyye (I-II, Tebriz 1270, 1274, 1276, 1303; Tahran 1273, 1276, 1302), diğerine de el-Maḳāṣıdü'l-aliyye (Tahran 1314) adlarıyla yaptığı şerhler zikredilmelidir. er-Ravżatü'l-behiyye üzerine seksen kadar şerh ve haşiye yazılmış olup (a.g.e., s. 184-194) Şehîd-i Sânî'nin Şerâʾiʿu'l-İslâm'a yaptığı Mesâlikü'l-efhâm adlı şerh de birçok defa basılmıştır (meselâ bk. I-II, Tahran 126'l-1268, 1273, 1282, 1285, 1310-1312; Tebriz 1267, 1285).

Şehîd-i Evvel döneminin ardından gelen, Ca'ferîliğin devletin resmî mezhebi haline geldiği Safevîler döneminde bazı büyük şahsiyetler eliyle fıkıh alanında önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Bunlardan Ali b. Hüseyin el-Kerekî (ö. 940/ 1533) Ca'ferî fıkhının delillendirilip temellendirilmesinde büyük başarı sağlamış ve Câmiʿu'l-maḳāṣıd (Tahran 1272, 1278), Taʿlîḳu'l-İrşâd ve Fevâʾidü'ş-Şerâʾiʿi kaleme almıştır (son iki eserin yazmaları için bk. a.g.e., s. 166-168). Bunlardan ilki Ḳavâʿidü'l-aḥkâm'ın, diğerleri de İrşâdü'l-ez̠hân ve Şerâʾiʿu'l-İslâm'ın şerhleridir. Bu dönemin ikinci önemli şahsiyeti, usûlî metodunu cesaretle destekleyip geliştiren ve şahsî ictihadlarda bulunan Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî'dir (ö. 993/1585). Erdebîlî İrşâdü'l-ez̠hân'ı Mecmaʿu'l-fâʾide ve'l-burhân adıyla şerhetmiş (Tahran

1274; Kum 1403), ayrıca Zübdetü'l-beyân'ı yazmıştır (Tahran 1368, 1386). Onun yolunda gidenlerden Muhammed Bakır es-Sebzevârî de İrşâdü'l-ez̠hân'ı Z̠aḫîretü'l-meʿâd adıyla şerhetmiş (Tahran 1273-1274) ve Kifâyetü'l-aḥkâm'ı telif etmiştir (Tahran 1269). Bu dönemin üçüncü önemli şahsiyeti Muhammed Emîn elEsterâbâdî (ö. 1036/1626) olup şer'î delil olarak aklî istidlale karşı çıkan ve bütün hadislerin sahih olduğunu, fıkhın bunlara dayanması gerektiğini ileri süren ahbârî ekolü onun eliyle yeniden canlanmıştır. Esterâbâdî'yi takip edenlerden Feyz-i Kâşânî, üzerine yirmi beş kadar şerh yazılan (a.g.e., s. 245-249) Mefâtîḥu'ş-Şerâʾiʿi (Kum 1404), Bahrânî el-Ḥadâʾiḳu'n-nâḍire (I-VI, Tebriz 1315-1318; I-X, Necef 1377-1381) ve Hür el-Âmilî Bidâyetü'l-hidâye (Tahran 1270, 1318, 1325; Leknev 1311) adlı eserleri kaleme almışlardır.

Ahbârî ekolünün 150 yıllık hâkimiyetini önemli ölçüde zayıflatarak usûlî fıkha yeniden canlılık kazandıran Muhammed Bakır el-Bihbehânî (ö. 1206/1791) Mefâtîḥu'ş-şerâʾiʿi Meṣâbîḥu'ż-żalâm adıyla şerhetti (yazmaları için bk. a.g.e., s. 300-301). Onun takipçileri Bahrülulûm-i Tabâtabâî el-Meṣâbîḥ'i (bk. a.g.e., s. 310), Kâşifülgıtâ Keşfü'l-ġıṭâʾı (Tahran 1271), Ahmed en-Nerâkî Müstenedü'ş-Şîʿa (I-II, Tahran 1273-1274, 1325-1326) ve Menâhicü'l-aḥkâm'ı (Tahran 1260), Hasan b. Muhammed en-Necefî de Şerâʾiʿu'l-İslâm'ın şerhi Cevâhirü'l-kelâm'ı (I-XLIII, Necef 1377-1399) yazdı.

Ca‘ferî fıkhının bugüne kadar gelen son döneminde Şeyh Murtazâ el-Ensârî (ö. 1281/1864), fıkıh ve usulünü bir bütün halinde ele alıp mezcederek yeni bir çığır açmış, fıkıhla ilgili el-Mekâsib'i üzerine (Tahran 1280, 1286, 1299, 1300, 1305, 1326; Tebriz 1212, 1325; I-V, Necef 1392-1394) otuz civarında şerh ve haşiye kaleme alınmıştır (DİA, XI, 254). Onun yolunda gidenlerden Muhammed Kâzım eş-Şerîf et-Tabâtabâî'nin el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā (I-III, Sayda 1340-1344; Tahran 1371, 1373; Bağdat 1330; Bombay 1339; Kum 1369; I-III, Necef 1339-1344); Ebü'l-Hasan el-İsfahânî'nin Vesîletü'n-necat (Necef 1355, 1359, 1364, 1375) ve Muhsin Hakîm et-Tabâtabâî'nin Müstemsekü'l-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā (I-VIII, Necef 1368-1372; I-XII, Necef 1376-1378; I-XIV, Beyrut, ts.) adlı eserleri de bu son dönemin belli başlı kaynaklarını teşkil eder.

Diğer Mezhepler. Hz. Hüseyin'in torunu olup Zeydiyye mezhebine adını veren Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) el-Mecmûʿ (Mecmûʿu'l-fıḳh) adlı eseri (nşr. E. Griffini, Milano 1919), aynı zamanda bugüne ulaşmış en eski fıkıh kitabı olarak kabul edilmektedir. Hüseyin b. Ahmed el-Haymî es-Seyyâgî (ö. 1221/1806) bu eseri er-Ravżü'n-naḍîr şerḥu Mecmûʿi'l-fıḳhi'l-kebîr adıyla şerhetmiştir (I-IV, Kahire 1350). Bu mezhepte önemli bir el kitabı, Hasan b. Muhammed en-Nahvî'nin (ö. 791/1389) et-Tez̠kiretü'l-fâẖire fî fıḳhi'l-ʿitreti'ṭ-ṭâhire adlı eseridir (Brockelmann, GAL, II, 237; Suppl., II, 243). Mehdî-Lidînillâh'ın (ö. 840/1437) büyük ölçüde bu esere dayanarak kaleme aldığı el-Ezhâr fî hḳhi'l-eʾimmeti'l-eṭhâr'ı (Beyrut 1973, 1975 [nşr. Sâdık Mûsâ]) daha sonra büyük rağbet görmüş ve bu mezhebin temel kitabı haline gelmiştir. Müellifin el-Ġays̱ü'l-midrârü'l-müfettiḥ li-kemâʾimi'l-Ezhâr adlı şerhi (a.g.e., II, 239; Suppl., II, 244) İbn Miftâh tarafından el-Münttezeʿu'l-muẖtar mine'l-Ġays̱i'l-midrâr adıyla ihtisar edilmiştir (I-IV, Kahire 1328-1332). el-Ezhâr'ı Şevkânî es-Seylü'l-cerrârü'l-mütedeffiḳ ʿalâ ḥadâʾiḳil-Ezhâr (I-II, Kahire 1971; I-IV, nşr. Mahmûd İbrahim Zâyid, Beyrut 1405/1985), Ahmed b. Kāsım el-Ansî et-Tâcü'l-müz̠heb li-aḥkâmi'l-mez̠heb (I-IV, Kahire 1938-1947, 1961) adıyla şerhetmişlerdir. Mehdî-Lidînillâh'ın el-Baḥrü'z-zeẖẖâr adlı eseri de (I-V, Kahire 1366-1368/1947-1949; San'a 1409/1988) Zeydiyye mezhebi yanında ashap, tâbiîn, Ehl-i beyt ve diğer fukahanın görüşlerine yer veren önemli bir kaynaktır.

İsmâiliyye Şîası'nın temel fıkıh kitabı Kâdî Nu'mân (ö. 363/974) tarafından kaleme alınan Deʿâʾimü'l-İslâm'dır (I-II, nşr. Âsaf Ali Asgar Feyzi, Kahire

1951-1961, 1389/1969). Kadî Nu'mân bundan daha muhtasar olarak el-İḳtiṣâr adlı bir eser de kaleme almıştır (nşr. Vahîd Mirza, Dımaşk 1957).

Zâhiriyye mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) birçok eser yazdığı kaydedilmekle birlikte bunların hiçbiri günümüze ulaşmamış, fıkhî görüşleri öğrencileri tarafından nakledilmiştir. Bu mezhebin görüşlerini toplayan en önemli eser İbn Hazm'ın (ö. 456/ 1064) el-Muḥallâ'sıdır (I-XI, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1347-1352; I-XI, nşr. M. Halîl Herrâs, Kahire, ts.; I-XII, nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî, Beyrut 1988). Bu eserde İbn Hazm'a ait fıkhî görüşler, Muhammed el-Muntasır el-Kettânî tarafından özet halinde ve ansiklopedik bir tarzda Mevsûʿatü taḳrîbi fıḳhı İbn Ḥazm eẓ-Ẓâhirî adıyla düzenlenmiş (I-III, Kahire 1413/1993, son cilt hadis ve râvi indeksidir) ve el-Muḥallâ'nın ilk neşrinde bu görüşlerin geçtiği yerler gösterilmiştir.

Hâricîler'in bir kolu olan İbâzıyye mezhebinin temel fıkıh kitaplarından biri Âmir b. Ali eş-Şemmâhî'nin (ö. 792/1389-90) Kitâbü'l-Îżâḥ'ıdır (I-IV, Nâlut/Libya 1391/1971). Kuzey Afrika İbâzîleri yanında Uman ve Zengibar İbâzîleri de bu esere büyük önem verirler. Cezayir'in güneyindeki Vâdî Mizâb'da İbâzîler'in lideri olan Abdülazîz es-Semînî'nin (ö. 1223/1808) daha önceki İbâzî eserlerine dayanarak kaleme aldığı Kitâbü'n-Nîl ve şifâʾü'l-ʿalîl'i (I-II, Kahire 1305) özellikle Cezayir İbâzîleri'nin ana kaynağını teşkil eder. Ettafeyyiş bu eseri Şerḥu Kitabi'n-Nîl adıyla şerhetmiştir (I-X, Kahire 1305-1343; I-XVII, Beyrut 1393/ 1973; Maskat 1986).

Bütün fıkıh konularının belli bir sistematik içinde yer aldığı bu genel kitaplar yanında belli konulara dair müstakil eserler de kaleme alınmış ve bazı dallarda zengin bir literatür oluşmuştur. Aynı zamanda fıkıh ilminin bir ölçüde bağımsızlaşan alt dallarını meydana getiren bu özel konulardan kamu yönetimi ve hukuku "el-ahkâmü's-sultâniyye" ve "siyâset-i şer'iyye", muhakeme hukuku "edebü'l-kādî", küllî kaideler ve benzer meseleler arasındaki ortak ve farklı hükümler "el-eşbâh ve'n-nezâir" ve "furûk", miras hukuku "ferâiz", çeşitli dinî ve hukukî sorularla ilgili cevaplar "fetva", mezhepler arası mukayeseli hukuk "ilm-i hilâf", daha çok günlük hayatta karşılaşılan güçlükler sebebiyle dinî emir ve yasaklara uymayanların bu fiilleri şekil bakımından hukuka uygun bir işlemi vasıta

kılarak yapmaları “hiyel”, genel olarak belediye ve zabıta hizmetleri “hisbe”, devletler hukuku “siyer”, hukukî belgeler “şürût ve sicillât” başlığı altında incelenmiş, bu konulardaki eserler çok defa aynı adı taşımakla birlikte bazan farklı adlarla kaleme alınanlar da olmuştur. Kamu maliyesine dair bazı eserler “Kitâbü’l-Harâc” ve “Kitâbü’l-Emvâl” başlıklarını taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Bennâ el-Bağdâdî, el-Muḳniʿ fî şerḥi Muḫtaṣari’l-Ḫıraḳī (nşr. Abdülazîz Süleyman el-Baîmî), Riyad 1414/1993, nâşirin mukaddimesi, I, 64-79; Nevevî, Tehẕîb, I/l, s. 3; Taşköprizâde, Miftâḥus-saʿâde, II, 262-285; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 489-493, 625-627, 929-930; II, 1280-1286, 1612-1613, 1873-1876, 1912-1913, 2002-

2004, 2008-2009; Serkîs, Muʿcem, I, 156, 247, 509, 565-566, 780, 966, 1109, 1121; II, 1172, 1416-1417, 1643, 1814-1815, 1820; Brockelmann, GAL, I, 459-515, 542-544; II, 237, 239, 341, 636-640; Suppl., I, 538, 636-718, 752-754; II, 97, 243, 244, 427-428, 447, 948-979; Muhammed Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kahire 1366/1947, s. 178-224; a.mlf., eş-Şâfiʿî Kahire 1948, s. 149-186; a.mlf.. Mâlik, Kahire 1952, s. 175-204; a.mlf., Aḥmed b. Ḥanbel, Kahire 1367/1947, s. 192-197; a.mlf., el-İmâm Zeyd, Kahire 1378/1959, s. 228-275; es-Serahsî Armağanı, Ankara 1965; Sezgin, GAS, I, 393-586; Hânbâbâ Muşâr, Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-yi ʿArabî, Tahran 1344 hş., tür.yer.; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1974, s. 96-106, 133-140, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., “Ca‘feriyye”, DİA, VII, 5-6, 9; a.mlf., “Ahmed b. Hanbel”, a.e., II, 80-81; Yusuf Ziya Kavakçı, Suriye-Roma Kodu ve İslâm Hukuku (Macmū al-Fıkh Sistemaüğiyle), Ankara 1975, s. 67; Âgā Büzürg-i Tahram, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Necef-Tahran 1355-98, I-XXV, tür.yer.; Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî fî târîḫi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Medine 1396, I-II, tür.yer.; N. P. Aghnides, An Introduction to Mohammedan Law and A Bibliography, Lahore 1981, s. 177-194; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü’l-fıḳhi’l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 12-21, 53-189; Abdülkādir Bedrân, el-Medḫâl ilâ meẕhebi’I -İmâm Aḥmed

b. Ḥanbel, Beyrut 1405/1985, s. 424-444; Ali el-Fâzıl el-Kâinî en-Necefî, Muʿemü müʾellifi'ş-Şîʿa, Kum 1405, tür.yer.; Habeşî, Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Sayda - Beyrut 1408/1988, s. 189-285; Miklos Muranyi, Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur, Wiesbaden 1984; a.mlf., Dirâsât ft meṣâdiri'l-fıḳhi'l-Mâlikî (trc. Saîd Buhayrî v.dğr.), Beyrut 1409/1988; M. Takî Dânişpejûh, Fihristvâre-i Fıḳh-ı Hezâr u Çehâr-ṣad Ṣâle-i İslâmî der Zebân-ı Fârsî, Tahran 1367 hş./1989; Hüseyin Müderrisi Tabâtabâî, Muḳaddimeî ber fıḳhi'ş-Şiʿa (trc. M. Âsaf Fikret), Meşhed 1368 hş./1990; Abdullah b. Ali es-Sübey'î, ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî esmâʾi kütübi mez̲hebi Aḥmed, Beyrut 1410/1990; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990; a.mlf., "Büveytî", DİA, VI, 500; a.mlf., "Ensârî, Şeyh Murtaza", a.e., XI, 254; N. Calder, Studies in Early Müslim Jurisprudence, Oxford 1993; W. Madelung, "The Sources of Ismaili Law", JNES, XXXV (1976), s. 29-40; Etienne Renaud, "Élements de bibliographie sur le Zaydisme", IBLA, XLIII/ 146 (1980), s. 309-321; Kasım Kufralı, "Gazzâlî", İA, IV, 759; F. Krenkow, "Sahnûn", a.e., X, 68-69; Moh. Ben Cheneb, "Şemmâhî", a.e., XI, 406; a.mlf., "Khalil b. Isḥāk", El2 (İng.), IV, XII, 964; a.mlf., "al-Ḳudūrī", a.e., V, 345; W. Heffening, "Şâfiî", İA, XI, 271; a.mlf., "Şîrâzî", a.e., XI, 564; a.mlf., "al-Muzanī", El2 (İng.), VII, 822; a.mlf. [J. Schacht], "Hanafiyya", a.e., III, 163; J. Schacht, "Ibn ʿÂṣım", a.e., III, 721; H. Fleisch, "Ibn Ḥâdjib", a.e., III, 781; H. Laoust, "Ḥanābila", a.e., III, 158-162; a.mlf., "Khallāl", a.e., IV, 989-990; a.mlf., "Khirakī", a.e., V, 10; P. Nwiya, "Kalwadhānī", a.e., IV, 513; N. Cottart, "Mālikiyya", a.e., VI, 278-279; H. R. Idris, "Ibn Abī Zayd al-Ḳayrawānī", a.e., III, 695; M. Süveysî, "Abdülazîz es-Semînî", DİA, I, 194; M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", a.e., II, 78-79; A. Saim Kılavuz, "Bâcûrî", a.e., IV, 416; Cengiz Kallek, "el-Bahrü'z-zehhâr", a.e., IV, 518; a.mlf., "Bidâyetü'l-müctehid", a.e., VI, 133-134; a.mlf., "Cündî", a.e., VIII, 117; a.mlf., "Esed b. Furât", a.e., XI, 366; Halit Ünal, "Bedâiu's-sanâî", a.e., V, 294; İbrahim Kâfî Dönmez, "el-Beyân ve't-tahsîl", a.e., VI, 29-30; Abdülazîm ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", a.e., VIII, 144; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", a.e., X, 134-135; Muhsin Koçak, "Ebû Şücâ el-İsfahânî", a.e., X, 235.

Ahmet Özel

b) Modern Dönem.

XIX. ve özellikle de XX. yüzyılda İslâm dünyasının Batı ile olan yakın temasının siyasetten eğitime, ekonomiden hukuka, milletlerarası ilişkilerden bilgi üretim ve iletişim imkân ve teknolojisine kadar çeşitli alanlarda görülen zihnî ve yapısal köklü değişimin bir sonucu da İslâmî ilimlerin, bu arada fıkıh ilminin yeni bir anlayış ve metotla ele alınması ihtiyacını gündeme getirmesi olmuş, netice itibariyle bu yeni dönemde gerek şekil ve sistematik, gerekse muhteva açısından farklı ve zengin bir fıkıh literatürü ortaya çıkmıştır. Şüphesiz Batı hukukunun İslâm ülkelerindeki kanunlaştırmalara ve adlî teşkilâta, ayrıca hukuk eğitim ve anlayışına olan derin etkisinin de bu ülkelerdeki geleneksel fıkıh kültürünün ve literatürün yeni bir şekil ve anlatımla ele alınıp ifade edilmesi ihtiyacının duyulmasında önemli payı olmuştur. Bu ihtiyaç başlangıçta, Batı ülkeleri kanunlarının İslâm ülkeleri tarafından aceleci ve biraz da ölçüsüz bir şekilde iktibas edilmesine ve Batı hukukunun baskın etkisine karşı müslüman hukukçuların dindarlık ve milliyetçilik duygularına dayalı bir reaksiyonu ve öze dönüş özlemi olarak görülebilirse de ileriki dönemlerde İslâmlaşma yönündeki güçlü kamuoyunun etkili olmaya başlaması, İslâm hukuku eğitiminin ve araştırmalarının yaygınlaşması, İslâm hukukuna dayalı çeşitli uygulama ve kurumsallaşma örneklerinin artması sonucu literatürün de belirli bir ilmî olgunluğa, tutarlı ve uzlaşmacı bir çizgiye ulaştığı söylenebilir.

Bir karşılaştırma yapmak gerekirse klasik dönem fıkıh literatüründe belli bir sistematik şekil ve sıra içinde fürû-i fıkhın bütün konularını kapsamayı amaçlayan eserler çoğunlukta iken ve konular da meseleci (kazüistik) bir metotla ele alınmışken modern dönemde bu amaç ve metot hemen hemen tamamen terkedilmiş, bunun yerine klasik literatürde yer alan fıkhî hükümlerden, yaklaşım tarzından ve fer’î meselelere getirilen çözüm örneklerinden hareketle İslâm hukukçularının bir alandaki genel ilke ve doktriner görüşleri ortaya konmaya çalışılmış, böylece hukukun alt bilim dallarında İslâm hukukunun genel ve nazarî hükümlerini inceleyen, bunu klasik literatürden örneklendiren çalışmalar yaygınlık kazanmıştır. Modern dönem literatüründe klasik eserlerdeki sistematik yapı, hatta alt bilim dalı

adlandırmaları terkedilerek fıkhın konuları İslâm anayasa hukuku, İslâm iktisadı, muâmelât hukuku, ahvâl-i şahsiyye, İslâm ceza hukuku gibi modern hukuk bilim dallarına ve sistematiğine göre incelenmeye başlanmıştır. Buna ek olarak her bir İslâm ülkesindeki fıkıh literatürünün şekil ve muhteva açısından o ülkede yürürlükte bulunan pozitif hukukun ve bu hukuka kaynak teşkil eden Batı ülkesi hukukunun etkisinde kaldığı da söylenebilir. Öte yandan, yeni dönem fıkıh literatüründe konuların belirli bir fıkıh mezhebine göre değil genelde karşılaştırmalı olarak incelendiği, ancak Şîa fıkhı ile Sünnî fıkhı arasında bir mukayeseden çok Sünnî fıkıh ekolleri ve müstakil müctehidier arasında karşılaştırmaya veya Batı hukukuyla mukayeseye ağırlık verildiği, eserlerde müelliflerin ilmî dirayetiyle de bağlantılı olarak mezheplerin ve müctehidlerin görüşleri arasında tercih ve tenkitlere de yer verildiği görülmektedir. Modern literatürün böyle bir eklektik karakter taşımasında, şüphesiz ki son yüzyılda ictihad hareketinin yeniden canlanmasının ve her araştırmanın bir nevi ictihad faaliyeti hüviyetini taşımasının rolü olduğu kadar, fıkıh mezheplerinin ibadetler ve ahvâl-i şahsiyye alanında kalan ferdî bir tercih olarak görülüp hukukun diğer alanlarında mezhepler arası bir kanunlaştırmaya gitme ihtiyaç ve uygulamasının ağırlık kazanması da etkili olmuştur.

Müslüman hukukçuların kaleme aldığı modern fıkıh literatürünün çoğunda Batı hukukuyla mukayeseye yer verilmekle birlikte, bunların önemli bir kısmında doktriner ve ilmî mânada, tarihî ve sosyokültürel bağlantıları da göz önünde bulunduran bir mukayeseden ziyade bütünüyle savunmacı bir yaklaşımın ve alternatif bir hukuk sistemi üretme çabasının hâkim olduğu, bunun da söz konusu eserlerden yararlanmayı menfi yönde etkilediği dikkati çekmektedir. Ayrıca bu eserlerde konular ele alınırken Kur’an ve Sünnet’e dayalı hukukî hükümlerle asırlar boyu bu öz etrafında oluşan hukuk kültürünün birbirinden

dikkatli bir şekilde tefrik edilmediği de görülmektedir.

Klasik dönemin aksine, XX. yüzyıl fıkıh literatürünün oluşumunda müslüman hukukçuların yanı sıra Batılı ilim adamlarının ve hukukçuların da önemli bir katkısı olmuştur. C. Snouck-Hurgronje, Th. William - Jan Juynboll, Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, J. N. D. Anderson, N. James Coulson, Emile Tyan gibi bir önceki kuşak Batılı müellifler İslâm

hukukunun tarihî gelişimi, yapısı ve genel hükümleri hakkında tenkitçi ve yanlı bir tutumla da olsa yeterince bilgi verdikleri için olmalı, çağımızda İslâm hukukuyla ilgilenen Batılı yazar ve araştırmacılar İslâm hukukunun bu yönünden ziyade asırlar boyunca ve hâlihazırda İslâm ülkelerinde görülen hukukî düşünce ve uygulama farklılıkları üzerinde durmakta, İslâm hukukunun mesele ve konularını daha çok sosyopolitik ve milletlerarası ilişkiler bağlamında ele almaktadırlar.

XX. yüzyılda İslâm ülkelerindeki siyasî gelişmeler, İslâm'a dayalı sistem arayışının, kanunlaştırma ve yapılanma temayülünün giderek güç kazanması, hem bu ülkelerde hem de Batı'da farklı saik ve amaçlarla da olsa İslâm hukukunu ilgi odağı haline getirmiştir. Öte yandan bilgi birikim ve iletişiminin farklı bir önem ve boyut kazandığı, milletlerarası bilgi ve kültür alışveriş ve rekabetinin hızlandığı çağımızda gerek Batı'da gerekse İslâm ülkelerinde üniversitelerin, çeşitli ilmî kuruluş ve araştırma merkezlerinin sayısının hızla artması, İslâm hukuku eğitim, öğretim, araştırma ve tanıtımını konu alan ilmî faaliyet ve yayımların sayısında da önemli bir artışa zemin hazırlamıştır. Bu gelişmeler sonucunda İslâm hukukunun teori ve pratiğiyle ilgili olarak yapılan doktora tezleri ve diğer akademik araştırmalar ve yayın faaliyeti, modern dönemdeki İslâm hukuk literatürünün nitelik ve nicelik yönüyle bir hayli zenginleşmesinin de temel sebeplerinden birini teşkil etmektedir. Buna ilâve olarak, modern dönemdeki fıkıh literatürünün zenginleşmesinde kitap formunda yayımlanan ilmî araştırmalar kadar üniversitelerin ve çeşitli araştırma merkezlerinin süreli yayınlarında, dergi, armağan ve yıllıklarda neşredilen ilmî makalelerin, ansiklopedi maddelerinin ve ilmî toplantı tebliğ ve müzakere metinlerinin de önemli bir payı bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle İslâm ülkelerindeki ilâhiyat, hukuk (şeriat) ve iktisat fakültelerinin, İslâm ve Batı ülkelerindeki İslâm, şarkiyat, Ortadoğu ve mukayeseli hukuk araştırma enstitü ve merkezlerinin süreli yayınlarının ayrı bir önem taşıdığını kaydetmek gerekir. Bu son grupta yer alan literatürden Mecelletü'1-mecmaʿi'l-fıḳhi'1-İslâmî (Cidde 1986-), el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyye (Kuveyt 1983 -), Mevsûʿatü'l-fıḳhi'l-İslâmî (Meusûʿatü Cemâl ʿAbdinnâṣır) (Kahire 1966 -), The American Journal of Comparative Law (Berkeley 1952 -), Arabica (Leiden 1927-), Arab Law Quarterly (London 1986 -), Arab Studies Quarterly (Belmont 1979 -), Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London 1917-),

Islamic and Comparative Law Ouarterly (New Delhi 1931 -), Islamic Studies (Islamâbâd 1962 -), Der Islam (Berlin 1910 -), Journal of Islamic and Comparative Law (Zaria [Nijerya] 196’l-), Journal of the American Oriental Society (Michigan 1842 -), Journal of Near Eastern Studies (Chicago 1884 -), Journal of the Indian Law Institute (New Delhi 1958 -), Journal of Malaysian and Comparative Law (Kuala Lumpur 1974 -), Revue des Etudes Islamique (Paris 1927-) örnek olarakˁ sayılabilir.

İslâm hukukuyla ilgili araştırma ve yayımlarda XX. yüzyılda şekil ve muhteva bakımından görülen bu değişim ve özelliklere bağlı olarak modern dönem fürû-i fıkıh literatürüne, hukukun alt bilim dallarına göre yapılabilecek bir adlandırma ve ayrım içinde sadece kitap formundaki yayımlardan şu örnekler verilebilir (burada sadece kitap formundaki literatürden örnekler verildiğinden İslâm hukukunun alt dallarına ve konularına ait literatür için -makale ve ansiklopedi maddeleri de dahil-ilgili maddelere bakılabilir; ayrıca usûl-i fıkha ait genel bir literatür için bk. USÛL-i FIKIH).

İslâm Hukuku (Genel). Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd (el-Medḫalü’l-fıḳhiyyü’l-ˁâm) (I-III, Dımaşk 1967-1968); Abdülkerîm Zeydân, el-Medḫal li-dirâseti’ş-şerîˁati’l-İslâmiyye (Beyrut 1982); Muhammed Mustafa eş-Şelebî, el-Medḫal fi’t-taˁrîf bi’l-fıḳhi’l-İslâmî (Beyrut 1985) ve el-Fıḳhü’l-İslâmî beyne’l-mis̱âliyye ve’l-vâḳıˁiyye (Beyrut 1982); Abdurrahman el-Cezîrî, el-Fıḳh ˁale’l-meẕâhibi’l-erbaˁa (I-V, Kahire 1392/1972); Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh (I-VIII, Dımaşk 1984-1985); Mahmûd Şeltût, el-İslâm ˁaḳīde ve şerîˁa (Kahire 1959); Muhammed Sellâm Medkûr, el-Medḫal li’1-fıḳhi’l-İslâmî (Kahire 1960); Seyyid Sâbık, Fıḳhü’s-sünne (I-III, Kahire, ts.); Yûsuf el-Kardâvî, el-Medḫal li-dirâseti’ş-şerîˁati’l- İslâmiyye (Kahire 1992); Muhammed Cevâd Mağniyye, Fıḳhü’l-İmâm Caˁfer eṣ-Ṣâdıḳ (I-VI, Beyrut 1965); Hâşim Ma’rûf el-Hasenî, el-Mebâdiʾü’l-ˁâmme li’l-fıḳhi’l-Caˁferî (Bağdad 1964); Nizâmeddin Abdülhamîd, Mefhûmü’l-fıḳhi’l-İslâmî (Beyrut 1984); Ahmed eş-Şerebâsî, Yesʾelûneke fi’d-dîn ve’l-hayât (I-VII, Beyrut 1980); Ignaz Goldziher, Vorlesungen über den Islam (Heidelberg 1910; Fr. trc. La Dogme et la loi de l’Islam, Paris 1920; İng. trc. Introduction to Islamic Theology and Law, Princeton 1981); Th. William - Jan Juynboll, Handbuch des Islamischen Gesetzes (Leiden-Leipzig 1910);

D. Santillana, Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita (I, Roma 1926, II, Roma 1938); J. Lopez Ortiz, Derecho musulman (Barcelona-Buenos Aires 1932); L. Milliot, Introduction á l'étude du droit musulman (Paris 1953); Georges - H. Bousquet, Le Droit musulman (Paris 1963); Charles Raymond, Le Droit musulman (Paris 1974); Y. Linant de Bellefonds, Traité de droit musulman comparé (I-II, Paris 1965); Majid Khadduri, The Islamic Conception of Justice (Baltimore 1984); Asaf A. A. Fyzee, Introduction to the Study of Muhammadan Law (London 1931) ve Outlines of Muhammadan Law (Oxford 1949); C. Snouck-Hurgronje, Verspedie Geschriften (Bonn-Leipzig 1923); Selected Works of C. Snouck Hurgronje (Leiden 1957); Adeleke Dirisu Ajijola, Introduction to Islamic Law (Karachi 1981); Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law (Oxford 1964); Marcel Morand, L'Interdiction en droit musulman (Algiers 1901); R. Roberts, The Social Laws of the Qorân (London 1952); Z. C. Valiani, Introduction to Muslim Laws (Karachi 1990); Abdur Rahman Doi, Shari'ah the Islamic Law (London 1984); N. B. A. Baillie, A Digest of Moohummudan Law (London 1887); H. Modarresi Tabātabāi, An Introduction to Shi'i Law (London 1984); Syed Ameer Ali, Mohammedan Law (I-II, New Delhi 1986); Duncan B. MacDonald, Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory (New York 1903); S. Dinshah Fardunji Mulla, Principles of Mohammedan Law (Lahore 1987); Edwin B. Firmage - Bernard G. Weiss -

John W. Welch (ed.), Religion and Law Biblical Judaic and Islamic Perspectives (Eisenbravns 1990); Etan Kohlberg, Belief and Law in Imāmī Shi'ism (Norfolk 1991); Abul Fadl Ezzati, An Introduction to Shi'i Islamic Law and Jurisprudence (Lahore 1976); A. Colomer, Droit musulman (I, Rabat 1963, II, Rabat 1968); Chafic Chehata, Etudes de droit musulman (Paris 1971) ve Précis de droit musulman (Paris 1970); Ö. Nasuhi Bilmen, Hukūk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhıyye Kāmûsu (I-VI, İstanbul 1949-1952, I-VIII, İstanbul 1985); Sabri Şakir Ansay, Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku (Ankara 1958); Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku (I-III, İstanbul 1986-1987).

İslâm Hukuk Tarihi. Ali Hasen Abdülkādir, Naẕra ʿ âmme fî târiẖi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Kahire 1965); Muhammed el-Hudarî, Târiẖu't-teşrîʿ i'l-İslâmî (Kahire 1961); Muhammed b. Hasan el-Hacvî, el-Fikrü's-sâmî fî târîẖi'l-

fıḳhi'l-İslâmî (I-II, Medine 1396/1976); Muhammed Yûsuf Mûsâ, Târîḫu'l-fıḳhi'l-İslâmî (I-III, Kahire 1966); Bedrân Ebü'l-Ayneyn Bedrân, Târîḫu'l-fıḳhi'l-İslâmî ve naẓariyyetü'l-milkiyye ve'l-ʿuḳūd (Beyrut, ts.); Abdülazîz Şerefeddin, Târîḫu't-teşrîʿi'l-İslâmî (Bingazi 1989); Mahmûd Şihâbî, Edvâr-ı Fıḳh (Tahran 1951); D. S. Margolioth, The Early Development of Mohammedanism (London 1914); Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford 1959); N. J. Coulson, A History of Islamic Law (Edinburg 1964); P. Crone, Roman Provincial and Islamic Law (Cambridge 1987); H. Vandevelde, Cours d'histoire du droit musulman et des institutions musulmanes (Algiers 1983); Majid Khadduri - Herbert J. Liebesny (ed.), Origin and Development of Islamic Law (New York 1984); Bekir Ahmed, Histoire de l'école malékite en orient jusqu'á la fin de moyen âge (Tunus 1962); Yusuf Ziya Kavakçı, Suriye-Roma Kodu ve İslâm Hukuku (Ankara 1975); Ali Şafak, İslâm Hukukunun Tedvini (Erzurum 1977); Osman Keskioğlu, Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku (Ankara 1980); Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi (İstanbul 1989).

Aile Hukuku, Ahvâl-i Şahsiyye ve Miras. Abdülkerîm Zeydân, el-Mufaṣṣal fî aḥkâmi'l-merʾe (I-XI, Beyrut 1993); Muhammed Ebû Zehre, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye (Kahire 1950) ve ʿAḳdü'z-zevâc ve âs̱âruh (Kahire 1971); Abdurrahman Tâc, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kahire 1955); Zekiyyüddin Şa'bân, el-Aḥkâmü'ş-şerʿiyye fi'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye (Beyrut 1978); Ahmed Âbid el-Kubeysî, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye fi'l-fıḳh ve'l-ḳażâʾ ve'l-ḳānûn (Bağdad 1975); Muhammed Zeyd el-İbyânî, Şerḥu'l-Aḥkâmi'ş-şerʿiyye (Bağdat, ts.); M. Yûsuf Mûsâ, Aḥkâmü'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye (Kahire 1958); Abdurrahman es-Sâbûnî, Medâ ḥürriyeti'z-zevceyn fi'ṭ-ṭalâḳ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (I-II, Beyrut 1983); Muhammed Mustafa Şelebî, Aḥkâmü'l-mevârîs̱ (Beyrut 1978) ve Aḥkâmü'l-üsre fi'l-İslâm (Beyrut 1977); Mustafa es-Sibâî, el-Merʾe beyne'l-fıḳh ve'l-ḳānûn (Haleb 1962); Ali el-Hafîf, Aḥkâmü'l-vaṣiyye (Kahire 1962); Subhî Mahmesânî, el-Mebâdiʾü'ş-şerʿiyye ve'l-ḳānûniyye (Beyrut 1981); Bedrân Ebü'l-Ayneyn Bedrân, Ḥuḳūḳu'l-evlâd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (İskenderiye 1987); Abdülazîz Âmir, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye (Kahire 1961); Nezîh Hammâd, Naẓariyyetü'l-vilâye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Dımaşk-Beyrut 1994); Muhammed Yûsuf el-Muhammedi, Aḥkâmü'n-neseb fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Katar 1994); W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia (London 1903);

Gertrude H. Stern, Marriage in Early Islam (London 1939); A. R. I. Doi, Women in Shariah (London 1989); J. L. Esposito, Women in Muslim Family Law (Syracuse University Press 1982); K. Hodkinson, Müslim Family Law: A Source Book (London-Canberra 1984); Jamal J. Nasır, The Islamic Law of Personal Status (London 1990); D. Pearl, A Textbook on Muslim Personal Law (London 1987); Muhammed Mustafa Khan, Islamic Law of Inheritance (New Delhi 1989); M. Iqbal Sıddıqı, The Family Laws of Islam (Lahore 1984); Hamid Khan, Islamic Law of Inheritance (Lahor 1980); Abdulaziz Mohammed Zaid, The Islamic Law of Bequest (London 1986); Almaric Rumsey, Mohammadan Law of Inheritance and Rights and Relations Affecting It (London 1880); C. H. Withers Payne, The Mahommedan Law of Inheritance According to the School of Shafii (Singapore 1932); Noel J. Coulson, Succession in the Müslim Family (Cambridge 1971); Syed Ameer Ali, The Legal Position of Women in Islam (London 1912); Ali Shaukat, Marriage and Divorce in Islam (Bombay 1987); T. M. Estevez Brasa, Derecho civil musulman precedido du una introduction al advenimento del islam (Buenos Aires 1981); C. Mallat - J. Connors (ed.), Islamic Family Law (London 1990); K. N. Ahmad, Muslim Law of Divorce (New Delhi 1984); Mahmud Esad, Kitâb-ı Nikâh ve Talâk (Dersaadet 1326-1328); Ali Himmet Berki, İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal (Ankara 1954); Halil Cin, İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme (Ankara 1974) ve Eski Hukukumuzda Boşanma (Ankara 1976); M. Âkif Aydın, İslâm - Osmanlı Aile Hukuku (İstanbul 1985); Hamza Aktan, Mukayeseli İslâm Miras Hukuku (İstanbul 1991); Hayreddin Karaman, İslâm’da Kadın ve Aile (İstanbul 1993); Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi (Ankara 1988); Hamdi Döndüren, Delilleriyle İslâm Hukuku (Konya 1977); Celal Erbay, İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi (Baku 1995).

Muamelât Hukuku (Borçlar, Eşya, Arazi). Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî (I-IV, Kahire 1954-1960); Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿuḳūd fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye (Beyrut 1948); Muhammed Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü’l-ʿaḳd (Kahire 1939); Ali el-Hafîf, el-Milkiyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye (Beyrut 1990), eḍ-Ḍamân fi’l-fıḳhi’l-İslâmî (Kahire 1971) ve el-Ḥaḳ ve’ẕ-ẕimme ve teʾs̱îrü’l-mevt fîhimâ (Kahire 1957); M. Yûsuf Mûsâ, el-Emvâl ve naẓariyyetü’l-ʿaḳd (Kahire 1952); M. Emîn ed-Darîr, el-Ġarar

ve es̱eruhû fi'l-ʿuḳūd fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Beyrut 1990); M. Ali Bahrülulûm, ʿUyûbü'l-irâde fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kahire 1980); Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾü'r-nżâ fi'l-ʿuḳūd (Beyrut 1985); Fahrî Ebû Safiyye, el-İkrâh fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Medine 1986); Muhammed b. Ali es-Semîh, Mülkiyyetü'l-arż fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Riyad 1983); Muhammed Hasan Ebû Yahyâ, Niẓâmü'l-arâżî fî ṣadri'd-devletil-İslâmiyye (Amman 1988); Muhammed Ahmed Sirâc, Ḍamanü'l-ʿudvân fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Beyrut 1993); Abdülazîz Ebû Gānime, eż-Żarûre fi'l-muʿâmelât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Kahire 1988); Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, Naẓariyyetü'l-ʿaḳd fi'l-fıḳhi'l-Caʿferî (Beyrut, ts.); Abdülazîz İzzet el-Hayyât, eş-Şerikât fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (I-II, Beyrut 1984); Fethî ed-Dirînî, el-Ḥaḳ ve medâ sulṭânü'd-devle fî taḳyîdih (Beyrut 1984) ve Naẓariyyetü't-teʿassüf fî istîʿmâli'l-ḥaḳ (Beyrut 1981); Vehbe ez-Zühaylî, Naẓariyyetü'ḍ-ḍaman (Dımaşk

1982); Abdurrahman M. Abdülkādir, el-Vasîṭ fî ʿaḳdi'l-icâre fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Kahire 1993) ve Temellükü'l-arażî bi'l-iḳṭâʿ (Kahire 1993); Muhammed b. Râşid el-Osmân, Beyʿu'l-ʿıḳār ve'ṣ-ṣimâr fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Beyrut 1994); Nâdire M. Sâlim, ʿAḳdü'l-ʿamel beyne'ş-serîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûni'l-vażʿî (Kahire 1994); Hamdi Receb A. Hasan, eş-Şüfʿa ve âs̱âruhâ fil-fıḳhi'l-İslâmî (Kahire 1991); Şeref Ali eş-Şerîf, el-İcâretü'l-vâride ʿalâ ʿameli'l-insân (Cidde 1980); Abdülkādir Muhammed Kahtân, es-Sükûtü'l-muʿabbir ʿani'l-irâde ve es̱eruhû fi't-taṣarrufât (Kahire 1991); Chafik Chehate, Essai d'une théorie générale de l'obligation en droit musulman (Kahire 1936) ve Théorie générale de l'obligation en droit musulman hanéfite (Paris 1969); M. Muslehuddin, The Concept of Civil Liability in islam and the Law of Tort (Lahore 1982); M. Ziaul Haque, Landlord and Peasant in Early Islam (Islamabad 1984); Emile Tyan, Le Système de la responsabilité delictuelle en droit musulman (Beyrut 1926); Daniel Saurin, La Propriété dans le droit musulman (Paris 1906); S. E. Rayner, The Theory of Conbacts in Islamic Law (London 1991); H. Shimizu, Philosophy of the Islamic Law of Contract (Niigata 1989); M. Hakim Said, The Employer and the Employee in Islamic Concept (Pakistan 1972); Ali Şafak, İslâm Arazi Hukuku ve Tatbikatı (İstanbul 1977); Fahri Demir, İslâm Hukukunda Mülkiyet ve Servet Dağılımı (Ankara 1981); Fahrettin Atar, İslâm İcra ve İflas Hukuku (İstanbul 1990); Osman Şekerci, İslâm Şirketler Hukuku (İstanbul 1981); Abdülkâdir Şener, İslâm Hukukunda Hibe (Ankara 1984); Hamdi Döndüren, İslâm Hukukuna Göre

Alım-Satımda Kâr Hadleri (Balıkesir 1984); Alışverişte Vâde Farkı ve Kâr Haddi (İstanbul 1987); Mukayeseli Hukuk ve Uygulama Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri (İstanbul 1990).

Ceza Hukuku. Zeyd b. Abdülkerîm, el-ʿAfv ʿani'l- ʿuḳūbe fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Riyad 1990); Abdüsselâm M. eş-Şerîf, el-Mebâdiʾü'ş-şerʿiyye fî aḥkâmi'l-ʿuḳūbât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Beyrut 1986); Abdülgaffâr İbrâhim Sâlih, el-Ḳıṣâṣ fi'n-nefs fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kahire 1989); İvaz Ahmed İdrîs, ed-Diye beyne'l-ʿuḳūbe ve't-taʿvîz (Beyrut 1986); Muhammed Ebû Zehre, el-Cerîme ve'l-ʿuḳūbe fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (I-II, Kahire 1974); Ahmed Fethî Behnesî, Naẓariyyât fi'l-fıḳhi'l-cinâʾiyyi'l-İslâmî (Kahire 1969), el-ʿUḳūbe fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Kahire 1983), Medḫalü'l-fıḳhi'l-cinâʾiyyi'l-İslâmî (Kahire 1983), el-Mesʾûliyyetü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Kahire 1969) ve el-Mevsûʿatü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (I-IV, Beyrut 1991); Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî (Kahire 1977); Abdülhâliḳ en-Nevâvî, et-Teşrîʿu'l-cinâʾî fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûni'l-vażʿî (Beyrut 1974); Muhammed Selîm el-Avvâ, Fî Uṣûli'n-niẓami'l-cinâʾiyyi'l-İslâmî (Kahire 1983); Abdülazîz Âmir, et-Taʿzîr fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kahire 1957); Mahmûd Şeltût, el-Ḳıṣâṣ (Kahire 1946); Ali Sâdık Ebû Heyf, ed-Diye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kahire 1932); Yûsuf Kāsım, Naẓariyyetü'ż-żarûre fi'l-fıḳhi'l-cinâʾiyyi'l-İslâmî ve'l-ḳānûni'l-cinâʾiyyi'l-vażʿî (Kahire 1981); Gays Mahmûd el-Fâhirî, el-İştirâkü'l-cinâʾî fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Bingazi 1993); Ebü'l-Meâtî Hafız Ebü'l-Fütûh, en-Niẓâmü'l-ʿiḳābiyyü'l-İslâmî (Kahire 1976); Uriel Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law (Oxford 1973); L. Bercher, Les Délits et les peines de droit commun prévus par le Coran (Paris 1926); R. Arevalo, Derecho Penal Islamico (Tangiers 1939); M. Cherif Bassiouni (ed.), The Islamic Criminal Justice System (London 1982); N. S. A. Sanad, The Theory of Crime and Criminal Responsibility in Islamic Law: Shari'a (Chicago 1991); M. Wali Ullah, Muslim Jurisprudence and the Quranic Law of Crimes (Lahore 1982); A. Ibrahim Pacha, De la responsabilité pénale en droit islamique d'après la doctrine hanéfite (Paris 1944); Muhammed Sharif, Crimes and Punishment in Islam (Lahore 1972); Muhammad Iqbal Sıddıqı, The Penal Law of Islam (Lahore 1979); M. Muslehuddin, Crime and the Islamic Doctrine of Preventive Measures (Islamabad 1985); Ali Şafak, İslâm Ceza Hukuku (Erzurum 1978); Cevat Akşit, İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları (İstanbul 1976).

Anayasa-İdare Hukuku. Abdülhamîd Mütevelli, Mebâdîʿü niẓâmi'l-ḥükm fi'l-İslâm (İskenderiye, ts.); Fethî Abdülkerîm, ed-Devle ve's-siyâde fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Kahire 1977); Fethî ed-Düreynî, H̱aṣâʾiṣü't-teşrîʿi'l-İslâmî fi's-siyâse ve'l-ḥükm (Beyrut 1987); Muhammed Fârûk Nebhân, Niẓâmü'l-ḥükm fi'l-İslâm (Beyrut 1988); Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Fıḳhü'l-ẖilâfe ve teṭavvuruhâ (Kahire 1989); Ali Abdürrâzık, el-İslâm ve uṣûlü'l-ḥükm (Beyrut, ts.); Muhammed Bahît, Ḥaḳīḳatü'l-İslâm ve uṣûlü'l-ḥükm (Kahire 1344); M. Yûsuf Mûsâ, Niẓâmü'l-ḥükm fi'l-İslâm (Kahire, ts.); Muhammed Ziyâeddin er-Reyyis, en-Naẓariyyetü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye (Kahire 1979); Abdülvehhâb Hallâf, es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye (Kahire 1977); Zâfir el-Kāsımî, Niẓâmü'l-ḥükm fi'ş-şerîʿa ve't-târîẖ (Beyrut 1974); İsmâil el-Bedevî, Velâyetü'l-ʿahd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kahire 1994) ve İẖtiṣâṣâtü's-sulṭati't-tenfîẕiyye fi'd-devleti'l-İslâmiyye ve'n-nüẓumi'd-düstûriyyeti'l-muʿâṣıra (Kahire 1993); Muhammed Re'fet Osman, Riyasetti'd-devle (Kahire 1975); Emile Tyan, Institutions du droit public musulman (I-II, Paris 1954-1956); T. W. Arnold, The Caliphate (London 1965); Kemal A. Faruki, The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice (Karachi 1971); Abdul Hamed Siddiqi, Caliphate and Sultanate (Karachi 1963) ve Theocracy and the Islamic State (Lahore 1981); K. S. Lampton, State and Government in Medieval Islam (New York 1985); Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought (London 1982); E. I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam (Cambridge 1958); M. Zafrullah Khan, Islam and Human Rights (Tilford 1988); Daniel C. Dennett, Conversion and the Poll Tax in Early Islam (Cambridge 1950); Samuel M. Zwemer, The Law of Apostasy in Islam (London 1924); Muhammad Asad, The Principles of State and Government in Islam (Berkeley 1961); C. Mallat (ed.). Mam and Public Law (London 1993); S. A. Arjomand, Authority and Political Culture in Shi'ism (New York 1988); F. Hassan, The Concept of State and Law in Islam (Lanham 1981); L. Massignon, La Crise de l'autorité religieuse et le califat en Islam (Paris 1925); W. Montgomery Watt, Islamic Political Thought (Edinburgh 1968); S. D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions (Leiden 1966); Salih Tuğ, İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri (İstanbul 1969); Vecdi Akyüz, Hilafetin Saltanata Dönüşmesi (İstanbul 1991).

Devletler Hukuku. Zâfır el-Kāsimî, el-Cihâd ve'l-ḥuḳūḳu'd-devliyyetü'l-

ʿâmme fi’l-İslâm (Beyrut 1982); Kâmil Selâme ed-Daks, el-ʿAlâḳātü’d-devliyye fi’l-İslâm (Cidde 1976); Abdülkerîm Zeydân, Aḥkâmü’ẕ-ẕimmiyyîn ve’l-müsteʾmenîn fî dâri’l-İslâm (Bağdad 1982);

Muhammed Abdullah Dirâz, Dirâsât İslâmiyye fi’l-ʿalâḳāti’l-ictimâʿiyye ve’d-devliyye (Kuveyt 1973); Vehbe ez-Zühaylî, Âs̱ârü’l-ḥarb fi’l-fıḳhi’l-İslâmî (Dımaşk 1965); Abdüllatîf Âmir, Aḥkâmü’l-esrâ ve’s-sebâyâ fi’l-ḥurûbi’l-İslâmiyye (Kahire 1986); Abdülhâlik en-Nevâvî, el-ʿAlâḳātü’d-devliyye ve’n-nüẓumü’l-ḳażâʾiyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye (Beyrut 1974); Ali Mansûr, eş-Şerîʿatü’l-İslâmiyye ve’l-ḳānûnü’d-devliyyü’l-ʿâm (Kahire 1971); İsmâil Lutfî Fatânî, İḫtilâfü’d-dâreyn ve es̱eruhû fî aḳkâmi’l-münâkeḥât ve’l-muʿâmelât (Kahire 1990); Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye (Beyrut 1983); Hâlid Reşîd el-Cemîlî, Aḥkâmü’l-aḥlâf ve’l-muʿâhedât (Bağdad 1987); Ali b. Nüfey el-Ulyânî, Ehemmiyyetü’l-cihâd fî neşri’d-daʿveti’l-Îslâmiyye (Riyad 1405/1985); Majid Khadduri, The Islamic Law of Nations (Baltimore 1966) ve War and Peace in the Law of Islam (Baltimore 1955); Nagib Armanagi, Les prindpes islamiques et les rapports internationaux en temps de paix et de guerre (Paris 1929); Muhammad Hamidullah, Document sur la diplomatie musulmane à l’èpoque du Prophète et des khalifes orthodoxes (Paris 1935); Antoine Fattal, La Statut lègal des non-musulmans en pays d’Islam (Beyrouth 1958); Julius Hatschek, Der Musta’min (Berlin 1920); Hans Kruse, Islamische Völkerrechtslehre (Göttingen 1953); A. H. Abu Sulayman, The Islamic Theory of International Relations (Herndon 1987); J. Kelsay - J. T. Johnson (ed.), Just war and Jihad (New York 1991); A. A. An-na’im, Toward and Islamic Reformation: Civil Liberties Human Rights and International Law (Syracuse 1990); Alfred Morabia, Le Gihad dans l’Islam médiéval (Paris 1993); Seif el-Wady Romahi, Studies in International Law and Diplomatic Practice with Introduction to Islamic Law (Tokyo 1980); Ahmet Reşit Turnagil, İslâmiyet ve Milletler Hukuku (İstanbul 1977); Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı (İstanbul 1982).

Adliye Teşkilâtı ve Yargılama Hukuku. Muhammed b. Maʻcûz, Vesâʾilü’l-is̱bât ü’l-fıḳhi’l-İslâmî (Dârübeyzâ 1984); Ah-med Abdülmün’im el-Behî, Min ṭuruḳi’l-is̱bât fi’ş-şerîʿa ve’l-ḳānûn (Kahire 1965); Muhammed Zeyd el-İbyânî, Mebâḥis̱ fi’l-murâfeʿâti’ş-şerʿiyye (Kahire 1913); Ahmed

İbrahim, Ṭuruḳu’l-is̱bâti’ş-şerʿiyye (Kahire 1939); Ali Karrâa, el-Uṣûlü’l-ḳażâʾiyye fi’l-mürâfeʿâti’ş-şerʿiyye (Kahire 1921); Ahmed ed-Dâûr, Aḥkâmü’l-beyyinât (Dımaşk 1965); Muhammed Mustafa ez-Zühaylî, Vesâʾilü’l-is̱bât fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye (Dımaşk-Beyrut 1982); Hilâlî Abdullah Ahmed, en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme li’l-is̱bât fi’l-mevâddi’l-cinâʾiyye (Kahire 1987); M. Ahmed Dav et-Terhûnî, Ḥucciyyetü’l-ḳaraʾin fi’l-is̱bâti’l-cinâʾî (Bingazi 1993); Muhammed Abdurrahman el-Bekr, es-Sulṭatü’l-każaʾiyye ve şaḫṣiyyetü’l-ḳāḍî (Kahire 1988); Abdülfettâh Mahmûd İdrîs, el-Ḳaẓâʾ bi’l-eymân ve’n-nüḳūl (Kahire 1993); Emile Tyan, Histoire de l’organisation judiciaire en pays d’Islâm (I-II, Paris 1938-1943); Ghulam M. Azad, Judicial System of Islam (Islamabad 1987); J. S. Nielsen, Secular Justice in an Islamic State (Leiden 1989); Haim Gerber, State Society and Law in Islam (State University of New York 1994); Fahrettin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ortaya Çıkışı ve İşleyişi (Ankara 1979); Yusuf Ziya Kavakçı, Hisbe Teşkilâtı (Ankara 1975); Abdülaziz Bayındır, İslâm Muhakeme Hukuku (İstanbul 1980).

İktisat ve Malî Hukuk. Yûsuf el-Kardâvî, Fıḳhü’z-zekât (I-II, Beyrut 1981); Ahmed el-Husarî, es-Siyâsetü’l-iḳtiṣâdiyye ve’n-nüẓumü’l-mâliyye fi’l-fiḳhi’l-İslâmî (Beyrut 1986); Muhammed Ziyâeddin er-Reyyis, el-Ḫarâc ve’n-nüẓumü’l-mâliyye lid-devleti1-Îslâmiyye (Kahire 1977); Abdülhâlik en-Nevâvî, en-Niẓâmü’l-mâlî fi’l-İslâm (Kahire 1971); Ali Abdürresûl, el-Mebâdiʾü’l-iḳtiṣâdiyye fi’l-İslâm (Mısır, ts.); Behî el-Hûlî, es̱-S̱erve fî ẓılli’l-İslâm (Kahire 1971); Mustafa Abdullah Hemşerî, el-Aʿmâlü’l-maṣrifiyye ve’l-İslâm (Kahire 1973); Muhammed Akram Khan, Issues in Islamic Economics (Lahore 1983); Sami Ahmed Hamûd, Islamic Banking (London 1985); S. Taouti, Vers un système bancaire conforme à la charia islamique (Algiers 1986); M. N. Sıddıqı, Banking Without Interest (Leicester 1983), Insurance in an Islamic Economy (Leicester 1985) ve Partnership and Profit Sharing in Islamic Law (Leicester 1985); N. P. Aghnides, Mohammedan Theories of Finance (New York 1916); Frede Lokkegaard, Islamic Taxation in the Classical Period (Copenhagen 1950); Mohammad Muslehuddin, Banking and Islamic Law (Karachi 1974) ve Insurance and Islamic Law (Lahore-Dacca 1969); H. M. Tabatabai, Kharaj in Islamic Law (Essex-London 1983); M. A. S. Sıddıqı, Early Development of Zekat Law and Ijtihad (Karachi 1983); B. Johansen, The Islamic Law on Land Tax and Rent (London 1988); C. Mallat (ed.), Islamic Law and

Finance (London 1988); N, A. Saleh, Unlawful Gain and Legitimate Prafit in Islamic Law (Cambridge 1986); Hasanuz Zaman, Economic Functions of an Islamic State ([The Early experience] Karachi 1981); M. Ahmad, Economics of Islam (Lahore 1974); F. de Zayas, The Law and Philosophy of Zakat (Damascus 1960); Salih Tuğ, İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı (Ankara 1963); Yunus Vehbi Yavuz, İslâmda Zekât Müessesesi (İstanbul 1972); Ahmet Tabakoğlu, İslâm İktisadına Giriş (İstanbul 1979) ve İslâm ve Ekonomik Hayat (İstanbul 1987); Celal Yeniçeri, İslâm İktisadının Esasları (İstanbul 1990) ve İslâm'da Devlet Bütçesi (İstanbul 1984); İslâm Ekonomisinde Finansman Meseleleri (İstanbul 1992); İktisadî Kalkınma ve İslâm (İstanbul 1987); Para, Faiz ve İslâm (İstanbul 1987).

İbadetler, Haram ve Helâller. Ahmed M. Assâf, el-Ḥalâl ve'l-ḥarâm fi'l-İslâm (Beyrut 1986); Abdullah b. Abdurrahman el-Câsir, el-Aḥkâm li-ḥacci beytillâhi'l-ḥaram (Riyad 1992); Şa'bân M. İsmâil, el-ʿİbâde fi'l-İslâm (Kahire 1980); Yûsuf el-Kardâvî, el-Ḥalâl ve'l-ḥarâm fi'l-İslâm (Kahire 1380/ 1960) ve el-ʿİbâde fi'l-İslâm (Kahire 1985); Abdülhalîm Mahmûd, el-ʿİbâde aḥkâm ve esrâr (Beyrut 1980); Kâmil Mûsâ, Aḥkâmü'l-ʿibâdât (Beyrut 1992); Abdülvehhâb Abdüsselâm Tavîle, Fıḳhü'ṭ-ṭahâre (Kahire 1986); Bedrân Ebü'l-Ayneyn Bedrân, el-ʿİbâdâtü'l-İslâmiyye (İskenderiye 1985); Abdülfettâh Mahmûd İdrîs, Ḥükmü't-tedavi bi'l-muḥarremât (Kahire 1993); Abdülmecîd Mahmûd Salâhîn, Aḥkâmü'n-necâsât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Cidde 1991); Muhammed Abdülazîz Amr, el-Libâs ve'z-zîne fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Beyrut 1985); Riaz Hussain, Halal and Haram in Islam (Lahore 1991); Franz Rosenthal, Gambling in Islam (Leiden 1975); Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük İslâm İlmihali (İstanbul 1947-1948); Hayreddin Karaman, Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar (İstanbul 1979) ve İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri (I-II, İstanbul 1978-1982, 1988); Süleyman Ateş, Yeni İslâm İlmihali (Ankara 1979); Vecdi Akyüz, Mukayeseli İbadetler İlmihali (I-IV, İstanbul

1995); İslâm'da Kılık-Kıyafet ve Örtünme (İstanbul 1987).

Uygulama ve Kanunlaştırma. Muhammed Kadri Paşa, Mürşidü'l-ḥayran ilâ maʿrifeti aḥvâli'l-insân (Dımaşk 1981) ve el-Aḥkâmü'ş-şerʿiyye fi'l-aḥvâliş-şaḫṣiyye (Kahire, ts.); Abüssettâr Âdem, eş-Şerîʿatü'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûnü'l-medeniyyü'l-Mıṣrî (Kahire 1969); Mahmûd Âtıf el-Bennâ,

Niẓâmü’z-zekât ve’ḍ-ḍarâʾib fi’l-memleketi’l-ʿArabiyyeti’s-Suʿûdiyye (Riyad 1983); Subhî Mahmesânî, el-Evḍaʿu’t-teşrîʿiyye fi’d-düveli’l-ʿArabiyye mâżîhâ ve ḥâżıruhâ (Beyrut 1972); Norman Anderson - Noel d. Coulson, Islamic Law in Contemporary Cultural Change (Lahore 1979); Norman Anderson, Islamic Law in Africa (London 1954), Islamic Law in the Modern World (New York 1959), Family Law in Asia and Africa (New York 1967), Law Reform in the Müslim World (London 1976) ve Islam in the Modern World (Leicester 1990); C. A. Hooper, The Civil Law of Palestine and Trans-Jordan (Jerusalem 1933), M. Khadduri - H. J. Liebesny (ed.), Law in the Middle East (Washington 1955); Abul Husain, The History of Development of Müslim Law in British India (Calcutta 1934); G. H. Bousquet, Du droit musulman et de son application effective dans le monde (Algiers 1949) ve Précis de droit musulman phncipalement malékite et algérien (I-Il, Algiers 1959-1960); Aziz Ahmad, Islamic Law in Theory and Practice (Lahore 1956); Babu Ram Verna, Mohammedan Law in India and Pakistan (Allahâbâd 1959); Erwin Rosenthal, Islam in the Modern National State (Cambridge 1965); S. Vesey - E. Fitzgerald, Muhammadan Law (London 1931); M. Morand, Études de droit musulman et de droit coutumier berbère (Algiers 1931); James Piscatori - George S. Harris (ed.), Law Personalities and Politics of the Middle East (Washington 1987); Amin Ahsan Islahı, Islamic Law Concept and Codification (Translated by S. A. Rauf, Lahore 1979); H. A. R. Gibb, Modern Trends in Islam (Chicago 1947); S. D. Goitein - A. Ben Shemesh, Muslim Law in Israel (Jerusalem 1957); Abu A’la Maudoodi, The Islamic Law and its Introduction in Pakistan (Karachi 1955); Aharon Layish, Women and Islamic Law in a Non-Muslim State (New York 1975); Robert H. Eisenman, Islamic Law in Palestine and Israel (Leiden 1978): Asaf A. A. Fyzee, The Importance of Muhammadan Law in the Modern World (Ahmedâbâd 1965), Cases in the Muhammadan Law in India and Pakistan (Oxford 1956) ve The Reform of Müslim Personal Law in India (Bombay 1971); C. Ramesh Ghosh, Constitutional Developments in the Islamic World (Calcutta 1941); Ahmad Ibrahim, Islamic Law in Malaya (Singapore 1965); Tahir Mahmood, Family Law Reform in the Muslim World (Bombay 1972), The Muslim Law of India (Allahabad 1980) ve Personal Law in Islamic Countries (Delhi 1983); S. M. Amin, Islamic Law and its Implications for the Modern World (Glasgow 1989), Islamic Law in the Contemporary World (Glasgow 1985), Middle East Legal Systems (Glasgow 1985) ve Law and Justice in

Contemporary Yemen (Glasgow 1987); R. Hasan Gilani, The Reconstruction of Legal Thought in Islam (Lahore, ts.); A. Mohamad el-Sheikh, The Applicability of Islamic Penal Law (Qısas and diyah) in the Sudan (Philadelphia 1986); L. Rosen, The Anthropology of Justice Law as a Culture in Islamic Society (Cambridge 1989); M. B. Hooker, Islamic Law in South-East Asia (Oxford 1984); Shahla Haeri, Law of Desire Temporary Marhage in Iran (London 1989); Aziz al-Azmeh (ed.), Islamic Law Social and Historical Contexts (London-New York 1988); Daisy Hilse Dwyer (ed.), Law and Islam in the Middle East (New York 1990); Allan Christelow, Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria (Princeton 1985); Ann Elizabeth Mayer (ed.), Property Social Structure and Law in the Modern Middle East (Albany 1985); Jamal J. Nasir, The Status of Women Under Islamic Law and Under Modern Islamic Legislation (London 1990); Mohamed Farouk Rateb, Civil Rights in the Light of Islamic Legislation (Cairo 1988); John Donohue - John Esposito (ed.), Islam in Transition: Muslim Perspectives (Oxford 1982); Ebü'l-Ulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa (İstanbul 1946); Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle (İstanbul 1973).

BİBLİYOGRAFYA

G. Pfanmüller, Hanbuch der Islam-Literatur, Berlin-Leipzig 1923, s. 235-255; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, s. 215-285; O. Spies - E. Pritsch, Klassisches Islamisches Recht, Leiden 1964, s. 220-343; N. P. Aghnides. An Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography, Lahore 1969, s. 157-196; Arab Culture and Society in Change (nşr. Center for Study of the Modern Arab World, Saint Joseph's University), Beirut 1973, s. 221-239; G. Meiseles, Reference Literature to Arabic Studies, Tel-Aviv 1978; C. L. Geddes, Guide to Reference Books for Islamic Studies, Denver 1985, s. 133-140; Hayreddin Karaman. İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, s. 314-384; S. R. Silverburg, Middle East Bibliography, London 1992, tür.yer.; Mahammed Haroo, Muslims of India, Delhi 1992, s. 15-29, 64-77; L. al-Zwaini - R Peters, A Bibliography of Islamic Law 1980-1993, Leiden 1994; Index Islamicus 1905-1994; W. B.

Stein, “Bibliography of Mohammedan Law”, Law Library Journal, XLIII, Chicago 1950, s. 16-21; John Makdisi, “Islamic Law Bibliography”, a.e., LXXVIII [1986], s. 103-189; Zafarul Islam, “A Bibliography on Islamic Law in English”, MWBR, XI/1 (1990), s. 62-69; XI/2 (1991), s. 61-77; XI/3 (1991), s. 59-76; Ahmet Yaman. “İslam Hukuk Literatürünün Ortaya Çıkışı, Gelişmesi ve 1980 Sonrası İçin İslam Kamu Hukuku Edebiyatına İlişkin Arapça Bir Bibliyografya Denemesi”, Diyanet Dergisi, XXXI/3, Ankara 1995, s. 107-128.

Ali Bardakoğlu

FIKRA

(bk. LATİFE).

FINDIK ALTINI

III. Ahmed zamanında basılan altın para.

Fındıklı, fındıkıyye adlarıyla da bilinen fındık altını, III. Ahmed'in tahta çıktığı (1703) yıllarda kalpazanlar tarafından etrafı kırpılarak ve ayarı eksiltilerek piyasaya

sürülen şerifî altının yerine bastırılmıştır. 1128 (1716) yılında "cedîd zer-i İslâmbol" adıyla darbedilen yeni altın para da halk arasında "İstanbul altını" veya "zencirli" diye anılmaktaydı. Bunların Mısır'da basılanlarının tarihleri üzerine "sene" kelimesi de eklenmişti. Zamanla kenarlarına çepeçevre konulan nokta veya habbeler fındığa benzetildiği için bu altınlara fındık altını denmeye başlandı. Bunlar 23 ayar ve 1 dirhem (3,4575 gr.) ağırlığında olup İstanbul'da bir ara "Mısır zencirlisi" adıyla anıldılarsa da fındık veya fındıklı tabiri giderek yaygınlık kazanmıştır. Hatta I. Mahmud (1730-1754) ve III. Osman (1754-1757) zamanlarında kesilen büyük boydaki altınlar kaçar adetlik ise ona göre "bir buçuk fındık", "çifte fındık", "üç fındık" ve "beş fındık" gibi isimler aldılar.

III. Mustafa zamanında (1757-1774) fındık altını daha da yaygınlaştı. Bu sırada kesilmiş olan altınların ağırlık ve ayarı eskisi gibi olup yalnız süsleri Fransız tesiriyle rokoko tarzında idi. Bunlara "Sultan Mustafa altını" da denildi. 1788'de meskûkât rayiçleri belirlenirken fındık altınına 5 kuruş rayiç konuldu. Gerek III. Ahmed döneminde gerekse ondan sonraki zamanlarda kesilen büyük altınların Osmanlı Devleti'nin her yerinde, Afrika ve Hindistan'ın bazı şehirlerinde ziynet olarak büyük değeri vardı. İyi halde korunmuş olanların dirhemi 1 Osmanlı altınına kadar yüksek fiyatlarla satılırdı.

III. Selim zamanında (1789-1807) gümüş meskûkâtın değeri bir kat daha düştüğü için altınların değerinin yükseltilmesi icap etti. Malî sıkıntıyı azaltmak gayesiyle fındık altınlarının ağırlığı korundu ve ayarı da 22'de bırakıldı. IV. Mustafa döneminde (1807-1808) kesilen fındıklar 1 dirhem ve çeyreği de 4 kırattı. II. Mahmud devrinde (1808-1839) altın meskûkâta

yeniden değer konulurken fındık altınının da rayici arttırıldı. 1812 yılında fındık altını 9 kuruş oldu. “Fındık rub‘iyesi” denilen çeyreğinin ise 2,5 kuruş rayici olduğu halde taşrada 3 kuruşa satıldığından 10 para zam yapılarak 110 para (2 kuruş 30 para) değerinde olduğu ilân edildi. 1822’de Osmanlı ve ecnebi altın meskûkâtının tekrar gözden geçirilmesi zurureti ortaya çıktı. Yeni tarife yapılarak fındık altınının 11 kuruştan, çeyreğinin de 3 kuruştan satılmasına karar verildi. II. Mahmud’dan sonra ise fındık altını kesilmesine son verildi.

BİBLİYOGRAFYA

Vâsıf, Târih, II, 143; Şânîzâde, Târih, I, 242; II, 161; IV, 52; Cevdet, Târih, XII, 54; S. Lane-Poole, The Coins of the Turks in the British Museum, London 1883; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, İstanbul 1307, s. 274, 299, 328-329, 333-334, 348, 408-409; Süleyman Sûdi, Usûl-i Meskûkât-ı Osmâniyye ve Ecnebiyye, İstanbul 1311, s. 71-73; Hasan Ferid, Nakd ve İ’tibâr-ı Mâlî, İstanbul 1330, s. 205, 207-209; E. V. Zambaur, “Fındıklı”, İA, IV, 622.

İbrahim Artuk

FINDIKLI CAMİİ

(bk. MOLLA ÇELEBİ KÜLLİYESİ).

FINDIKLILI MEHMED AĞA

(bk. SİLÂHDAR MEHMED AĞA).

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri

(1901-1974)

Son devir sosyologlarından, iktisatçı ve fikir adamı.

Erzurum'a bağlı Tortum'un Çamlıyamaç köyünde doğdu. Babası Halil Fahri Bey, annesi Fatma Zehra Hanım'dır. Çocukluk döneminin Doğu Anadolu'nun göç yıllarına rastlaması ve babasının kadılık görevi sebebiyle öğrenimi sırasında sık sık yer değiştirdi. İlk öğrenimini Erzincan ve Hakkâri'de yaptı; ortaokulu Malatya ve Kayseri'de okudu; 1918'de İstanbul Gelenbevi Lisesi'ni, 1922'de de Posta Telgraf Mektebi Âlîsi'ni bitirdi. Aynı yıl Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'ne girdi; bir yandan felsefe tahsili yaparken bir yandan da Posta Telefon Telgraf (PTT) idaresinde çalıştı. Mezun olduktan sonra Erzurum, Sivas ve Ankara liselerinde felsefe, sosyoloji ve edebiyat öğretmenliği yaptı (1925-1929). 1930'da açılan bir imtihanı kazanarak doktora yapmak üzere Fransa'ya gönderilen Fındıkoğlu, Strasbourg Üniversitesi'nin felsefe bölümünde ikinci lisans öğrenimini tamamladı; bu arada Ziya Gökalp'le ilgili doktora çalışmasını ilerletti. 1934'te Türkiye'ye dönerek İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde felsefe ve ahlâk doçenti olarak göreve başladı. Aynı sene, yaklaşık kırk yıl yayın hayatında kalan İş (daha sonra İş ve Düşünce) dergisini kurdu. Tekrar Strasbourg'a giderek Ziya Gökalp, sa vie et sa sociologie (Paris 1935) başlıklı doktora tezini tamamladı ve ardından Edebiyat Fakültesi'ndeki görevine döndü (1936). Öğrenim yıllarında en çok Mehmed İzzet'in tesirinde kaldı. 1933'te Türkiye'ye gelen Alman profesörleriyle, özellikle Kessler'le yakınlık kurdu ve iş birliği yaptı. Fransa'daki hocalarından bilhassa Halbwachs, Charles Blondel ve Pranides'in düşüncelerinden faydalandı.

Edebiyat Fakültesi'nden ayrılıp aynı üniversitenin İktisat Fakültesi'ne geçen Fındıkoğlu 1942'de sosyoloji profesörü, 1958'de ordinaryüs profesör oldu. 1947-1949 yılları arasında İktisat Fakültesi dekanlığı yaptı; ayrıca İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü ile Gazetecilik Enstitüsü müdürlüklerinde de bulundu. 1972 yılında emekliye ayrılıncaya kadar İstanbul Üniversitesi

İktisat Fakültesi'nde kürsü başkanlığını sürdürdü. 16 Kasım 1974'te İstanbul'da öldü.

Fındıkoğlu, Hilmi Ziya Ülken'le birlikte, Türk sosyolojisinde Ziya Gökalp ve Prens Sabahaddin ile başlatılabilecek zincirin, hocası Mehmed İzzet'ten sonra gelen halkasını oluşturur. Ayrıca hem akademik ve öğretim faaliyetleri, hem de teşkilâtçı çalışmalarıyla Türk folkloru alanındaki araştırmacıların da önde gelen isimlerindendir. Akademik çalışmaları yanında öğretmenliğe başladığı yıllardan itibaren gerek Anadolu gerekse İstanbul gazete ve dergilerinde yayımladığı yüzlerce ilmî ve popüler yazı, halkla ve öğrencileriyle sürekli ve samimi ilişkileri onun dikkate değer özelliklerindendir. Bu arada Marksist felsefeye yöneltti̇ği ciddi tenkitler, öz Türkçecilik aleyhinde yazdığı yazılar, köy enstitülerine karşı açtığı mücadele vb. faaliyetleriyle aktüel meselelerle de yakından ilgilenmiş, bu meselelerde millî bakış açısının oluşması ve genişlemesine katkıda bulunmuştur.

Sosyolojide metot konusuna büyük önem veren Fındıkoğlu, sosyoloji metotlarının genel metot teorisine bağlı olduğunu kabul ettiği için öncelikle "umumi metodoloji"yi görmek gerektiğini düşünmüştür. Bütün metot nazariyelerinin "akılcı", diğer bir ifadeyle "ta'lîlci" (dedüktif, tümdengelimci) ve "tecrübeci" (endüktif, tümevarımcı) şeklinde ikiye ayrıldığını belirten Fındıkoğlu, "eski sosyoloji'nin de metodu olan ilkinin aksine, tümevarıma metotta müşahhastan mücerrede gidildiği için bunun peşin hükümlerden uzak, dolayısıyla en güvenilir metot olduğunu belirtir; ayrıca bilgi üretiminde birinci metodu kullandığı gerekçesiyle Marksist felsefeyi tenkit eder. Bununla birlikte ona göre mücerretle müşahhasın kaynaştırılması da ilmî bir ihtiyaçtır. Tümevarım ilmin vazgeçemeyeceği bir metot olmakla birlikte bunun tümdengelim metoduyla tamamlanması gerekir. Böylece Fındıkoğlu peşin hükümlerden uzak, müşahedeye dayanan çok sebepli bir metodoloji benimsemiştir.

Fındıkoğlu cemiyet ve ferdi bir bütünün parçaları olarak görmüş ve cemiyetin ferde veya ferdin cemiyete tercih edilmemesi gerektiğine inanmıştır. Bundan dolayı, tek tek yaşayan fertlerin anlaşarak bir cemiyet teşkil ettiklerini ileri süren Rousseau'ya ait mukavele teorisini kabul etmez. Çünkü ferdin bulunduğu her yerde içtimaî hayat vardır ve insan sosyal bir

varlıktır.

Müessese ve müesseseleşme fikrini sosyal gelişmenin önemli unsurlarından sayan Ziyaeddin Fahri'ye göre aydın idarecilere ihtiyaç gösteren müesseseleşmede organik gelişme esastır. Fertler ferdiyet düzenine yükselebildikleri ölçüde içtimaî müesseselere şekil verebilirler. Müesseseleşmede ve yenilikçi tavır takınmada kaynağı tahrip etmeden ve topluma yabancılaşmadan hareket edilmelidir. Bu bakımdan "tedvîn sosyolojisi"ne ihtiyaç vardır.

Ziyaeddin Fahri'yi sosyolojide tek bir ekole bağlamak isabetli değildir. Kendisi Gökalp ekolünün körü körüne bir takipçisi olmamıştır. Gökalp'le beraber Le Play ekolünün Türkiye'deki temsilcilerinin fikirlerini incelemiş, yorumlamış ve devrin şartları bakımından önemini ortaya koymuştur. Emile Durkheim ve Le Play okullarından etkilendiği kadar hocası Mehmed İzzet ve Fransız filozofu Frédéric Rauh'tan da etkilenmekle birlikte hiçbir zaman taklit seviyesinde kalmamış, bu düşünürlerin zıt gibi görünen fikirlerini olabildiğince birbirleriyle bağdaştırmaya çalışmış, tenkit etmiş ve onları tamamlamıştır. Bu husus, onun Türkiye'de millî bir sosyoloji akımının ve düşünce geleneğinin kurulmasına yaptığı önemli bir katkıdır. Bu katkıda iki esas birbirini tamamlamaktadır: İş ve düşünce (uygulama ve fikir). Ona göre Prens Sabahaddin ile Gökalp ekolleri bağdaşmayan iki sosyoloji cereyanıdır. Prens Sabahaddin'in benimsediği Batı liberalizminin aşırı ferdiyetçi tutumuna karşı Gökalp'in, özel teşebbüsü Türkiye'de canlandıracak bir eğitici ve yol gösterici devletçilik fikrini benimsediği Fındıkoğlu tarafından çok iyi tesbit edilebilmiştir.

Fındıkoğlu aile sosyolojisi üzerinde de önemle durmuştur. Ona göre tarihî gelişim içinde aile tipleri klan, zadurga, pederşahî; pederşahîliğin zayıfladığı, ferdiyetin ortaya çıktığı, ana tarafının da hesaba katıldığı aile şeklinde bir sırayı takip etmektedir. Diğer taraftan Fındıkoğlu Türk aile hukukunun geçirdiği safhaları da kavmî âdetler devresi (yazısız hukuk), İslâm hukuku devresi, 1917 Aile Kanunu ile başlayan devre ve 1926 tarihli Türk Medenî Kanunu ile başlayan devre şeklinde dört döneme ayırır. Fındıkoğlu, Carle C. Zimmerman'ın benimsediği gibi çekirdek aileyi "yaratıcı aile" olarak adlandırmaktadır. Aile küçüldükçe fertlerin yaratıcılık kabiliyetleri gelişmekte, ferdiyeti geliştirici aile muhiti doğmaktadır. Tarihî

metot üzerinde de önemle duran Fındıkoğlu, sosyal müessese ve olayların tarih biliminin yardımıyla aydınlığa kavuşabileceğini, sosyal realite fikrinin tarihî metotla desteklenmesi gerektiğini belirtmiştir.

Ahlâk problemine de ilgi duyan ve bu konuda eserler veren Fındıkoğlu iyi hareketi tayin eden, yani belli şartlar altında ancak belli davranışların iyi olduğunu düşünmeye sevkeden ve bir tabiat kanunu gibi ele alınması gereken bir "ahlâkiyat"tan bahseder. Ona göre ahlâkî realite, ferdî tefekkür ve tahassüs kabiliyetinden ziyade belli içtimaî alanlarda ve şartlarda aranmalıdır.

Fındıkoğlu "halkiyat" veya "harsiyat" diye adlandırdığı Türk folklor araştırmalarına önemli katkılarda bulunmuştur. Nitekim daha Darülfünun öğrencisi iken bu alana duyduğu ilgisini giderek geliştirmiş, 1927'de Ankara'da lise öğretmenliği sırasında, zamanla güçlü ve uzun ömürlü bir folklor kuruluşu halini alacak olan Türk Halk Bilgisi Derneği'ni kurmuştur. 1928'de Halk Bilgisi Mecmuası ve aynı yıl Halk Bilgisi Toplayıcılarına Rehber adlı kitabını yayımlamış, 1946'da aynı derneğin İstanbul şubesi kurucuları arasında yer almıştır. Folkloru, halka ait her şeyin bilgisini veren geniş bir laboratuvar ve araştırma sahası olarak gören Fındıkoğlu, 1948-1949 ders yılında İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde, çoğunlukla sadece halk müziğine ve danslarına özgü olarak kabul edilen folklorun doğru bir anlayışla iktisat sahasına da yaygınlaştırılması için gayret sarfetmiştir. Fındıkoğlu, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi bünyesinde İktisat Müze ve Arşivi'nin kurulması ve iktisadî folklor malzemelerinin burada toplanmasına öncülük etmiştir. Bu arşiv ve müzenin ortaya koyduğu en önemli eser 1949'da yayımlanan Folklor ve Etnografya Kılavuzu'dur (bu eser, daha önce Halk Bilgisi Toplayıcılarına Rehber [1928] adıyla basılmıştı).

İktisat sosyolojisine ağırlık verdiği yayınlarında Fındıkoğlu, Batı'daki sosyal tabakalaşmanın ve sınıf gerçeğinin Doğu'da ve Türkiye'de farklı bir içtimaî vetîreye sahip olduğuna işaret eder. Sosyalizm tarihine açıklık getirdiği makale ve kitaplarında Marx öncesi sosyalistleri değerlendirir ve daha ziyade getirdikleri "ethik" çözümleri ele aldıktan sonra Marx'ın felsefesi, sosyolojisi ve iktisadî görüşleri üzerinde durur. Marx'ın, diyalektiği komünist toplumla sona erdirmesini tenkit eder ve bunu sosyal

gerçeğin sona erdirilme gayreti olarak görür. Sınıf mücadelesi tezini ve Marksist metodolojinin değişmeyi tek faktöre (maddî-iktisadî) dayandıran görüşünü eleştirir. Sosyal meseleye iyileştirici hiçbir çözüm getirmemeyi prensip olarak kabul eden ve determine sebep-sonuç ilişkilerinin işleyeceğini var sayan bu anlayışa karşı sosyal siyasetçi ve bilhassa üçüncü sektör olarak tanımladığı kooperatifçiliğe ağırlık verir. Hatta yüzlerce kitap, makale ve kitapçığın içinde Kooperasyon Sosyolojisi adlı hacimli eseri önemli bir yer tutar. Kooperatifler, ferdî teşebbüs kabiliyetinin ve güdümlü olmayan uzviyetçi gelişmenin âdeta geniş bir havuzudur.

Marx'ın, Batı Avrupa tarihini belirli bir noktaya kadar doğru yorumladığına ve sosyal realiteyi ortaya koyduğuna işaret eden Fındıkoğlu, onun bütün realitelere dair, farklı zaman ve mekânlara

ve bilhassa geleceğe ait genel sonuçlar öne sürmesini bir nevi "historizm" veya "previzyon" olarak değerlendirir. Ona göre Marx'ın sınıfsız, devletsiz ve istismarsız toplumu "ilmî sosyalizm" adı altında ileri sürmesi ve kendinden önceki sosyalistleri hayalci olarak suçlaması, yaşadığı zamanın sosyal krizindeki şiddet karşısında teessürlerini ifade etmeye çalışan genç bir felsefecinin düşünceleri olarak değerlendirilmelidir.

Ziya Gökalp gibi Fındıkoğlu da milliyetçiliği ve millî şuurun uyanmasını milletlerarası barış ve adaletin en önemli şartı olarak görmüş, kültür milliyetçiliğinin önemi üzerinde durmuştur. Milliyetçilik ve beynelmilelcilik arasındaki ilişkiyi ele alırken Ziya Gökalp gibi Fındıkoğlu da millî şuurdan mahrum milletler arasında gerçek anlamda bir dayanışma kurulamayacağını ifade etmektedir. Ona göre millî kültür farklılıkları ile birlikte bir beynelmilellik terbiyesine ihtiyaç vardır.

Türkçe'nin tabii seyri içinde gelişmesinden yana olan Fındıkoğlu Türk dilini bozucu zorlamalara ısrarla karşı çıkmıştır.

Fındıkoğlu'nun teşkilâtçılığı ve sosyal ilişkileri onun kişiliğinin önemli bir yönünü teşkil eder. Üniversite duvarları dışına çıkarak sosyal gerçeği yoklama ihtiyacı ile tesis ettiği veya ettirdiği kuruluşlar arasında 1927 yılında Ankara'da kurduğu Türk Halk Bilgisi Derneği, İstanbul'da Türkiye Harsî ve İçtimaî Araştırmalar Derneği (1934), İstanbul Muallimler Cemiyeti

(1946), Türk Şarkiyat Derneği (1961), Tortum Kalkınma Derneği (1962), Sakarya Sosyal Araştırma Merkezi (1967) sayılabilir. Türkiye Harsî ve İçtimaî Araştırmalar Derneği'nin yayın organı olarak kendisinin kurduğu (Tütengil, XVI [Şubat 1976], s. 7568) İş, daha sonraki adıyla İş ve Düşünce, yaklaşık kırk yıl süreyle sosyal bilimlerde çalışanlar için âdeta bir laboratuvar olmuştur.

Eserleri. Kitap, makale, araştırma, tebliğ ve broşür şeklinde 3000'in üstünde eseri bulunan Fındıkoğlu yirmiye yakın takma ad kullanmış olup bunlardan Kadıoğlu Ahmet, Ahmet Halil en çok kullandığı isimlerdir. Ölümünden sonra adına çeşitli armağan kitaplar çıkarılmış, dershane ve kütüphanelere adı verilmiştir. Fındıkoğlu'nun kitaplarından bazıları şunlardır: Erzurum Şairleri (İstanbul 1927); Bayburt'lu Zihni (İstanbul 1928); Zora Dağlar Dayanmaz (İstanbul 1934); Ziya Gökalp, sa vie et sa sociologie: Essai sur l'enfluence de la sociologie française en Turquie (Paris 1936); Ahlâk Tecrübesi (İstanbul 1938, F. Rauh'tan tercüme); İçtimaiyata Başlangıç (İstanbul 1938, G. Kessler'den tercüme); Kooperatifçilik (İstanbul 1940, G. Kessler'den tercüme); İbn Haldun (İstanbul 1940, Hilmi Ziya Ülken'le birlikte); Auguste Comte'un Felsefesi (İstanbul 1942, Lévy-Bruhl'den tercüme); Fransız İhtilâli ve Tanzimat (İstanbul 1943); İçtimaiyat Dersleri, Birinci Cilt: İçtimaiyata Giriş (İstanbul 1944); Sosyalizm, Cilt 1, Kitap 1: Eflâtundan Marx'a Kadar (İstanbul 1949); İçtimaiyat, İkinci Cilt: Metodoloji Nazariyeleri (İstanbul 1950); Sosyalizm, Cilt 1, Kitap 2: Kari Marx ve Marxizm (İstanbul 1952); Türkiye'de Kooperatifçilik: Tatbiki Sosyoloji Denemesi (İstanbul 1953); İçtimaiyat, Üçüncü Cilt: Hukuk Sosyolojisi (İstanbul 1958); Le Play Mektebi ve Prens Sabahattin (İstanbul 1962); İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm (İstanbul 1965); Kooperasyon Sosyolojisi (İstanbul 1967); Doğu Kalkınması ve Erzurum Şehirleşmesi ile İlgili Sosyolojik Meseleler (İstanbul 1970); Sosyoloji Doktrin ve Kolları (İstanbul 1971); Karl Marx ve Sistemi (İstanbul 1975).

Fındıkoğlu'nun makalelerinin önemli bir kısmı İktisat Fakültesi Mecmuası, İş ve Düşünce, Sosyoloji Konferansları, Sosyal Siyaset Konferansları, Büyük Türkiye, Bilgi Mecmuası, Türk Yurdu ve Türk Folklor Araştırmaları'nda yer almaktadır.

Amiran Kurtkan, Fındıkoğlu'nun 1918-1958 yılları arasında yazdığı

eserlerin listesini kapsayan Fındıkoğlu Bibliyografyası'nı yayımlamış (bk. bibl.), Mustafa Erkal "Fındıkoğlu Bibliyografyasına Ek (1958-1971)" başlıklı çalışmasıyla bu eseri tamamlamıştır (bk. bibl.). Nevin Güngör, Fındıkoğlu'nun bu iki bibliyografya çalışmasında zikredilmeyen 700'e yakın kitap, broşür ve makalesinin bir listesini neşretmiştir. Aynı çalışmada, "Fındıkoğlu Hakkında Yazılanlar" başlığıyla sayısı 107'yi bulan bir de yayın listesi yer almaktadır (bk. bibl.). Sosyoloji Konferansları'nda da (XIII, 94-102) Fındıkoğlu'nun eserlerinin bir listesi bulunmaktadır. Ayrıca Türk Folklor Araştırmaları'nın 319. sayısı (XVI, 7553-7580) Fındıkoğlu'na ayrılmış, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi de bir Fındıkoğlu Armağanı neşretmiştir (İstanbul 1977).

BİBLİYOGRAFYA

Amiran Kurtkan, Fındıkoğlu Bibliyografyası: 1918-1958, İstanbul 1958; a.mlf.. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, İstanbul 1987; Mustafa E. Erkal, "Fındıkoğlu Bibliyografyasına Ek (1958-1971)", Sosyoloji Konferansları, İstanbul 1976, XIII, 84-102; a.mlf., "Türk Sosyal İlim Hayatında Bir Zirve: Fındıkoğlu Ziyaeddin Fahri", TDA, XXXV (1985), s. 80-85; Hüseyin Avni Göktürk, "Profesör Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nu Anarken", Fındıkoğlu Armağanı, İstanbul 1977, s. 17-24; Emre Kongar, Türk Toplumbilimcileri, İstanbul 1988, II, 115-146; Nevin Güngör, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Ankara 1991; a.mlf., "Erzurumlu Ünlüler: Prof. Dr. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu", TK, sy. 312 (1989), s. 202-210; a.mlf., "Fındıkoğlu Bibliyografyası'na İkinci Bir Ek", TDA, LXXXII (1993), s. 29-62; Mehmet Eröz, "Prof. Fındıkoğlu'nun Ardından", Ankara Ticaret Odası Dergisi, sy. 11, Ankara 1974, s. 11-15; a.mlf., "Gökalp ve Fındıkoğlu", Orta Doğu Gazetesi, Ankara 16 Mart 1975; Orhan Tuna, "Aziz ve Rahmetli Dostum Fındıkoğlu", a.e., 11 Aralık 1974; Faruk Timurtaş, "Fındıkoğlu Hoca", TFA, XVI (1976), s. 7559-7560; Cavit Orhan Tütengil, "Bir Sosyologun Ölümü", a.e., XVI (1976), s. 7567-7569; Orhan Türkdoğan, "Prof.Dr. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Bir Sosyologun Profili", TDA, XXXV (1985), s. 28-41; Fahir İz, "Fındıḳoghlu, Ḍıyâ ͗ al-Dīn Fakhrī", EI² Suppl. (Fr.), s. 307-308.

Mustafa E. Erkal

FIRAKU’ş-ŞÎA

فرق الشيعة

İmâmiyye âlimlerinden Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî’nin (ö. 310/922 [?]) Şîa fırkalarına dair eseri.

Felsefe, astronomi, kelâm ve mezhepler tarihi alanlarında kırktan fazla eser yazdığı nakledilen Nevbahtî’nin el-Maḳālât ve’l-fıraḳ, Taʿdâdü firaḳı’ş-Şîʿa, Mez̲âhibü’l-fıraḳ gibi adlarla da anılan bu kitabı onun günümüze kadar ulaşan tek eseridir. Eserde, Şîa akımının doğuşundan III. (IX.) yüzyılın ortalarına kadar ortaya çıkan iç anlaşmazlıklar ve bu sebeple oluşan gruplar anlatılmaktadır.

Eserin başlangıcında müslümanların devlet başkanlığı (imâmet) konusunu daima tartıştıklarını ifade eden müellife göre İslâm toplumu Hz. Peygamber’in vefatından sonra üç gruba ayrılmıştır: Hz. Ali’nin imâmetini savunan Şîa, Sa‘d b. Ubâde’nin başkan olmasını isteyen ensar ve Resûl-i Ekrem’in imâmet konusunda hiç kimseyi belirlemediğini, bu işi ümmetin seçimine bıraktığını ileri sürüp Ebû Bekir’e meyleden zümreler. Sakîfetü Benî Sâide’de yapılan tartışmalardan sonra ikinci ve üçüncü grup birleşerek Ebû Bekir’i halife seçmiş, Ali taraftarları

ise muhalefette kalmış ve zamanla bütün Şiî fırkaları bu gruptan doğmuştur.

Nevbahtî eserinin devamında, üçüncü halifenin öldürülmesi üzerine Hz. Ali’ye biat edilip “cemaat”in oluştuğunu, fakat çok geçmeden müslümanların Hz. Ali’yi tutanlar, ona muhalefet edip önce Talha, Zübeyr ve Âişe, ardından da Muâviye etrafında toplananlar ve hiçbir tarafa meyletmeyip çekimser davrananlar olmak üzere üç zümreye ayrıldığını kaydeder. Sa‘d b. Ebû Vakkās, Abdullah b. Ömer, Muhammed b. Mesleme ve Üsâme b. Zeyd’in de aralarında bulunduğu bu sonuncu grup Mu‘tezile’nin temel şahsiyetlerini oluşturmuştur. Ayrıca Hz. Ali’nin hilâfeti zamanında kendi ordusundan ayrılanlar Havâric gruplarını teşkil etmişler, ölümünden sonra da eski muhalifleri ve pek azı hariç kendi taraftarları

Muâviye etrafında birleşerek büyük müslüman çoğunluğunu oluşturmuş ve Mürcie adını almışlardır. Daha sonra Şîa dışında kalan büyük müslüman çoğunluğunun imâmet konusundaki düşüncelerine temas eden müellif onların konuyla ilgili ittifak ve ihtilâflarına yer vermekte, İslâm fırkalarını Mürcie, Havâric, Mu‘tezile ve Şîa olmak üzere dört ana gruba ayırmaktadır.

Giriş mahiyetindeki bu bilgilerden sonra Nevbahtî, yer yer diğer fırka ve mezheplere de temas etmekle birlikte esas olarak on iki imam Şiîliğine göre Hz. Ali'den başlayarak on birinci imam Hasan el-Askerî'nin vefatına kadar geçen süre içinde her imamın ölümünün ardından ortaya çıkan grupları, bu grupların liderlerini ve bazı temel görüşlerini kaydeder. Buna göre Hz. Ali'den sonra Şîa üç gruba ayrılmıştır: Ali'nin ölmeyip bir gün yeniden dünyaya döneceğini iddia eden Sebeiyye, onun Fâtıma'dan doğma olmayan oğlu Muhammed b. Hanefiyye'yi imam olarak tanıyan Keysâniyye ve Hz. Hasan'ın imametini benimseyen zümre. Sonuncu grup, Hasan'ın Muâviye lehine imametten çekilmesinden sonra az bir kısmı hariç ondan uzaklaşıp çoğunlukla birleşmiş, diğerleri ise kardeşi Hüseyin'in imametini kabul ederek onun Kerbelâ'da şehid edilmesine kadar mensubiyetlerini devam ettirmişlerdir. Müellif bunun ardından, Hz. Hüseyin'in vefatından itibaren Zeynelâbidîn'den başlamak üzere on birinci imama kadar umumiyetle imamın ölümüyle ortaya çıkan bölünmelere temas etmesi yanında Şiî gruplara ait mutedil ve aşırı görüşlere de yer vermektedir. Hasan el-Askerî'nin vefatından (260/873) sonra tâbileri on dört fırkaya ayrılmıştır. İmâmetle ilgili çeşitli görüşler ileri süren bu fırkalardan biri de Hasan el-Askerî'nin Muhammed adında bir çocuğu olduğunu, fakat gizlendiğini, yeryüzü fesadla dolduktan sonra yeniden dünyaya dönerek adaleti hâkim kılacağını iddia etmiştir. İmâmiyye adıyla anılan bu gruba göre söz konusu on ikinci imam beklenen mehdîdir.

Fıraḳu'ş-Şî‘a, on iki imam Şiîliğinin ilk üç asırlık tarihine ışık tutan eski ve temel bir kaynaktır. Bununla birlikte fırkaların doğuş sebeplerine temas edilmemiş, gruplara dair temel görüşler tahlile tâbi tutulmamış, konular kısa ve yüzeysel olarak işlenmiştir. Öte yandan bazı Şiî müelliflerin varlığını kabul etmedikleri (bk. Murtazâ el-Askerî, s. 17 vd.) Abdullah b. Sebe' ve Sebeiyye'den bahsetmesi dikkat çekicidir. Kitabın bir özelliği de Sa‘d b. Abdullah el-Kummî'nin (ö. 301/913) el-Maḳālât ve'l-fıraḳ adlı eseriyle büyük çapta benzerlik göstermesidir. Bu durum, her iki müellifin günümüze

ulaşmayan ortak bir kaynaktan istifade ettiğini veya Kummî'nin eserini neşreden Muhammed Cevâd Meşkûr'ün de kaydettiği gibi (Terceme-i Fıraḳı'ş-Şîʿa-i Mevbaẖtî, I, 27) bu müellifin Nevbahtî'nin eserinden faydalandığını ortaya koymaktadır. W. Madelung'a göre Nevbahtî, eserinin ilk bölümünde Hişâm b. Hakem'in İẖtilâfü'n-nâs fi'l-imâme'sinden istifade etmiştir (EI2 [İng.], VII, 1044).

Fıraḳu'ş-Şîʿa'nın ilk neşri H. Ritter tarafından gerçekleştirilmiş (İstanbul 1931), aynı neşir bazı düzeltmelerle Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm tarafından tekrarlanmıştır (Necef 1355/1936). Muhammed Cevâd Meşkûr eseri Les sectes shiites: traduction annotée avec introduction adıyla Fransızca'ya (RHR, CLIII [1958], s. 68-78, 176-214; CLIV [1958], s. 67-95, 146-172; CLV [1959], s. 63-78; müstakil baskısı, Tahran 1958), S. M. Prozorov İngilizce bir özetle birlikte Shiitiskie Sekti adıyla Rusça'ya (Moskova 1973) çevirmiştir. Fıraḳu'ş-Şîʿa yine Muhammed Cevâd Meşkûr tarafından, baş tarafına müellifin hayatı ve eserine dair bilgi veren, ayrıca III. (IX.) yüzyılın sonuna kadar Şiîlik'le birlikte diğer İslâm fırkalarına genel bakış yapan 283 sayfalık iki mukaddime, sonuna da çeşitli indeksler ilâvesiyle Farsça'ya çevrilmiş ve Terceme-i Fıraḳı'ş-Şîʿa-i Nevbaẖtî adıyla yayımlanmıştır (Tahran 1353 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa (nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulüm), Necef 1355/1936; Nûrullah Tüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1365 hş., I, 426; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts., VI, 248-249; Brockelmann, GAL Suppl., I, 952; Sezgin. GAS, I, 359; Muhammed Cevâd Meşkûr, Terceme-i Fıraḳı'ş-Şîʿa -i Nevbaẖhtî, Tahran 1353 hş., I, 27; Murtazâ el-Askerî, Abdullah b. Saba Masalı (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1974, s. 17 vd.; Seyyid Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 370; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, XVI, 179; Aʿyânü'ş-Şîʿa, V, 320; İrfân Abdülhamîd, Dirâsât fi'l-fıraḳ ve'l-ʿaḳāʾidi'l-İslâmiyye, Beyrut 1404/ 1984, s. 25; Ethem Ruhi Fığlalı, İmâmiyye Şîası, İstanbul 1984, s. 59, 62; Hasan el-Emîn, Dâʾiretü'l-

maʿârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîʿiyye, Beyrut 1410/1989, V, 214-222; Louis Massignon, "Nevbahtî", İA, IX, 220; J. L. Kraemer, "al-Nawbakhtī", EI² (İng.), VII, 1044.

İlyas Üzüm

FIRAT

Türkiye topraklarından doğup Irak'ta Dicle ile birleştikten sonra denize ulaşan akarsu.

Fırat ismi, aslı Sumerce Bu-ra-nu-nu olan Âsur dilindeki Purattu, İbrânîce'deki Perath adının Arapçalaşmış (Furât) şeklidir. Güneybatı Asya'nın en büyük nehri olan bu akarsuyun adı Eski Farsça'da Ufrâtu, Orta Farsça'da ise Frât biçiminde geçer. Batlı müellifler de bu kelimeyi Euphrate veya Eufrate şeklinde kullanırlar.

Fırat ırmağı Karasu ve Murat adlı iki kolun birleşmesiyle meydana gelir. Bunlardan Karasu en uzun kol olmamakla birlikte eskiden beri halk arasında Fırat adını taşımakta ve bu nehrin ana kolu sayılmaktadır. Dolayısıyla Karasu'nun kaynağı olan ve Erzurum ovasının kuzeyindeki Dumlu dağından çıkan Dumlu suyu da Fırat'ın başlangıç kolu kabul edilmektedir. Karasu Erzurum ovasından geçip bu ovanın batısında Aşkale'den sonra dar ve derin boğazlara dalar. Keskin dirsekler yaptığı Aşkale ile Tercan arasındaki kesiminde önce güneye, sonra da tekrar batıya yönelir. Bu arada sol taraftan Tuzla suyunu alır, tekrar dar ve derin bir boğaz olan Sansa Boğazı'na girer. Bu boğazdan çıktıktan sonra da sık sık yatak değiştirdiği Erzincan ovasından geçer. Erzincan ovasının batısında bu ova ile Kemah arasında Kemah Boğazı'na, Kemah ile İliç arasında Atma Boğazı'na giren ırmak, bu iki boğazda bazı kesimlerde yüksekliği yüzlerce metre olan ve dik duvarı andıran kayalıklar arasında akar. Karasu, İliç'in batısında

birden bire sert bir dirsekle güneye döner ve bu dönemeç yerinde de Divriği tarafından gelen Çaltı suyu (Ortaçağ kaynaklarında Nehrü Abrîḳ) kendisine kavuşur. Burada nehir, dar ve kenarları son derece dik olan Sandık Boğazı içinde akarak Kemaliye (Eğin) önlerine gelir. Daha güneyde de sağ taraftan gelen Arapkir suyunu (eski Nehrü Ancâ) aldıktan sonra Keban kasabasının 10-12 km. kadar kuzeyinde Murat nehriyle birleşerek Fırat'ı oluşturur. Karasu ile Murat'ın birleştiği nokta günümüzde Keban baraj gölünün suları altında kalmıştır. Kıyıları çok girintili çıkıntılı olan Keban baraj gölünün

kuzeye doğru uzanan dar bir körfezi Kemaliye önlerine, hatta Sandık Boğazı'na kadar sokulur.

Fırat'ın öteki önemli kolu olan Murat ırmağı (Ortaçağ Arap kaynaklarında Nehrü Arsanâs), Van gölünün kuzeyinde bulunan Aladağ ile kuzeybatısındaki Muratbaşı dağının (3510 m.) yamaçlarından kaynaklanan suların birleşmesiyle oluşur. Murat suyu Diyadin kasabasından sonra batıya doğru akarak Taşlıçay civarından geçer, Ağrı (Karaköse) şehri yakınlarında Eleşkirt ovasından gelen suları da alarak güneybatıya yönelir. Tutak'tan geçip Malazgirt ovasına girer, sağ taraftan Bingöl dağlarından kaynaklanan Hınıs suyunu alır. Bundan sonra çok dar ve derin bir boğazdan geçerek Muş ovasına çıkar. Bu ovada, Nemrud dağı eteklerinden doğan ve Bitlis yöresinin sularını toplayan Karasu kendisine katılır. Daha sonra hep doğu-batı doğrultusunda akan Murat suyu vadisinde dar boğazlarla oldukça geniş ovalar birbirini takip eder. Akarsuyun Palu kasabasının batısında kalan kesimi günümüzde Keban baraj gölünün suları altında kalmıştır. Baraj gölü oluşmadan önce Uluova'nın sularını toplayan Harinket suyu ile kuzeydoğudan gelen Peri suyu birer kol olarak Murat suyuna katılırdı. Günümüzde bu akarsularla Murat ırmağı ve eskiden Peri suyunun kolu olan Munzur suyu da Karasu gibi Keban baraj gölüne dökülür.

Kaynaklarından birleşme noktalarına kadar uzunlukları 722 km. olan Murat suyu ile 460 km. olan Karasu'nun birleşmesiyle oluşan Fırat nehri önce güneybatıya, sonra da güneye doğru akar. Ortaçağ'ın ünlü kalelerinden Hısnü'l-Minsâr'ın batısından geçtikten sonra Malatya ovasının doğu kenarını boylar. Aynı zamanda Malatya ile Elazığ'ı ayıran il sınırına da uyan bu kesimde nehre sağ taraftan gelen iki kol karışır. Bunlardan biri Arap kaynaklarında Nehrü Cercâriyye olarak geçen, günümüzde Kuruçay veya Hekimhan suyu olarak bilinen ve Sivas-Malatya demiryolu tarafından izlenen akarsu, ötekisi de eski kaynaklardaki adı Nehrü Kubâkıb olan Tohma suyudur. Malatya'yı Sivas'a bağlayan tarihî yolu kesen bu ikinci akarsu üzerinde, halen Karakaya Barajı suları altında kalan ünlü Kırkgöz Köprüsü (Kantaratü Kubâkıb) bulunmaktadır.

Fırat bu iki kolu aldıktan sonra, üzerinden Malatya - Elazığ karayolunun geçtiği yeni Kömürhan Köprüsü'nün (Cumhuriyet'in başlarında yapılan ve o dönemde İsmetpaşa Köprüsü adıyla anılan bu köprü günümüzde

Karakaya baraj gölünün suları altında kalmıştır) altından geçer ve bu noktadan itibaren Güneydoğu Toroslar arasındaki dar ve derin boğaza girer. Fırat, uzunluğu 50 km. kadar olan bu boğazdan tarihî Gerger Kalesi önünden çıkar. Daha sonra Güneydoğu Anadolu bölgesinde önce kuzeydoğu-güneybatı doğrultusunda akar; Samsat (Sümeysât) önlerinden itibaren yatağı daha da genişler ve bu kesimde vadi yatağı ve çevresi Atatürk baraj gölünün suları altında kalır. Daha sonra da Halfeti önlerinden başlayarak kuzey-güney doğrultusunu alır. Bu kesimde Gaziantep platosu ile Şanlıurfa platosunu birbirinden ayıran Fırat, doğu kıyısı boyunda uzanan çok dik yamaçlı bir kaya sırtı üzerinde inşa edilmiş olan Rumkale'nin de (sonraki dönemlerde Kal'atü'l-müslimîn) eteklerinden geçer. Daha güneyde, 1952 yılında başlanıp 1956 yılında tamamlanan 710 m. uzunluğundaki Birecik Köprüsü'nün inşasından önce Gaziantep'i Urfa'ya bağlayan yol burada kesintiye uğrar, taşıtlar ve yolcular basit sallarla (kelek) karşı kıyıya ulaşırlardı.

Karkamış'ın (Kargamış) hemen doğusunda Türkiye topraklarını terkederek Suriye'ye giren Fırat'a bu bölgede de bazı akarsular kavuşur. Gaziantep platosunun sularını toplayan Sacır (Sacur) suyu ile Şanlıurfa yöresinden gelen Belih suyu, Mardin yöresinden gelen Habur çayı bunlar arasındadır. Suriye topraklarını Ebûkemal'i geçtikten sonra terkeden nehir Irak topraklarına girip bu ülkede Kerbelâ, Hille, Necef, Nâsıriye şehirlerinin yakınından geçer ve sık sık yatak değiştirir. Esasen tarihî kaynaklarda bu akarsuyun mecrasına ait verilen bilgilerin birbirini tutmaması da bu çok sık yatak değişikliğinden dolayıdır. Ayrıca Fırat Dicle nehriyle birleşmeden önce de birkaç kola ayrılarak bataklık ve göllerle kaplı bir alan meydana getirir. Fırat ve Dicle nehirleri beş altı asır müddetle yakın zamanlara kadar Kurna mevkiinde birleşiyordu. Günümüzde ise bu birleşme noktası yaklaşık 45 km. daha güneyde bulunan Gurmet Ali mevkiinde gerçekleşmektedir. Fırat'ın Dicle ile birleştiği noktanın da güneye doğru yer değiştirmiş olması, bu iki nehirdeki sık mecra değişiklikleri hakkında bilgi vermektedir. İki önemli nehrin birleşmesiyle meydana gelen akarsu Şattülarap adını alarak Basra körfezine ulaşmaktadır. Toplam yatak uzunluğu 2800 km. olan Fırat ırmağının, Karasu kaynağından Suriye sınırına kadar olan uzunluğu 971 km., Murat kaynağından Suriye sınırına kadar uzunluğu ise 1263 kilometredir.

Fırat ve çevresinin ilk çağlardan günümüze kadar devam eden en önemli özelliği zengin ziraat alanlarının sulanmasında oynadığı roldür. Tarım alanlarının sulanmasında Fırat nehrinden faydalanmanın geçmişi çok eskilere dayanır. Milâttan önce 3000 yıllarında bu ırmağın aşağı çığırında sulama kanalları açıldığı bilinmektedir. Bu kanallar daha sonra Moğol akınları sırasında yıkılmıştı. Nehrin düzensiz sularını kontrol altına almak için yapılan çalışmalar Ortaçağ'da müslüman Araplar tarafından da devam ettirilmiştir. Gerek Bâbil döneminden izleri günümüze kadar gelen, gerekse bunlardan da faydalanarak Ortaçağ'da inşa

edilen kanallar şebekesi Enbâr civarında başlar. Fırat'tan ayrılan en önemli dört kanalın adı Ortaçağ İslâm kaynaklarında Nehrü Îsâ, Nehrü Sarsar, Nehrü Mâlik, Nehrü Kûsâ olarak geçer.

Nehrin sularını kontrol altında tutmak ve taşkın zamanlarındaki suyu biriktirerek suların çekilmiş olduğu dönemlerde de kullanmak amacıyla bentlerin inşası yakın dönemlerde de devam etmiş, meselâ böyle bir bendin yapımına I. Dünya Savaşı öncesinde başlanarak Habbâniye adıyla sunî bir göl meydana getirilmiştir. Günümüzde ise Fırat'ın sularından hem sulama, hem çevreyi taşkından koruma, hem de elektrik enerjisi üretme bakımından bir dizi kademeli barajlar sistemiyle (Keban, Karakaya, Atatürk barajları) faydalanılmaktadır. Türkiye tarihinde en büyük yatırımı meydana getiren ve on üç alt projeden oluşan Güneydoğu Anadolu Projesi'nin (GAP) yedi alt projesi (Aşağı Fırat, Karakaya Barajı, Sınır Fırat, Suruç-Baziki, Adıyaman-Kâhta, Göksu-Araban ve Gaziantep projeleri) Fırat havzasını ilgilendirmektedir.

Fırat nehrinin tarım alanlarının sulanmasında tarih boyunca hiç eksilmeyen önemine karşılık ulaşım sistemindeki önemi geçmişten günümüze kadar azalmıştır. Ortaçağ ipek ticaretinde Fırat nehrinin önemli bir rolü vardı. Abbâsîler döneminde milletlerarası ticaretin başlıca iki ana yolu Dicle ve Fırat nehirlerini izlemekteydi. Bundan dolayı X. yüzyıl İslâm coğrafyacılarından Makdisî, bu iki nehrin müşterek olarak döküldüğü Basra körfezine Çin denizi adını vermişti. Zira Uzakdoğu'ya giden gemilerin çıkış noktası burası idi. Araplar, İranlılar'a karşı kazandıkları ilk zaferlerin sonunda (635-636) düşmanlarının Basra körfezi boyunca seyrüseferde bulunmalarını ve Uman ülkesiyle Hindistan'a doğru gemi göndermelerini

engellemek için Fırat havzasında Basra şehrini kurmuşlardı. Kuruluşunu Fırat nehrinin mevcudiyetine borçlu olan bu önemli şehir sonradan doğuya giden Arap gemilerinin çıkış noktası olmuştur.

Fırat ırmağı Ortaçağ'da Irak için olduğu kadar Suriye için de önemli bir yoldu. Basra körfezinden, Fırat'ın Akdeniz'e en fazla yaklaştığı noktada bulunan Bâlis şehrine kadar nehir boyunca veya nehir kıyısını takip eden kervan yoluyla bir mal akımı devam ediyordu. Eski Arap coğrafyacılarına göre bu yol üzerinde önemli iki merkez Rakka ve Bâlis şehirleriydi. Bunlardan Rakka İranlılar'ın ipek aldıkları pazar yerlerinden biriydi. Bu şehir Arap hâkimiyeti altında, özellikle Sâsânîler zamanında Fırat boyunca kuzeydoğu yönünde Nizip, güneybatıda Sam ile olan bağı sonucunda zenginlik ve refahını sürdürdü. Bâlis şehri ise Fırat'ın Akdeniz kıyılarına en fazla yaklaştığı noktada kurulmuş olması dolayısıyla ayrı bir öneme sahipti. Bu avantajı sayesinde Bâlis'e kadar nehir taşımacılığı ile gelen mallar, en kısa karayolunu takip ederek Akdeniz kıyısında İskenderun ya da Lazkiye limanına aktarılıyordu. Hatta Arap coğrafyacısı İstahrî bu şehri "Suriyeliler'in limanı" şeklinde anmıştır. Ortaçağ müelliflerinden Hurdâzbih'in verdiği bilgiye göre tüccarlar Bâlis ile Antakya arasındaki karayolunu üç günde katediyorlardı.

Ortaçağ'da Akdeniz'de ticaret yapan yahudiler bazan Âsi nehrinin denize ulaştığı yerde karaya ayak basarlar, Antakya ve Halep'ten geçtikten sonra Fırat'a varırlar, Fırat yatağını Dicle'ye en çok yaklaştığı noktaya kadar takip ettikten sonra Bağdat'a geçip Dicle yoluyla Basra körfezine ve Hint Okyanusu'na çıkarlardı. Burada da Dicle havzasında olan Bağdat'ın önem kazanmasında bu mevkiin Dicle'nin Fırat'a en fazla yaklaştığı noktada, yani Fırat üzerindeki nakliyattan en kolay istifade edilebilir bir yerde bulunmasının rolü açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Fırat üzerindeki nehir taşımacılığı Osmanlı Devleti döneminde de önemini korudu. Bu dönemde Birecik'le Basra arasında ulaşım yapılmaktaydı. XVI. yüzyıl başlarında Birecik'te tekne yapılan bir tersanenin bulunduğu bilinmektedir.

İngilizler Fırat yoluyla Hindistan'a ulaşmanın kolaylığını ispat etmek için 1840 yılında iki buharlı gemiyi Fırat'ta sefere koydular, fakat olumlu bir sonuç alamayınca bu teşebbüslerinden vazgeçtiler. Midhat Paşa'nın Bağdat valiliği sırasında yaptırdığı küçük gemilerden biri de Fırat üzerinde

Halep'in doğusundaki Meskene'ye kadar çıkabilmiştir. Fakat Fırat üzerindeki taşımacılık hiçbir zaman komşusu Dicle ırmağındaki kadar önemli olmamıştır. Günümüzde modern ve hızlı kara taşıma araçlarının devreye girmesinden sonra Fırat'taki geleneksel nehir taşımacılığı Dicle'deki gibi önemini yitirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İstahrî, Mesâlik, s. 23, 27, 62; İbn Hurdâzbîh, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 154; H. von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 156-164; W. Heyt, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 38, 137, 181, 183; Cengiz Orhonlu -Turgut Işıksal, "Osmanlı Devrinde Nehir Nakliyatı Hakkında Araştırmalar: Dicle ve Fırat Nehirlerinde Nakliyat", TD, XIII/17-18 (1962), s. 77-102; Besim Darkot - R. Hartmann, "Fırat", İA, IV, 622-626; R. Hartmann - E. De Vaumas, "al-Furāt", EI² (İng.), II, 945-948; İdris Bostan, "Birecik", DİA, VI, 187-188.

Metin Tuncel

EDEBİYAT.

Divan edebiyatında birçok ülke ve şehrin yanında çeşitli dağ, göl ve ırmaklar da değişik özellikleriyle doğrudan veya dolaylı olarak şiirlere konu edilmiştir. Bunlar arasında Fırat nehri de Tuna, Nil, Meriç, Tunca, Seyhan, Ceyhan nehirleriyle beraber çeşitli beyitlerde yer alır.

Kur'ân-ı Kerîm'de üç âyette "azbün furâtün" ve "mâen furâten" şeklinde geçen (el-Furkān 25/53; Fâtır 35/12; el-Mürselât 77/27) furât kelimesi "içene ferahlık veren tatlı su" anlamında kullanılmaktadır. Arapça sözlüklerde "son derece tatlı" mânasına gelen furât çeşitli hadislerde Fırat nehrinin adı olarak yer almaktadır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 326). Kütüb-i Sitte'de bulunan ve miʿracı geniş bir şekilde anlatan meşhur hadiste zikredildiğine göre, Hz. Peygamber sidretü'l-müntehâda sidre ağacını ve altından akan nehirleri görünce Cebrail'e burayı sormuş, onun, "Sidretü'l-

müntehâdır; buradan ikisi zahir, ikisi bâtın olmak üzere dört nehir akar” diye cevap vermesi üzerine, “Bu dört nehir hangileridir?” diye sormuş, Cebrail de, “Bâtınî olan iki nehir cennettedir, zâhirî nehirler ise Nil ve Fırat’tır” demiştir (hadisin tamamı ve izahı için bk. Tecrid Tercemesi, X, 60-75). Bir başka hadiste Seyhan, Ceyhan, Fırat ve Nil nehirlerinin cennet ırmaklarından olduğu bildirilmiştir (Müslim, “Cennet”, 26). Kıyametin kopmasının Fırat nehriyle ilgisini belirten hadisler de vardır (Müslim, “Fiten”, 29-32).

Tevrat’a göre Âdem ile Havvâ’nın içinde yaşadığı bahçe (cennet) Dicle ile Fırat arasındaki bölgede kurulmuştur. Ahd-i Atîk’te Fırat arz-ı mev‘ûdun doğu sınırı olarak gösterilmektedir (DİA, III, 442-444). İslâm ulemâsı arasında da arz-ı mukaddesin doğu sınırının Fırat nehri olduğu kabul edilmektedir. Dünya üzerindeki en eski ve büyük medeniyetler Dicle ve Fırat arasındaki vadilerde kurulmuştur.

Fırat nehri, öncelikle mi‘rac hadislerinde zikredilen özellikleriyle Abdülvâsi Çelebi, Ârif, Süleyman Nahîfî, Hâfız Ömer Yenişehrî ve Seyyidî gibi birçok şairin

mi’racnâmelerinde yer almıştır. Nahîfî’nin mısraları yukarıdaki hadisin tercümesi gibidir: “Oldu ol enhârın ikisi ayân / İkisi bâtından olurdu revân / ... Onları sordukta dedi Cebrail / Nehr-i ayân oldu Fırat ile Nîl” (Akar, s. 279-280). Abdülvâsi Çelebi de aynı bilgileri verir: “Dedim bu ne acâib müntehâdır / Dedi bu da o sidr-i müntehâdır / Onun dibinde dört ırmak akar / İkisi tâhir uş dünyâya çıkar / Birisi Nîl’dir biri Fırât uş / İkisi dahi uçmağa akar” (a.g.e., s. 353). Ârif ise bu dört ırmağın besmeleden doğduğunu söyleyerek farklı bir yorum getirir: Cebrâil, dört ırmağın nereden doğduğunu soran Hz. Peygamber’e bunların kaynağını bilmediğini, ancak hepsinin Kevser havuzunda birleştiğini ifade ederek cevabı Allah’tan istemesini öğütler. Duasını tamamlayan Resûl-i Ekrem’e gelen melek ona gözünü açıp bakmasını söyler. Kapısı kilitli bir kubbenin altından doğan ırmakları gören Resûlullah bunların kaynağını da görmek isteyince besmeleyle kilidi açması tavsiye edilir: “Gördü ol dört ırmağı ol mu’teber / Dört bucaktan çıkubanı hoş akar / Gördü su ırmağını ol mu‘teber / Mîm-i bismillâhtan çıkmış akar / ...Bildi dört ırmağın aslın ol hakîm / K’oldu bismillâhirrahmânirrahîm” (a.g.e., s. 282-283). Cennet hakkında bilgi veren

Envârü'l-âşıkīn, Muhammediyye gibi manzum ve mensur birçok dinî halk kitabında Fırat nehri hakkında bilgi bulunmaktadır.

Dinî kaynaklarda hem bir nehir adı, hem de içilecek iyi bir suyun sıfatı olarak yer alan Fırat kelimesine divan edebiyatında daha çok tamlama halinde "mâ-i furât, azb-i furât" şeklinde rastlanmakta, iki mâna taşıdığı için de üzerinde tevriye yapılması mümkün olmaktadır. Cennetten doğan Fırat nehri cennet nehirleri gibi içimi güzel, içene ferahlık veren tatlı ve gür bir su kaynağı olarak kabul edilmektedir. Fırat beyitlerde Nil, Seyhan, Ceyhan gibi nehirlerle ve "milh-i ucâc" (tuzlu ve acı su) gibi zıddı olan mefhumlarla birlikte zikredilmiştir. Nitekim Bakî, "La'linden alsa lezzeti milh-i ucâc-i bahr / Bahseyler idi çeşme-i azb-i furât ile" beytinde kelimenin Kur'an'daki mânasından hareketle, tuzlu tadını sevgilinin dudağından alan denizin bu tuzlu ve acı lezzetine rağmen tatlı su ile yahut Fırat'ın suyu ile bahse girişecek kadar güzel olacağını belirterek kelimeyi tevriyeli şekilde kullanmaktadır.

Helâkî, hüsn-i ta'lîl yaparak Fırat'ın suyunun bol oluşunu Hz. Âdem'le birlikte cennetten ayrılışına bağlar: "Nice meyletmesin Nîl ü Fırat'a Âdem'in yaşı / Ki cennetten bile çıkmıştır ağlaşı ağlaşı". Muallim Naci'nin, "Fırat'a dönse eşkim çok mudur mâh-ı muharremdir / Zamân-ı girye-i peyderpey-i âh-ı demâdemdir"; Kemâlî Efendi'nin, "Cihânın sâhibinden bir içim su kıskanılmış âh / Fırat ağlar Murâd ağlar zemîn ü âsumân ağlar" beyitlerinde olduğu gibi Hz. Hüseyin'in aşkıyla çok ağlamaktan bahsedilirken göz yaşının Fırat gibi durmadan aktığı ifade edilmiştir. Kerbelâ Fırat yakınlarında bir yer olduğu için Kerbelâ hadisesiyle ilgili metinlerde, mersiye ve maktellerde Fırat da bu özellikleriyle daima yer almıştır.

Nev'î'nin, Tab'-ı latîf ü vaz'-ı şerîfinde var idi / Seyr-i sabâ ile reviş-i Dicle vü Fırât" beyti, Fırat'ın yavaş yavaş akışını belirttiği kadar onun Dicle ile birlikte anılışına da örnektir. Taşlıcalı Yahya Bey de, "Âşık-ı şûrîdeler boynun burup leyi ü nehâr / Yalımı alçak yürür kûyunda mânend-i Fırât" beytinde âşıkların gece gündüz sevgilinin mahallesinde boyunlarını bükerek ağır ağır ve çekingen yürümelerini Fırat'ın akışına benzetir. Bir rivayete göre Fırat, suyunun bolluğunu, tadını, vakar ile ağır ağır akışını cennet nehirlerinden kendisine damlayan bir katreden elde etmiştir. Nailî,

“Tab’ımız oldu müntehî aşk ile bir makāma kim / Katreye tâb-ı cûşiş-i nehr-i Fırât verdiler” beytinde kendisini katreye benzetir ve aşkın yüce makamına erişmesinden dolayı bir su damlası gibi olan gönlünün bu sayede Fırat nehrine benzer gür ve coşkun bir güç kazandığını söyler. Fırat nehri zaman zaman Nil nehriyle birlikte anılır. “Adi ü dâdı nitekim Nîl ü Fırât / Kâinâta gün gibi verir hayât” beytinde Taşlıcalı Yahyâ Bey, Sultan III. Murad’ın adaletinin Nil ve Fırat gibi kâinata hayat verdiğini belirtmektedir.

Yahya Kemal “Itrî” adlı şiirinde, “Mûsikîsinde bir taraftan dîn / Bir taraftan bütün bir hayât akmış / Her taraftan Boğaz o şehrâyîn / Mâvi Tunca’yla gür Fırât akmış” mısralarıyla Itrî’nin mûsikisini Fırat’ın vakur akışına ve etrafına hayat dağıtmasına benzetmiştir.

Divan edebiyatında daha değişik yönlerden de ele alınan Fırat halk şiirinde de yer almıştır. Zaman zaman taşarak ekili arazilere ve meskûn yerlere zarar vermesi ve can kaybına sebep olması, Fırat’ın bölge halkının yaktğı birçok ağıtın ana unsurunu teşkil etmesine sebep olmuştur. “Fırat kenarında yüzer kayıklar / Anam ağlar bacım beni sayıklar / Başıma toplanmış bağrı yanıklar / N’ettim size beni yâre götürün” dörtlüğüyle başlayan bir Malatya yöresi ağıdı Fırat’ta boğulan bir delikanlının ağzından yakılmıştır. “Fırat kenarında kayık değilim / Yarden ayrılmışım ayık değilim / Bir çift selâmına lâyık değilim / Tez gel ağam tez gel Eğinli misin / Sılaya dönmeye yeminli misin” mısralarıyla başlayan gurbet türküsü gibi birçok türküde de yine Fırat’tan söz edilmiştir. Fırat nehri, halk türküleri ve ağıtlar yanında geçtiği yörelerde teşekkül eden birçok mâni, efsane, masal ve halk hikâyesinde de değişik özellikleriyle yer almıştır.

Zürrumme, Ferezdak, Buhtürî, Ebü’l-Firâs el-Hemdânî gibi Emevîler devri Arap şairlerinin önde gelenlerinden başlayarak çeşitli şiirlerde de Fırat’ın değişik özelliklerine temas edilmiştir. Bu şairlerin methiye yazdıkları kişileri Fırat nehrine benzeterek câizelerinin de Fırat’ın suyu gibi bol olmasını temenni etmeleri dikkat çeker. Fars edebiyatında Firdevsî, Nizamî, Dakīkī, Hâkānī gibi tanınmış şairlerin şiirlerine giren Fırat (Dihhudâ, s. 90), İslâm dünyasında tanınmış birçok şahsın künyesi olarak da kullanılmıştır (a.e., s. 90-91).

Fırat nehri eski haritalara ve minyatürlere de konu olmuştur. İstahrî’nin

Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik adlı eserindeki dünya haritası ile (vr. 2b) Ortadoğu haritaları (vr. 43a, 47a) bunlar arasında sayılabilir. Matrakçı Nasûh'un Beyân-ı Menâzil-i Seier-i Irâkeyn'inde, Fırat'ın Türkiye sınırları içindeki kollarından başlayarak Bağdat ve Kerbelâ civarına kadar birçok kısmı minyatür tarzında resmedilmiştir (vr. 22a, 23a, 61b).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 326; Müslim, "Cennet", 26-32; Tecrid Tercemesi, X, 60-75; Bâkî, Divan (haz. Sadettin Nüzhet Ergun, Bâkî Hayatı ve Şiirleri içinde), İstanbul 1935, s. 160; İstahrî, Mesâlik (Abdülâl), vr. 2b, 43a, 47a; Matrakçı Nasuh, Sefer-i İrâkeyn, vr. 22a, 23a, 61b; Mehmet Özbek, Folklor ve Türkülerimiz, Ankara 1975, s. 263; Nurettin Albayrak, Folklorumuz ve Erzincan, Erzincan 1983, s. 142-143; Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi'râcnâmeler, Ankara 1987, s. 280-283, 352-353; Saim Sakaoğlu, Efsane Araştırmaları, Konya 1992, s. 75-76; Nâmık Açıkgöz, "Dîvân Şiirinde Fırat Nehri", Lale, sy. 5, İstanbul 1987, s. 22-25; Dihhudâ, Luġatnâme, XXI, 90-91; Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", DİA, I, 360; Abdurrahman Küçük, "Arz-ı Mev'ûd", a.e., III, 442-444.

Mustafa Uzun

FIRKA

الفرقة

Siyasî ve itikadî mezhepler için kullanılan bir terim.

Fırka kelimesi (çoğulu fırak) sözlükte “ayırmak, bölmek; açıklayıp hükme bağlamak” mânalarına gelen fark kökünden isim olup insanlar arasından ayrılmış belli bir grup ve topluluğu ifade eder. Terim olarak, İslâm fikir tarihinde kendilerine has siyasî düşünce veya itikadî telakkilere sahip bulunan gruplar için “siyasî akım” (bir nevi parti) ve “itikadî mezhep” anlamında kullanılmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli anlamlarda yer alan “fark” kökenli kelimeler içinde “gruplara ve parçalara ayırmak, bölmek” anlamındaki tefrik ve “ayrılmak, bölünmek” anlamındaki teferruk kavramları genellikle dinde ve sosyal hayattaki bölünmeyi ifade etmekte ve bunun çok zararlı olduğunu belirtmektedir. Yine Kur’an’da “grup ve topluluk” mânasına gelen ferik de yirmi dokuz yerde geçer ve genellikle tasvip edilmeyen bölünmelere işaret eder. Fırka ise sadece bir âyette (et-Tevbe 9/122) yer alır ve müslüman toplumlarda köylü-şehirli, sivil-asker gibi tabii olarak oluşan kesimleri ifade eder (bk. M. F. Abdülbâki, el-Muʿcem, “frḳ” md.). Fırka kelimesiyle birlikte aynı kökten türeyen fiiller hem sözlük mânasında, hem de dinî ve içtimaî ayrılığın kötülenmesi anlamında birçok hadiste de kullanılmıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “frḳ” md.).

Ahmed b. Hanbel (Müsned, II, 332; III, 145), Ebû Dâvûd (“Sünnet”, 1); Tirmizî (“Îmân”, 18), İbn Mâce (“Fiten”, 17) gibi muhaddislerce rivayet edilen ve ümmetin yetmiş iki fırkaya ayrılacağını haber veren, sıhhati ve farklı muhtevası üzerinde eski ve yeni âlimlerce çeşitli tartışmalar yapılan hadisin, fırka kelimesinin İslâm literatürüne girmesine zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Bunun yerine nihle (çoğulu nihai) ve makāle (çoğulu makālāt) kelimelerinin de kullanıldığı görülmektedir.

Hadis kitapları dışında akaid, kelâm ve mezhepler tarihi alanındaki

eserlerde erken dönemlerden itibaren fırka kelimesi terim anlamıyla kullanılmaya başlanmıştır (meselâ bk. Hayyât, s. 24, 63, 101, 107, 112). III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Nevbahtî'nin Fıraḳu'ş-Şîʿa'sı ile Sa'd b. Abdullah el-Kummî'nin el-Maḳālāt ve'l-fıraḳ'ı buna örnek teşkil etmektedir.

"Yetmiş üç fırka hadisi"ne ait rivayetlerin çoğunda yetmiş iki fırkanın cehennemde, birinin cennette olduğu belirtilirken bir kısmında "necatta olma" ifadesi veya "necata ulaşan" tabiri kullanılmıştır (meselâ bk. İbn Ebû Âsım, I, 35, 36; Malatî, s. 13; İbn Batta, I, 377). Kur'ân-ı Kerîm'de cehennem (nâr) mukabilinde "cennet" anlamında necat kelimesi geçtiği gibi (el-Mü'min 40/41) bu kökten türeyen birçok kelime de aynı veya yakın mânalarda yer almaktadır (bk. M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, "necat" md.). Bundan dolayı olacaktır ki erken dönemlerden itibaren "ebedî kurtuluşa eren grup" anlamında fırka-i nâciye tabiri kullanılmaya başlanmıştır. Meselâ IV. (X.) yüzyılda yaşayan Hanbelî fakih ve muhaddisi İbn Batta, muhafazakâr Selef akîdesini savunmak amacıyla kaleme aldığı eserinin adında bile "el-fıraku'n-nâciye" tabirine yer vermiştir (bk. bibl.; fırka ve fırka-i nâciye hakkında daha geniş bilgi için bk. MEZHEP).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, "frḳ", "necat" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "frḳ" md.; Müsned, II, 332; III, 145; İbn Mâce, "Fiten", 17; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 1; Tirmizî, "Îmân", 18; İbn Ebû Âsım, Kitâbü's-Sünne (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, I, 35, 36; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 24, 63, 101, 107, 112; Malatî, et-Tenbîh ve'r-red, s. 13; İbn Batta, el-İbâne ʿan şerîʿati'l-fıraḳi'n-nâciye (nşr. Rızâ b. Na'sân Mu'tî), Riyad 1409/1988, I, 377.

Bekir Topaloğlu

FIRKA-i ISLÂHİYYE

فرقهء اصلاحيّه

1865 yılında Çukurova, Kozan dağları ve Cebelibereket'te ıslahat yapan askerî fırka.

Fırkanın kuruluşu 1853'te yapılan Kırım Savaşı'na dayanır. Bu savaş sırasında çekilen asker sıkıntısı, Cebelibereket ile (Gâvur dağları, bugünkü Amanos dağları) Kozan dağları arasındaki bölgelerden de asker istenmesine yol açmıştı. Ancak bu istek, bu bölgelerdeki aşiretlerin devlete muhalefeti sebebiyle gerçekleşmemişti. Savaştan sonra Osmanlı hükümeti hem orduya yeni asker kaynakları temin etmek, hem de bölgeyi itaat altına alıp güvenliği sağlamak, eşkıyalığa son vermek, vergileri düzenli bir şekilde almak ve birçok karışıklığa yol açan konar göçer teşekkülleri yerleşik hayata geçirip ziraatı teşvik etmek için bir askerî güç oluşturma kararı almış ve bu güce de Fırka-i Islâhiyye denmişti.

Faaliyet sahası, İskenderun'dan Maraş ve Elbistan'a, Kilis'ten Niğde ve Kayseri'ye, Adana eyaletinden Sivas eyaleti sınırına kadar olan bölgeleri kapsayan Fırka-i Islâhiyye'nin başına Dördüncü Ordu kumandanı Derviş Paşa, halkla ilgili işleri görmek üzere de Ahmed Cevdet Paşa tayin edildi. Fırka, Balkan isyanlarında kullanılan ve büyük kısmı Batı Anadolu zeybekleri, bir kısmı da Arnavut askerlerinden oluşan yedi tabur yanında Girit ve Adana'dan gelen taburlarla Hassa ikinci süvari alayından oluşan toplam on beş tabur piyade, iki süvari alayı ve 5-600 kadar da Çerkez, Gürcü ve Kürt atlılarından teşkil edilmişti. Masraflar için hazineden yeterli miktarda tahsisat ayrıldığı gibi bir muhasebeci ile muhasebe kâtipleri ve tahrirat kâtipleri de fırkada görevlendirilmişti. Yine bölgede yapılacak düzenlemeler için tahrir, tapu, mal ve muhasebe memurlarından bir komisyon oluşturulmuştu. Ayrıca Fırka-i Islâhiyye'nin uyacağı bazı kurallar belirlenmiş, fırkanın sevk ve idaresi, ıslahat sırasında silâh kullanılıp kullanılmaması, öncelikle halka devletin varlığının gösterilmesi ve devletin halka sevdirilmesi, aşiret ve aile reislerinin bölge dışına nakledilmesi, fırkaya yardımcı olanlara maaş bağlanması, ıslah edilen yerlerin devlet

yönetimine uygun şekilde teşkilâtlandırılması, vergi yükü fazla olan ahalinin vergilerinin yeniden düzenlenmesi ve arazileri tapusuz olanlara tapularının verilmesi gibi hususlar tesbit edilmişti.

Derviş Paşa idaresindeki yedi tabur 20 Mayıs 1865'te vapurla İstanbul'dan hareket ederek 28 Mayıs 1865'te İskenderun'a vardı. Diğer tabur ve kuvvetler de bulundukları yerlerden buraya geldiler. İlk iş olarak Gâvur dağlarından ıslah ve iskâna başlandı. Önce Amik ovasında bulunan Reyhaniye aşireti yerleştirildi. Böylece Halep yolu emniyet altına alınmış oldu. Daha sonra Lece ile Hacılar nahiyesi arasındaki Kargılı'da ordugâh kuran Fırka-i Islâhiyye, önemli bir geçit noktası olmasını göz önüne alarak burada bir köy kurmaya karar verdi ve Ordu adıyla bir yerleşim alanı meydana getirdi. Köye Hacılar nahiyesinden otuz hâne iskân edildi. Ayrıca çevredeki nahiyeler birleştirilerek bir kaza, merkez olarak da Hassa adıyla bir kasaba teşkil edildi. Hassa kasabasına Hacılar, Tiyek ve Ekbaz nahiyelerinden birkaç yüz

hâne getirilerek yerleştirildi. Bu arada isyan halinde bulunan Karafakılı aşireti itaat altına alındı.

Daha sonra Kilis ile Maraş arasında yaşayan Okçu İzzeddinlü ve Şeyhlü aşiretleri iskân edildi ve kendi adlarını taşıyan birer kasaba kuruldu. Bu yeni kasabalar Meydan ve Amikovası kasabalarıyla birleştirilerek bir kazâ oluşturuldu ve bu sırada fırkayı teftişe gelen Şehzade İzzeddin Efendi'nin ismine izafetle kazaya İzziye adı verildi.

Fırka-i Islâhiyye buradaki işlerini tamamladıktan sonra Gâvur dağı tarafında Nigolu Kalesi civarına geldi ve kaleyi tamire başladı. Bu arada bölgede mevcut Kerkütlü, Çerçili, Hanağzı, Kürtbahçesi, Eğintili, Keferdiz nahiyeleriyle Dumdumovası aşiretleri birleştirilerek bir kazâ oluşturuldu ve buraya fırkanın isminden dolayı islâhiye adı verildi. Ayrıca kazâ merkezi olarak aynı adla bir kasaba kuruldu; Delikanlı ve Çelikanlı aşiretlerinden yüzer hâne buraya yerleştirildi. Ardından İslâhiye sancak merkezi olmak üzere İzziye, Hassa ve Bulanık kazaları birleştirilerek Maraş mutasarrıflığına bağlı bir kaymakamlık teşkil edildi. İslâhiye kazasına bağlanan Dumdumovası aşiretlerinden Delikanlı ve Çelikanlılar ise birçok köy kurulmak suretiyle iskân edildiler. Bu arada bölgenin en önemli

aşiretlerinden olan ve beş oymağa ayrılmış bulunan Ulaşlı'ya bağlı Karayiğitoğulları, Kaypakoğulları, Çendoğulları, Ali Bekiroğulları ile Kelmenoğulları itaat altına alındı; böylece Gâvur dağlarının en önemli aşireti sindirilmiş oldu.

Islâhiye kaymakamlığına bağlı kasaba ve aşiretlerin nüfus ve hâne miktarları 1866 tarihi itibariyle şu şekilde idi (BA, Yıldız Tasnifi, Ks. 18, Evr. nr. 553/410, Zrf. 93, Kar. 37):

Cebelibereket'te ıslahat işini bitiren fırka daha sonra Hacıosmanlı köyü civarında, burası merkez olmak üzere Kıyı nahiyelerini (Kıyı köyleri) birleştirerek bir kazâ oluşturdu. Çukurova aşiretlerinden Tecirli ve Cerîd'in kışlak yerleriyle Ulaşlı'dan Çendoğlu nahiyesi bu kazaya bağlandı. Kaza merkezi olan Hacıosmanlı köyüne Tecirli, Cerîd ve Ulaştı aşiretlerinden bir miktar hâne iskân edilerek buraya vaktiyle köyü kuran kişinin adından dolayı Osmaniye dendi. Bu arada Derviş ve Cevdet paşalar da kendi isimlerine nisbetle Dervişiye ve Cevdetiye köylerini kurdular. Osmaniye idarî bakımdan Payas sancağına bağlandı.

Bunun ardından Kozan tarafına yönelen Fırka-i Islâhiyye, ilk iş olarak harap bir durumda bulunan Kars-ı Zülkadriyye (bugünkü Kadirli) kasabasını imar edip çevre aşiretlerden bir kısmını buraya yerleştirdi. Ayrıca Kars dağlarında oturanlarla Çukurova aşiretlerinden isteyenlerin buraya yerleşmesine izin verildi. Bunun üzerine Kadirli'ye 600 haneye yakın bir topluluk yerleşti. Kadirli idarî teşkilâtta, daha sonra kurulan Kozan sancağına bağlı bir kazâ merkezi haline geldi ve buraya Tatarlı, Sunbas ve Savrun nahiyeleri bağlandı.

Kadirli kazası kurulduktan sonra Kozan üzerine yürüyen Fırka-i Islâhiyye Kozan dağlarını, bu arada Kozanoğulları'nı da itaat altına alarak onları başta Yozgat, Sivas, Sinop, İstanbul, Kütahya, Konya, Kayseri, Develi, Tokat olmak üzere çeşitli yerlere sürdü. Ardından üç kazaya bölünen Kozan'ın Kozan-ı Şarkî olarak adlandırılan kısmındaki köyleri Sis'e (şimdiki Kozan), Belenköy'e yakın olanları Belenköy kazasına, Haçin (bugünkü Saimbeyli) civarındakileri Haçin kazasına bağladı. Ceyhan nehri boyundaki aşiretler de Kadirli kazasına dahil edildi. Böylece Kozan sancağı dört kazadan meydana gelen büyük bir sancak haline getirildi.

Kaymakamlığına Mirlivâ Hüsnü Paşa'nın tayin edildiği bu sancağın merkezi olarak da Sis kasabası uygun görüldü.

1876 tarihinde Kozan sancağının kazaları, hâne ve nüfusu şöyle idi:

Kozan sancağı teşkil edildikten sonra Çukurova aşiretlerinin iskânına başlandı. Çukurova'nın en büyük aşireti olan Avşarlar yaylakları Uzunyayla ve Sarız yöresine yerleştirildiler. Kozanoğulları'na yardımda bulunan Tatarlı muhacirleri Kadirli kasabasına, Kırıntılı aşireti, Lek ve Hacılar ile birlikte Kozan kazasının güney yönünde bulunan boş araziye iskân edildi. Bu arada Tecirli aşireti Ceyhan nehri boylarına, Cerîd aşireti de Bulanık kazasına bağlı Haruniye'ye yerleştirildi. Adana ile Sis arasındaki bölgede yaşayan Sırkıntı Türkmen aşireti ise kışlak mahallerinde bırakılarak yaylakları olan İnderesi Kafkas muhacirlerine verildi. İskân edilen bütün aşiretlere ziraat yapmaları için devlet tarafından toprak tahsis edilerek bunlar sürekli iskâna teşvik edilmiştir.

Kozan ıslahatını tamamlayan Fırka-i Islâhiyye bölgede kolera çıkması üzerine faaliyetine son vermek zorunda kaldı ve sahası içinde olmasına rağmen Zeytun bölgesinin ıslahatını gerçekleştiremedi. İstanbul'a dönen Derviş ve Ahmed Cevdet paşalardan Derviş Paşa Lübnan'a Beşinci Ordu müfettişliğine, Cevdet Paşa da Halep'e vali olarak tayin edildi. Cevdet Paşa, Fırka-i Islâhiyye'den ayrı olarak valiliği sırasında Zeytun bölgesindeki ıslahatı tamamladı.

Altı ay gibi kısa bir zaman içinde gerçekleştirilen bu icraat bütün Gâvur dağları, Zeytun ve Kozan bölgelerinin ıslahatının ve güvenliğinin sağlanmasıyla sonuçlandı. Bu bölgelerin ahalisi devlet idaresine alınarak yeni şehirler ve köyler kurulduğu gibi devlete isyan eden aşiret beyleri ve ağalarının nüfuzları kırıldı. Gerçekleştirilen iskânla göçebe aşiretlerin yerleştirilmesi Çukurova'nın ziraata

açılmasına ve ticaretin canlanmasına yol açtı. Devlet tarafından bazı kilit noktalara yaptırılan kışlalar sayesinde bundan sonra çıkan küçük çapta isyan hareketleri kolayca bastırıldı. Çukurova bugünkü hale gelmesini bu ıslahat hareketine borçludur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrâde-Meclis-i Mahsûs, nr. 1256; Meclisi Vâlâ, nr. 24169; BA, İrâde-Dâhiliye, nr. 37922, 40353; BA, Yıldız Tasnifi, Ks. 18, Evr. nr. 553/ 183(e), Zrf. 93, Kar. 35; Evr. nr. 553/183(ı), Zrf. 93, Kar. 35; Evr. nr. 553/327, Zrf. 93, Kar. 36; Evr. nr. 553/409, Zrf. 93, Kar. 37; Evr. nr. 553/410, Zrf. 93, Kar. 37; Cevdet, Tezâkir, III, 109, 110, 111, 113, 117, 126, 127, 141, 142, 145, 150, 158, 245, 267 vd.; a.mlf.. Maʿruzat, tür.yer.; Yusuf Halaçoğlu, "Fırka-i Islâhiye ve Yapmış Olduğu İskân", TD, sy. 27 (1973), s. 1-20; Paul Dumont, "1865 Tarihinde Güney - Doğu Anadolu'nun Islahı" (trc. Bahaeddin Yediyıldız), TED, X-XI (1981), s. 369-394.

Yusuf Halaçoğlu

FIRKA-i NÂCİYE

(bk. FIRKA; MEZHEP).

FISK

الفسق

Dinin emir ve yasaklarına aykırı davranma anlamında fıkıh ve hadis terimi.

Sözlükte “taze hurma kabuğunu yarıp dışarı çıkmak, belirli bir sınırı aşmak” anlamına gelen ve İslâm öncesi dönemde daha çok bitki ve hayvanlar hakkında kullanılan bu kelime (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “fsḳ” md.) İslâm döneminde “hak yoldan ayrılma, Allah’ın emirlerine itaatsizlik etme” şeklinde daha özel bir anlam kazanmış, hem müşrik, yahudi, hıristiyan ve münafıklar, hem de dinin emirlerine aykırı hareket eden müslümanlar fısk kelimesi ve türevleriyle nitelendirilmeye başlanmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de kök halinde (fısk-füsûk) yedi, çekimli fiil veya sıfat (fâsık) şeklinde kırk yedi yerde geçen fısk kavramının küfr kelimesinden daha kapsamlı biçimde bazı âyetlerde imanın karşıtı (el-Bakara 2/99; Âl-i İmrân 3/110; el-En’âm 6/49; es-Secde 32/ 18), bir kısmında ise dinin emirlerine itaatin karşıtı olarak (el-Bakara 2/197; en-Nûr 24/ 4; el-Hucurât 49/7, 11) kullanıldığı, hidâyet ve dalâlet terimleriyle de yakın bir ilişkisinin kurulduğu (el-Bakara 2/26; et-Tevbe, 9/80; el-Hadîd 57/26) görülür. Ancak Kur’an’da fısk (çoğulu füsûk) kelimesinin geçtiği yedi âyette (bk. M. F. Abdülbākī, el-Muʿcem, “fsḳ” md.) müslümanların muhatap alındığı ve fısk kavramıyla meyte, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesilen hayvanların etini yemek, fal oklarıyla kısmet aramak, borç ilişkilerinde karşı tarafa zarar vermek, Hz. Peygamber’e itaatsizlikte bulunmak, müminlerle alay etmek ve onlara kötü lakap takmak gibi küfür ve şirk dışında kalan büyük günahların işlenmesinin, dinin emir ve yasaklarına aykırı davranılmasının kastedildiği görülür. Hadislerde ve sahabe sözlerinde de sıkça geçen fısk ve fâsık kelimeleri genelde bu son anlamda kullanılmış (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “fsḳ”, md.), meselâ müslümana sövmenin fısk olduğu ifade edilmiştir (Buhârî, “Edeb”, 44; Müsned, I, 439). Fıkkın Kur’an ve Sünnet’teki bu geniş, kısmen de izafî ve takdirî kapsamı bu paralelde oluşan dinî literatüre de yansımış ve özellikle kelâm ve mezhepler tarihinde

fısk ve fâsık terimlerinin tanım ve kapsamıyla ilgili geniş tartışmalar yer almıştır.

FIKIH.

Fıkıh literatüründe fısk imâmet, devlet başkanlığı ve hâkimlikten ehliyet, şahitlik, vesâyet, velâyet gibi konulara kadar insan unsurunun ağırlık taşıdığı birçok alanda önemli bir eksiklik olarak görülmüş, bu alanlarda kişilerin âdil olması veya fâsık olmaması şartı ileri sürülerek fısk, bazı hak ve yetkilerin kazanılmasına veya görev ve sorumlulukların yüklenilmesine engel görülmüştür. Bu sebeple İslâm hukukçuları fıskı ahlâkî ve dinî boyutundan çok hukukî yönüyle ele almış ve kişilere fısk isnadının yapılabilmesi için mümkün olduğunca dışa akseden davranışları ölçü alan objektif kriterler belirlemeye çalışmışlardır. Literatürde, fısk teşkil eden söz ve davranış örnekleri ele alınan konuyla ilişkisine göre farklılık taşısa da genelde bir tutarlılık gösterir ve fısk, adalet kavramının karşıtı olarak "kişinin büyük günahları işlemesi, küçük günahları işlemekte ısrar etmesi veya farzları terketmesi, haramları işlemesi, kötü davranışlarının iyi davranışlarından çok olması" şeklinde zahirî bir vasıf olarak tanımlanmaya çalışılmıştır (Kâsânî, VI, 268;İbn Ferhûn, I, 173).

Fakihlerin çoğunluğu, fâsıkın kendi dengi kimselere imam olmasını câiz görürken cemaat arasında imamlığa daha lâyık biri bulunduğu takdirde bunun mekruh olduğu, ancak her iki halde de fâsık imamın arkasında kılınan namazın iadesinin gerekmediği görüşündedir. Mâlikî fakihleri fâsıkın imametini her iki halde de mekruh görürler. Hanbelîler ise cuma ve bayram namazları dışında fâsıkın imametinin prensip itibariyle câiz olmadığı, arkasında kılınan namazın iadesi gerektiği görüşündedir. Onlar bu görüşlerine, devlet başkanının zorlaması hariç günahkârın (fâcir) mümine imam olmaması gerektiği yönündeki hadisi (İbn Mace, "İḳāme", 78) veya bu yöndeki sahâbe ve tâbiîn sözlerini gerekçe gösterirler. Âlimlerin çoğunluğu, kelime-i tevhîdi söyleyen bir kimsenin arkasında namaz kılınabileceğini bildiren hadisi (Heysemî, II, 67), günahkâr olsun dindar olsun her müslümanın arkasında namaz kılınabileceği yönündeki hadisi veya sahâbe söz ve uygulamasını (Ebû Dâvûd, "Salât", 64; Şevkânî, III, 184-187) delil aldığı gibi fısk nitelemesinin bir yönüyle sübjektiflik ve

izafîlik taşıdığını, fıskı imâmete engel görmenin müslümanlar arasında sonu gelmez tartışmalara yol açacağını da göz önünde bulundurmuş olmalıdır. Bu sebeple onlar, imâmete kimlerin daha lâyık olduğunu belirlemek ve bir efdaliyet sıralaması yaparak fâsıkın imâmetini mekruh görmekle yetinmişlerdir.

Fıskın devlet başkanlığı görevini üstlenmeye veya devam ettirmeye engel olup olmadığı hususu, fâsıkın namazda imâmeti, ordu kumandanlığı veya kadılık görevleriyle bağlantılı olarak İslâm âlimleri arasında geniş tartışmalara yol açmıştır (bk. FÂSIK).

İslâm muhâkeme hukukundaki ispat vasıtaları arasında birinci derecede önem taşıyan şahitliğin kabulü için ileri sürülen şartlardan biri de şahidin adaletli olması yani fâsık olmamasıdır. Hakkın ispatında önemli bir delil kaynağı olan şahidin kişiliği ve doğruluğu üzerinde hassasiyetle duran İslâm hukukçuları, herhangi bir haram fiili işleyen veya farzı terkeden kişinin yalan söyleyebileceği, bundan dolayı sözüne güvenilemeyeceği düşüncesiyle şahitliğini kabul etmemektedirler. “Eğer fâsık bir kimse size bir haber getirirse onu araştırın...” (el-Hucurât 49/6); “... ve sizden adalet sahibi iki kişiyi şahit tutun” (et-Talak 65/ 2) meâlindeki âyetlerle, “İhanet eden erkeğin ve kadının, zina eden erkeğin ve kadının, bir de düşman kişinin kardeşi hakkında şahitliği caiz değildir” (Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 16; Tirmizî, “Şehâdât”, 2;

İbn Mâce, “Ahkâm”, 30) gibi bazı hadislerde şahitlerin âdil olması, fâsıkların sözüne itibar edilmemesi istenmektedir. İslâm âlimleri bu hadisteki ihanet kavramının insanların emanetine ihanetle sınırlı olmadığı, Allah’ın emirlerine ve yasaklarına riayetsizliğin de emanete hıyanet olduğu görüşündedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de emanet kelimesinin böyle geniş bir mânada kullanıldığı görülür (el-Ahzâb 33/72). Mecelle’de de şahidin âdil olmasının şart olduğu ifade edildikten sonra, “Âdil, hasenatı seyyiatına galip olan kimsedir. Binaenaleyh rakkas, maskara gibi namus ve mürüvveti muhil hal ve hareketleri itiyad eden şahısların ve yalancılık ile mâruf olan kimselerin şehadetleri makbul olmaz” (md. 1705) denilerek hem bu konuda Hanefî mezhebinde yerleşik hüküm açıklanmış, hem de bazı örneklerden hareketle fıska objektif bir tanım getirilmeye çalışılmıştır. Ancak şahidin olaya duyu organları vasıtasıyla muttali olması safhasından ziyade bunu

mahkeme huzurunda açıklama safhası önemli olduğundan fakihler özellikle bu ikinci safhadaki fıskın şahitliğin kabulüne engel teşkil ettiği görüşünü benimsemişlerdir. Şahitlerin fâsık olup olmadıklarının tesbiti için yapılan araştırmaya “tezkiye” denilmiştir.

Fâsık kişinin hâkim (kadı) olarak tayiniyle ilgili hükümlerle şahitliğinin kabulüne dair hükümler paralellik gösterir. Haneffler’e göre fâsıkın hâkim tayin edilmesi doğru olmamakla birlikte tayin edilmişse verdiği kararlar geçerlidir. Diğer üç mezhebe göre ise fâsık kimse hâkim tayin edilemeyeceği gibi herhangi bir şekilde tayin edilmişse verdiği kararlar geçerli değildir. Hanefî mezhebindeki kuvvetli görüş olmamakla birlikte Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed’in bu görüşte olduğuna dair bir rivayet de vardır. İslâm hukukçularının ileri sürdükleri şartlara sahip hâkimler bulmanın kendi çağında mümkün olmadığını söyleyen Gazzâlî fâsık kişinin hâkim tayin edilmesinin sahih olduğunu, fakat ehil kişi varken böyle birinin tayininin helâl sayılmayacağını ifade ederken Hanefîler’le aynı görüşü paylaşmaktadır. Mâlikî mezhebindeki diğer bir görüşe göre de fâsıkın hâkim tayini sahih olmakla birlikte yine de azledilmesi gerekir; bu durumda azline kadar verdiği hükümler geçerlidir. İslâm hukukçularının tartıştıkları bir konu da âdil bir kişinin hâkim tayin edildikten sonra görev sırasında fısk sayılan bir fiil işlemesi halinde kendiliğinden azledilmiş olup olmayacağıdır. Bazılarına göre böyle bir hâkim kendiliğinden azledilmiş sayılmaz. Mezhepteki kuvvetli rivayete göre Hanefîler bu görüştedir. Bazı İslâm hukukçuları ise hâkimin bu durumda azledilmiş olacağını, azline dair bir karar olmasa da hükümlerinin geçersiz sayılacağını söylerler. Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüş budur. Hanefî mezhebinde de bu görüşte olan âlimler vardır.

Ehliyetsizin ve eksik ehliyetlinin şahsı ve malı üzerinde birtakım yetkileri ve görevleri olan veli veya vasinin fâsık olması durumunda bu yetkilerini kullanıp kullanamayacağı İslâm hukukçularınca tartışılan bir başka konudur. Hanefî ve Mâlikî âlimlerine göre fısk, velinin ehliyetsiz veya eksik ehliyetlinin şahsı üzerindeki yetkilerini ortadan kaldırmaz. Şâfiîler’e göre ise velinin fâsık olması halinde bu yetkiler sıralamada daha sonra gelen ve fâsık olmayan veli tarafından kullanılır. Fâsık velinin tövbe etmesi halinde yetkiler tekrar ona döner ve tövbesi hususunda samimiyetine kanaat getirilmesi için belli bir süre geçmesi de gerekmez.

Baba veya dede tarafından tayin edilen vasî (vasiyy-i muhtar) fâsık ise Ebû Hanîfe'ye göre malî konularda emin bir kişi olduğu sürece sırf fıskından dolayı hâkim onu azletmez. İmam Mâlik ve Şafiî ile Ahmed b. Hanbel'den bir rivayete göre ise bu tayin sahih değildir; fâsık kişiler hâkim tarafından da vasî tayin edilemez.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "fsḳ" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1132; M. F. Abdülbâkl, el-Muʿcem, "fsḳ" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "fsḳ" md.; Müsned, I, 439; Buhârî, "Edeb" 44; İbn Mâce, "İḳāme" 78, "Aḥâm" 30; Ebû Dâvûd, "Şalât", 64, "Aḳżıye" 16; Tirmizî, "Şehâdet" 2; İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Hasan Zeydân Tâlibe), Kahire 1967, IV, 298; Kâsânî, Bedâʾîʿ, VI, 268; Mergînânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, III, 101, 108; IV, 258, 259; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 124; II, 423; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, III, 200; İbn Kudâme, el-Muġnî, II, 22-25; VI, 571; VII, 356-357; IX, 297; XI, 381-382; XII, 28-29; İbn Ebü'd-Dem, Edebü'l-każâʾ (nşr. M. Mustafa ez-Zühaylî), Dımaşk 1402/1982, s. 70-73, 358; Nevevî, Şerḥu Müslim, II, 53-55; İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1406/1986, I, 26, 173, 258-260; Heysemî, Mecmaʿuʾz-ze-uâʾid, II, 67; İbnü'l-Hümâm, Fethü'l-ḳadîr, I, 350-351; VII, 253-254, 375-376; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 231; III, 74-75, 155; IV, 375, 377, 427, 438, 451; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, III, 184-187; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtar, VII, 81, 111-115; Mecelle, md. 1684 - 1784; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî, Kahire 1379/1960, II, 401-405; Bilmen, Kamus2, VIII, 127, 130-136; Abdülkerîm Zeydân, Niẓâmü'l-każa fî'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Bağdad 1404/ 1984, s. 173, 176-181; Sadık Kılıç, Kur'an'da Günah Kavramı, Konya 1984, s. 122-169; Abdülaziz Bayındır, İslâm Muhakeme Hukuku, İstanbul 1986, s. 141-190.

Ali ŞAFAK

HADİS.

Râvide adalet sıfatını yok eden ve onun cerhine sebebiyet veren kusurlardan biri olan fısk, râvinin dinen büyük günah sayılan suçları işlemesi veya küçük günahları ısrarla yapmasıdır. Böyle bir kimseye fâsık denir. Fâsıkın karşıtı ise müttakîdir. Fıskın akideyle ilgili yönü râvinin itikad bakımından sapıklığa düşmesi olup buna bid'at adı verilir. Bid'at sahibi olan kimseye mübtedi', bunun zıddına da "sünnete bağlı kimse" anlamında ehl-i sünnet denir.

Hadis râvisinde fısktan uzak durma şartının aranması, "Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse doğruluğunu araştırın" (el-Hucurât 49/ 6) mealindeki âyete dayanır.

Hadis râvileri yanında hâkim (kadı) ve şahitlerde de fısktan uzak olma şartı aranmış, bundan dolayı fısk sebebi sayılan büyük ve küçük günahların neler olduğu tesbit edilmeye çalışılmıştır. Fıskın çerçevesini alabildiğince geniş tutan bazı âlimler Allah'ın yasakladığı her şeyi büyük günah saymışlardır. Ancak Allah'ın emirlerine aykırı davranmanın çirkin bir hareket olduğu kabul edilmekle beraber O'na karşı işlenen günahların bir kısmının diğerlerinden daha büyük olduğu âyet ve hadislerde açıkça ifade edilmiştir. Nitekim Necm sûresinin 32. âyetinde, "Ufak tefek kusurları dışında büyük günahlardan ve edepsizliklerden kaçınanlara gelince bil ki rabbin affı bol olandır" denilmiş, Nisa sûresinin 31 ve Şûra sûresinin 37. âyetinde de büyük-küçük günah ayırımı yapılmıştır. Günahlar arasında böyle bir ayırımın yapıldığı Hz. Peygamber'in, "Beş vakit namaz ve cuma namazı, büyük günah işlemedikçe gelecek cuma namazına kadar arada işlenen günahlara kefarettir" mealindeki hadisinde de görülmektedir. Bütün bunları dikkate alan İslâm âlimlerinin çoğunluğu, günahların râvide aranan adalet sıfatına etkilerinin farklı olduğu, her günahın bir fısk sebebi sayılamayacağı ve dolayısıyla adâleti yok etmeyeceği konusunda görüş birliğine varmışlardır.

Fıskın tanımında söz konusu edilen büyük günahların neler olduğu hususu

ayrıca tartışılmıştır. Bazı İslâm âlimleri bir hadise dayanarak büyük günahları Allah'a şirk koşmak, büyü yapmak, haksız yere adam öldürmek, yetim malı yemek, savaştan kaçmak, namuslu kadına zina iftirasında bulunmak ve faiz yemek şeklinde sıralamışlardır (Buhârî, "Veṣâyâ", 23, "Hudûd", 44; Müslim, "Îmân", 38, 145). Diğer bazı âlimler ise bu hadiste bir sınırlama bulunmadığını öne sürerek esas belirleyici unsurun işlenen günahın dünyada had cezası, âhirette de azap, gazap, tel'in ve tehdit gerektirip gerektirmediği hususu olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu ölçü pek çok kimsenin kaçınamayacağı küçük hataları da ihtiva edebileceği için büyük günahların çerçevesini haddinden fazla genişletmektedir. Diğer taraftan râvinin âdil olması onun her türlü günahtan kaçınması anlamına gelmez. Saîd b. Müseyyeb, Abdullah b. Mübarek, İmam Şafiî, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hibbân gibi ünlü hadis âlimleri, peygamberler dışında hiç kimsenin günahsız olamayacağı düşüncesinden hareketle itaati isyanından fazla olan râvileri âdil kabul etmişlerdir. Ziyâd b. Ebû Süfyân, davranışlarında isyan yönünün ağır bastığı gerekçesiyle Haccâc b. Yûsuf'un rivayetlerinin terkedildiğini belirtmiş, aynı kişi hakkında Zehebî, "Büyük günahlar işlemeseydi, birtakım kötülükler ve haksızlıklar yapmasaydı durumu iyi idi" demiştir.

Küçük günahlarda ısrar etmenin fısk alâmeti sayılmasının sebebi râvide dinî hassasiyetin bulunmaması, kötü alışkanlıklardan vazgeçmemesi, dolayısıyla daima bir günah işlemeye veya amelî fıskın başında yer alan, Resûlullah adına yalan söylemeye cüret etmesi ihtimali olup tamamen dinî bir faaliyet olan hadis rivayetinde râviye güvenilmemesi, naklettiği hadislere de güvenilemeyeceği sonucunu ortaya çıkarır.

Hadis râvisinin fâsık sayılıp sayılmaması, fısk sebebi olan davranışların işleniş şekline ve niteliğine göre de değişir. Bilinçli bir şekilde fıskını açığa vuranların rivayetleri kesinlikle kabul edilmez. İbn Hibbân, fıskını açığa vuranların, rivayetlerinde doğru söyleseler bile yaptıklarından dolayı mecrûh sayılacakları görüşündedir. Ancak ictihada dayalı bir yorum sonucunda fıska düşen, fakat bunun farkında olmayanlar için iki durum söz konusudur. Fısk olup olmadığı kesinlik kazanmayan davranışlarda bulunan râvilerin rivayeti ittifakla makbul sayılır. Fısk olduğu kesin şekilde bilinen hareketlerde bulunanlardan, kendi görüşlerini desteklemek amacıyla da olsa yalan konuşmayı haram sayarak bundan kaçınanların rivayetleri de kabul

edilir. Fakat amaçları doğrultusunda yalan konuşmayı caiz, hatta dinî bir görev sayanların rivayetleri kesinlikle reddedilir.

Fısk sebebiyle tenkit edilen (mecrûh) râvinin rivayeti münker hadis grubuna girer.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "fsḳ" md.; Buhârî, "Veṣâyâ", 23, "Ḥudûd", 44; Müslim, "Îmân", 38,' 145, "Muḳaddime", bab 1; Şâfiî, er-Risâle, Kahire 1399/1979, s. 493; İbn Hibbân, eṣ-Ṣahîh, Beyrut 1407/1987, II, 83; a.mlf., Kitâbü'l-Mecrûḥîn, I, 62, 79, 80, 305; II, 271; Hatîb, el-Kifâye, Haydarâbâd 1357 - Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 79-80, 116, 120, 160; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, IV, 572; Âmidî, el-İḥkâm, II, 314; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347-Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), IV, 66; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, Beyrut, ts., I, 466; II, 86; a.mlf., el-Kebâʾir, Beyrut 1396/1976, s. 8; İbn Hacer, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, Kahire 1409/1989, s. 41; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 210; Şevkânî, İrşadü'l-fuḥûl, s. 53; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 27; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1985, s. 57; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkidi (doktora tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 67-69.

Emin Âşıkkutlu

FITNAT HANIM

(ö.1194/1780)

Şöhreti çok yaygın, en beğenilmiş kadın divan şairi.

Şöhretine ve içinden pek çok tanınmış şahsiyetler çıkmış bir aileden gelmesine rağmen hayatı hakkında hal tercümesi kaynaklarında mevcut bilgiler yok denecek kadar azdır. Kendisine dair bilinenler, baba tarafı ile kocasının kim olduğu ve ölüm tarihinden öteye gitmez. Buna ilâveten yakın zamanlarda yaşı, hayatının ilk ve son devresinin rastladığı çağ ile kabrinin nerede olduğu hususunda bazı yanıltıcı iddialar ortaya atılmış, hatta yaşadığı zamanla öldüğü tarihin doğru dürüst tesbit edilmediğinden bile söz edilmiştir. Hakkındaki yetersiz bilgileri, istifade edilmemiş bazı kaynaklar ve yeni dikkatlerin yardımı ile biraz daha ileriye götürmek mümkündür.

Lehcetü'l-lugāt ve Atrabü'l-âsâr gibi kültürümüz bakımından mühim eserler bırakmış Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi'nin (ö. 1166/1753) kızı olan Fıtnat Hanım İstanbul'da doğdu. Annesi, Şeyhülislâm Şeyyid Feyzullah Efendi'nin damadı Şeyhülislâm Mirzazâde Şeyh Mehmed'in kızı Hatice Hanım'dır (Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Mecelletü'n-nisâb, vr. 340a). Anne tarafında büyük babasından başka, onun kayınpederi olan Feyzullah Efendi gibi iki kayınbiraderi Feyzullahefendizâde Mustafa ve Seyyid Murtaza efendiler de şeyhülislâm olmuşlardır. Fıtnat'ın yetiştiği baba çevresi, Rumeli kadılarından Antalyalı Kara İbrâhim Efendi'nin oğlu olan büyük babası Şeyhülislâm Ebûishak İsmâil Naîm'den başlayarak amcası İshak Efendi, babası Mehmed Esad ve kardeşi Mehmed Şerif ile kardeşinin oğlu Atâullah Mehmed Efendi olmak üzere içinden beş şeyhülislâm çıkmış, kültür seviyesi çok yüksek bir ailedir. Bu şahsiyetlerden kendileriyle beraber olabildiklerinin Fıtnat'ın yetişmesinde, şiirlerinde akis bulan ileri kültürü elde etmesindeki tesir ve rolleri şüphe götürmez. Oğlu İshak Efendi dolayısıyla kendisine Ebûishak denilmiş olan büyük babası Şeyhülislâm İsmâil Naîm Efendi'den bu yana Fıtnat'ın babası Esad Efendi dahil bu ailenin fertleri hep Ebûishakzâde diye anılmaktadır.

Fıtnat'ın, hal tercümesi kaynaklarında meçhul kalmış doğum yılı için bazı müelliflerce 1730 veya 1748 gibi herhangi bir vesikaya dayanmayan tarihler ileri sürüldükten başka çok uzun bir ömür sürdüğü yolunda da bazı tahminler yürütülmüştür. Divanındaki 1168'e (1755), hatta ondan bir iki yıl öncesine giden manzumelerini henüz yedi sekiz yaşlarında iken yazmış olduğu gibi bir netice doğuracağı için doğumunu 1748 gösteren kaydı (Basmadjian, s. 144) kabul etmeye imkân yoktur. Diğer taraftan onu, daha III. Ahmed devrinde (1703-1730) şöhret bulmuş ve gençlik çağını Lâle Devri'nin eğlence âlemleri içinde yaşamış sananlar da olmuştur. 1130'da (1717) (Devhatü'l-meşâyih, s. 107), başka bir kayda göre de 1136'da (1723-24) (Ârif Hikmet, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 789, s. 38; Fatîn, s. 214) doğan kardeşi Mehmed Şeriften yaşça küçük olduğu belli olan Fıtnat'ın doğum tarihi bundan sonraki yıllarda aranmalıdır.

Fıtnat Hanım'ın esas adı kabir taşında görüldüğü üzere Şerife Zübeyde olmakla beraber Hüseyin Ayvansarâyî bunu bazan Emetullah (Hadîkatü'l-cevâmi', I, 23), bazan Fıtnat Zübeyde olarak (a.g.e., II, 175) kaydettikten başka bir de Şerife Emetullah Fıtnat suretinde gösterir (Mecmua-i Tevârih,

nşr. F. Ç. Derin - V. Çubuk, İstanbul 1985, s. 92). Diğer bütün kaynaklarda geçen Zübeyde adının mezar taşında da bulunması onun doğruluğu hususunda şüphe bırakmamaktadır. Ali Canip Yöntem'in Hadîkatü'l-cevâmi'deki Emetullah ismini Hibetullah şekline sokan yanlışı (İA, IV, 626), esas kaynağa bakılmadığından Fıtnat'tan bahsedenlerce hep bu şekilde tekrarlanmıştır.

Fıtnat Hanım'ın hayat seyri içinden gelebilen tek bilgi, onun ilmiye ricalinden Derviş Mehmed Efendi ile evlenmiş olduğudur. Şiirden hoşlanmaz, basit ruhlu bir kimse olduğu rivayet edilen kocası, Fıtnat Hanım'ın annesinin mensup bulunduğu ve Âl-i Feyz diye anılan Şeyhülislâm Şeyyid Feyzullah Efendi ailesindendir. Müderrislikten başlayarak Receb 1186'da (Ekim 1772) Edirne kadısı, Fıtnat Hanım'ın ölümünden sonra da nakîbüleşraf ve İstanbul kadısı oluşunu takiben Rumeli kazaskeri olan Derviş Mehmed Efendi'nin babası kazasker ve nakîbüleşraf Şeyyid Abdullah da Şeyhülislâm Şeyyid Feyzullah Efendi'nin oğlu Şeyhülislâm Şeyyid Mustafa Efendi'nin çocuğudur. Görüldüğü gibi Fıtnat'ın annesi nasıl Feyzullah Efendi'nin kızı tarafından torunu ise Derviş

Mehmed Efendi de Feyzullah Efendi'nin oğul tarafından torunlarındandır. Derviş Mehmed Efendi'nin Feyzullahzâdeler de denilen bu aileye mensubiyeti Âl-i Feyz'den olduğu özellikle söylenerek belirtilmiştir (Ahmed Rifat, Devhatü'n-nükabâ, İstanbul 1283, s. 44).

Fıtnat'ın kültür, duygu ve zevk bakımından kendisine üstün bulunduğu kocası ile, kadın şairlerden diğer bazıları için de söylendiği gibi mesut bir evlilik yaşamadığına dair bir rivayet Meşâhîrü'n-nisa'dan bu yana, araya yaşlı bir adam olmasına rağmen onunla evlendirildiği gibi birtakım yeni unsurlar da katılarak tekrarlanagelir. Ali Canip Yöntem, "Bazı manzumelerinden pek mesut yaşayamadığı anlaşılıyor" demekteyse de (YM, nr. 30, s. 76) Fıtnat'ın manzumeleri içinde böyle bir hayat ârızasını aksettirecek bir telmihe dahi rastlanmamaktadır.

Fıtnat Hanım'ın şöhret ve istidadının Koca Râgıb Paşa'nın sadâreti zamanında parladığının söylenmesinin yanı sıra, paşa ve onun yakın çevresinden şair Haşmet ile kendisi arasında geçtiği belirtilen latife ve fıkralar nakledilir. Râgıb Paşa ile Fıtnat'ın ailesi arasında onun sadrazamlığından öncesine giden bir tanışıklık tesbit edilebilmektedir. Babası, Belgrat Seferi sırasında ordu kadısı olarak Rumeli'de bulunurken Avusturya ve Rusya ile 14 Cemaziyelâhir 1152'de (18 Eylül 1739) imzalanan Belgrad sulh antlaşmasını hazırlayan heyette, o zaman sadâret mektupçusu bulunan Râgıb Efendi (Paşa) ile beraber murahhas olarak çalışmış (Râgıb Paşa, Telhîsât, İÜ Ktp., TY, nr. 9764, vr. 73a; Subhî, Târîh, İstanbul 1198, vr. 160b), daha sonra da bu antlaşma ile ilgili pürüzlerin 14 Zilhicce 1153'te (2 Mart 1742) neticeye bağlanacağı mükâleme meclislerinde bu defa reîsülküttâb sıfatını taşıyan Râgıb Paşa ile yine birlikte olmuştur (a.g.e., vr. 186b, 187b, 189a-b). Aralarındaki yakınlık, Fıtnat'ın babası Esad Efendi'nin şeyhülislâmlığını o esnada Mısır'da vali bulunan Râgıb Paşa'nın bir kaside ile tebrik etmesi gibi vesilelerle kendini gösterir (Râgıb Paşa, Divan, Bulak 1252, s. 5-7). Râgıb Paşa sadrazam olduğunda da (1757) babası artık hayatta olmayan Fıtnat onu bir tarih manzumesiyle tebrik eder. Aralarında rivayet edilegelen münasebetler, bundan önce hayatının bir kısmı çeşitli vazifelerle İstanbul dışında geçmiş olan paşanın, ölümüne kadar altı seneyi aşkın bir zaman devamlı olarak İstanbul'da kalma imkânını bulduğu sadrazamlık devresinde cereyan etmiş olmalıdır. Kendi hikemî şiirleri yolunda manzumeler yazan Fıtnat üzerinde

Râgıb Paşa’nın büyük bir tesiri olduğu, onun yardımı ile yetiştiği ve şöhret kazandığı hep söylenmiştir. Ayrıca birbirleriyle “müşâare”leri bulunduğundan da daima bahsedilir. Bunun gibi aralarındaki şakalaşmalara dair çeşitli fıkralar nakledilmektedir. Hatta Râgıb Paşa ile kendisi arasında hissî bir alâka doğmuş olduğu bile rivayet olunur. Divanında Fıtnat’ın Râgıb Paşa’ya olan nazirelerinin beş manzumeden öteye geçmemesi, bahis konusu müşâarelerini gösteren metinlerin mevcut olmayışı ilgili rivayetlerde mübalağa payı olduğunu göstermektedir. Vesikası bulunmadığından ihtiyatla karşılanması gereken bu rivayetler daha ziyade hayal mahsulü olarak gözüküyor. Rivayetlere bakılırsa Fıtnat, Râgıb Paşa’nın şairler ve âlimlerle olan sohbet meclislerine de katılıyordu. Fatma Aliyye’ye göre Fıtnat Hanım bu gibi meclislere örtülü bir kıyafetle iştirak etmekte, edebiyat ve fikir çevresinin simaları ile böyle konuşmaktaydı (Ma‘lûmat, XI/245, s. 95). İçinde yetiştiği ailenin yüksek kültür seviyesinin bu gibi temaslara fırsat

verecek bir ortama sahip olduğu rahatça düşünülebilir.

Hayatıyla ilgili yeni bir bilgi olarak Fıtnat’ın Edirne Kādirî şeyhi Süleyman Efendi (ö. 1187/ 1773) ve Abdülkerim Efendi (ö. 1186/1772) gibi Edirneli şahsiyetlerin vefatlarına düşürdüğü tarihlerden, kocası Derviş Mehmed Efendi’nin Receb 1186’da (Ekim 1772) kadı tayin edildiği Edirne’de bulunduğunu öğrenmek kabil olmaktadır.

Divanında “Arz-ı Hâl-i Manzum” adıyla yer alan mesnevi şeklindeki bir manzumesi, Fıtnat’ın bir ara evinin “yatak yorgan kalmamacasına” bütün eşyası ile yandığını ve zamanın hükümdarından kendisini evsizlikten kurtarması için yardım dilediğini haber vermektedir. Fıtnat, padişahın orayı bizzat gelip gördüğü müjdesinden aldığı cesaretle bu manzumeyi yazdığını, kendisi gibi bir şairin öyle şefkatli bir hükümdarın zamanında “beytsiz” (evsiz) kalamayacağını tevriyeli bir dille ifade etmektedir. Divanının gerek yazma gerekse basma nüshalarının hiçbirinde hangi padişaha hitaben yazıldığına dair bir kayıt bulunmayan bu manzumenin, Ali Canip Yöntem tarafından yönetilen bir mezuniyet tezinde olduğu gibi (Melike Öner, Fitnat Hanım Hayatı ve Edebî Şahsiyeti, İstanbul 1945, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Tez, nr. 195, s. 5) III. Osman’a yahut başka bir müellifçe de III. Mustafa’ya sunulmuş gösterilmesi (İbrahim Necmi [Dilmen], I, 219-220)

birer yanlış yakıştırmadır. İçinde Fıtnat'ın, şehzadeleri için duada bulunduğu hükümdarın sadece iki kız çocuğu olup hiç erkek evlâdı doğmamış III. Osman olamayacağı meydandadır. Manzumenin muhatabının III. Mustafa olamayacağı da divanın onun zamanında yapılan ilk tertibine ait nüshaların hiçbirinde henüz mevcut bulunmayışı ile bellidir. Divanın ancak 1. Abdülhamid devrindeki (1774-1789) yeni tertibine ait nüshalarında yer alabilmesi, adı belirtilmeyen bu muhatabın I. Abdülhamid olduğunu ve manzumenin ona sunulduğunu ortaya koymaktadır. Kardeşi Mehmed Şerif Efendi'nin 1192'de (1778) şeyhülislâm olduğu vakit oturduğu semtin merkeze uzak düşmesi ve oğlunun da o sırada ölümü dolayısıyla bir müddet Fıtnat'ın evine yerleştiği hakkındaki kayda bakılırsa (Cevdet Paşa, Târih, İstanbul 1309, II, 100) manzumede bahis konusu edilen hadisenin vaktini, bu tarihle I. Abdülhamid'in cülûsu arasındaki zamanın büyük yangınlarından birinde aramak gerektiği belli olur.

Fitnat Hanım'ı III. Ahmed'in zevk ve safa devri içinde yetişmiş, Damad İbrâhim Paşa zamanında şairlik kudretine erişerek Lâle Devri'nin tantanalı eğlence âlemlerinde yerini bulmuş bir sima olarak gösteren ve İsmail Hikmet'ten bu yana (Koca Ragıp Paşa ve Fitnat, s. 27) bazı müelliflerce de tekrarlanan bilgi tamamen hayal mahsulüdür. I. Mahmud hakkındaki meşhur bahâriyyesini onun tahta çıkışı (1730) münasebetiyle yazmış olduğu zannı da bu esassız kanaatten kaynaklanmaktadır. Fıtnat'ın şiirlerinin kronolojisi, bu manzumenin I. Mahmud'un saltanatının ancak son yıllarında yazılmış olabileceğini göstermektedir. Bu gibi asılsız bilgilerden hareket edilerek Fıtnat'ın çok uzun bir ömür sürmüş olduğuna, doksanları bulmuş bir yaşta vefat ettiğine hükmedilmiştir.

Hayatının birçok yönleri gibi doğum tarihi belli olmadığından gerçek yaşı tesbit edilemeyen Fitnat Hanım 1194 (1780) yılında ölmüştür. Bütün eski kaynakların bu tarih üzerinde birleşmesine mukabil mezarının nerede olduğu yakın zamanlara kadar müellifler arasında bir tartışma konusu teşkil etmiştir. Mezarı için bazılarınca Eyüp'te farklı iki yer gösterilirken bazıları Fatih'te Çarşamba'da, büyük babası Şeyhülislâm İsmail Efendi Camii'nin hazîresinde babası ve kardeşinin de yattığı aile kabristanında bulunduğu ihtimaline ağırlık vermişlerdir. Birçoklarınca Eyüp'te Feshâne'ye giden yol üzerinde kendisi için yaptırılan türbede yattığı sanılmış, bu sebeple burası restore ettirilerek Fıtnat Hanım'ın türbesi diye ilân edilmiştir. Daha

sonraları ise İbrahim Hakkı Konyalı, onun ilim alemince meçhul kalmış mezarını bulduğu iddiası ile ortaya çıkarak Çarşamba'da adı geçen hazîredeki aile kabristanında Seyyide Fıtnat Zübeyde ismini taşıyan 1223 (1808) tarihli bir mezar taşının ona ait olduğunu ilân etmiş ve Fıtnat Hanım'ın sanıldığı gibi 1194'te (1780) vefat etmeyip III. Selim zamanında daha hayatta olduğunu, ölümünden iki yıl sonra yapıldığı anlaşılan kabir taşındaki manzum kitabenin ebced hesabı ile onun 1221 (1806) yılında öldüğünü gösterdiğini ileri sürmüş, vefatında yaşının doksan doksan beş civarında bulunması gerektiğini söylemiştir. Aynı zamanda Fıtnat'ın, Edirne Kādirî şeyhi Süleyman Efendi'nin vefatı hakkındaki manzumesinde ebcedle düştüğü tarihin yılını yanlış ve zorlama bir hesapla 1209 (1794) suretinde göstererek iddiası için ayrı bir delil olarak kullanmak istemiştir (Alanya, s. 405-406, 426). İ. Hakkı Konyalı, daha sonra Mediha Atis takma adıyla kaleme aldığı bir yazıda bahsettiği mezar taşının fotoğrafını da verip iddiasını daha da kesinleştirmek ister ("Şair Fıtnat'ın Mezarı Bulundu", Tarih Hazinesi, nr. 8, Mart 1951, s. 394-396). Bu iddia üzerine bahse karışan İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Seyyide Fıtnat Zübeyde'nin çok genç yaşta

vefat ettiğini belirten mezar kitâbesinde, onun Âl-i Feyz'den olduğuna dair ibarenin Fıtnat Hanım'ın kendi ailesiyle ilgili olmayıp Feyzullah adındaki ünlü şahsiyetlerden gelme başka ailelerden birini ifade ettiğini, dolayısıyla bu taşın Fıtnat Hanım'a ait olamayacağını söyler ("Şaire Fıtnat Hanım'ın Mezartaşı", Tarih Dünyası, nr. 3, 15 Nisan 1951, s. 965). İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın bu yazısına İ. Hakkı Konyalı yine aynı takma adla verdiği cevapta iddiasında ısrarla kalmayıp meseleyi tamamen şahsiyata döker ("Şair Fıtnat ve Tek Partili Rejimin İmtiyazlı ve Gedikli Âlimi İsmail Hakkı Uzunçarşılı", Tarih Hazinesi, nr. 12, Temmuz 1951, s. 580-585, 622). Konyalı, yaşı doksanlara varmış bir kimsenin mezar taşında daha yeni açmış bir gonca gibi iken gencecik yaşta öldüğünü söylemenin nasıl mümkün olabileceği hususunu da kabul edilmesi mümkün olmayacak birtakım te'villere başvurarak geçiştirmeye çalışır (Fıtnat'ın mezarının yeri hakkında, burada adı zikredilmeyen eski ve yeni daha başka müelliflerin de çeşitli görüşleri şu yazıda toplu bir şekilde gösterilmiştir: Bilgin Turnalı, "Şair Fıtnat Hanım'ın Mezarı", Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi, 3. yıl, nr. 8-9, İstanbul 1980, s. 39-43). Konyalı'nın 1209 (1794) olarak göstermek istediği Edirne Kādirî şeyhi Süleyman Efendi'nin vefatı hakkında Fıtnat'ın

manzumesindeki ebced tarihi, matbu divandaki hatalı metne (Dîvân-ı Fıtnat, İstanbul 1286, s. 52) bakılıp ta'miyeli olduğu zannı ile burada yanlış olarak 1166 (1752-53) suretinde hesaplanmıştır. Divanın bütün yazma nüshalarında ise metin doğru şekliyle yer aldığı gibi ebcedli tarihi de her birinde ayrıca rakamla 1187 olarak işaret edilmiştir. Birkaç nüshada bunun 1186 şeklinde gösterildiği de görülmektedir (meselâ bk. İÜ Ktp., TY, nr. 214, vr. 100b-101a).

Kabrin gerçek yerini evvelce belirtmiş bazı müelliflerin bu husustaki kayıtlarının bilinmemesinin doğurduğu bütün bu karışıklık ve münakaşalardan sonra bunların dışında kalmış iddiasız bir yazıda Fıtnat'ın mezarının Eyüp Sultan Türbesi'nin hemen arkasında olduğu fotoğrafı da verilerek bildirilmiştir (Sırrı Akıncı, "Üç Mezar Taşı, Üç Hikâye", Hayat Tarih Mecmuası, nr. 8, Eylül 1969, s. 88-89). Fıtnat'ın mezarının ve civarındaki bazı aile yakınlarının bulunduğu yer bugün tam tarifine kavuşmuştur (Mehmed Nesimi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I, 339-340; burada verilen mezar kitābesinin okunuşunda bazı yanlışlar bulunduğu gibi vefat tarihinin ayını gösteren işaretin de farkına varılmamıştır). Burası aslında bazı eski müelliflerce bilinmiş ve işaret edilmiş bulunmaktaydı. Eski Eyüp türbedarlarından Abdullah b. Salih Eyyûbî, Türbe-i Hazreti Hâlid'in Âdâb-ı Ziyareti ve Civarında Medlun Meşâhir adlı eserinde, Fıtnat Hanım'ın kabrinin türbenin hemen yanı başında Şeyhülislâm Seyyid Murtaza Efendi'nin mezarı yakınında olduğunu bildirir. Hususi elde bulunan bu eserdeki kaydı gören Bursalı Mehmed Tâhir ve Ali Canip gibi müellifler bu tarifle ilgili gereken tahkikleri yapmadıklarından meselenin hallini gözden kaçırmışlardır. Fıtnat Hanım'ın kabrinin aynı zamanda Şeyhülislâm Murtaza Efendi'nin eşi Âbide Hanım'ınki ile de komşu olması bir tesadüf değildir. Bu, yukarıda açıklandığı üzere Fıtnat'ın gerek annesi gerekse kocası tarafından Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi ailesiyle olan yakınlığı cihetinden izah edilebilecek bir husustur. Şeyhülislâm Murtaza Efendi'nin, Fıtnat Hanım'ın annesiyle kocası Derviş Mehmed Efendi'nin iki ayrı koldan torunu bulundukları Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin oğlu olduğunu burada hatırlamak gerekir.

Kazanlı müellif Rızâeddin b. Fahreddin, onun kabrinin Ebâ Eyyûb el-Ensârî'nin türbesindeki hazîrede olduğunu daha 1904'te haber veriyordu (Meşhur Hatunlar, s. 345). Biyografi mütehassısı Fındıklılı İsmet Efendi de

şifahî açıklamalarında mezarın yeri için türbenin arka İstikametini gösterir (Osmanlı Müellifleri, II, 368).

Mezar taşında vefat tarihinin ayını belirten, fakat araştırmacılar tarafından farkedilmemiş olan işaretten anlaşılacağı üzere Fıtnat Hanım 1194 yılının Zilhiccesinde (1780 yılının son ayı) ölmüştür. Müstakimzâde de onun vefat tarihini zilhicce olarak böyle kaydeder (Mecelletü'n-nisâb, vr. 340b). Rızâeddin b. Fahreddin, mezar kitâbesindeki bu işarete iyi dikkat etmediğinden ayı zilkade diye belirtmiştir (müellif bu arada yanlış olarak Fıtnat'ın kardeşi Mehmed Şerif Efendi'nin de 1194'te öldüğünü söylemekte ve kabrini Fıtnat'ınkinin yanında göstermektedir).

Mezar taşının münakaşa götürmez kesin şahitliğinden başka Fıtnat'ın çağdaşı Şürûrî'nin onun ölümüne düşürdüğü tarih de 1194'tür (Divan, Bulak 1255, s. 302). Bu eserde bir dizgi hatası sonucu 1294 şeklinde çıkan tarih, Cevdet Paşa neşrinde divanın yazma nüshalarında olduğu gibi doğru şekliyle 1194 olarak kaydedilmiştir (Sürûrî Mecmuası, İstanbul 1299, s. 99).

Fıtnat Hanım'ın baba tarafının Çarşamba'daki aile kabristanında Seyyide Fıtnat Zübeyde'ye ait mezar taşı kitabesinin onu Âl-i Feyz'den gösteren kaydını İbrahim Hakkı Konyalı ve İsmail Hakkı Uzunçarşılı doğru anlayıp değerlendirememişlerdir. Konyalı, büyük şahsiyetler yetiştirmekte çok bereketli ve feyizli bir aile olmasından dolayı Fıtnat'ın baba soyuna "Âl-i Feyz" dendiğini zannetmiş, Uzunçarşılı da Feyzullah adını taşıyan tanınmış şahsiyetlerden gelen ailelerden herhangi biriyle ilgisi bulunmadığı düşüncesi ile Fıtnat'ın "Âl-i Feyz"den olamayacağını ifade etmiştir.

1223 (1808) tarihli mezar taşında gencecik yaşta ölmesine yanılan Seyyide Fıtnat Zübeyde'nin, ailede hâtırasını devam ettirmek gayesiyle şair Fıtnat'ın adı verilmiş bir torun olduğu hemen söylenebilir. Nitekim Fıtnat'ın kardeşi Şeyhülislâm Mehmed Şerifin adı da aynı şekilde bir toruna, onun oğlu Atâullah Mehmed'in çocuğu olup büyüdüğünde ilmiyeye intisap ederek Encümen-i Dâniş'in birinci reisliğine kadar yükselen Mehmed Şerife yine böyle bir düşünceyle verilmiştir. Hele Şeyhülislâm Mehmed Şerif Efendi'nin de doğrudan doğruya kendi oğluna Mehmed Esad diye babasının adını koymuş olması, ailede bu türlü bir ad koyma geleneğinin varlığını

şüphe götürmez surette ortaya koymaktadır.

Fıtnat, geleneğinde şeyhülislâm olmalarının dışında bir de hemen hepsi edebiyata düşkün, şiir söylemeyi seven şahsiyetler yetiştirmek bulunan bir aile içinde medrese tahsili görmeden, klasik edebiyat

için gerekli bilgi ve görgüyü kazanarak sanat kabiliyetini geliştirmek gibi bir imkânı elde etmiş nâdir Osmanlı kadınlarından biridir. Büyük babası Şeyhülislâm Ebûishak İsmâil Efendi "Naîm" mahlası ile şiirler yazarken iki oğlu, Fıtnat'ın babası Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi ile amcası Şeyhülislâm İshak Efendi de edebiyata ilgi duymuş, ikisi de birer divan sahibi olacak kadar bunda ileri gitmişti. Kardeşi Mehmed Şerif bu geleneği devam ettirerek bir divan da kendisi meydana getirmişti. Böyle bir muhit içinde kazandığı edebiyat görgüsünün tesiriyle Fıtnat'ta daha erken yaşlardan şiir yazma hevesi uyandığını tahmin etmek güç değildir. Divanındaki tarih manzumelerinin en geriye gideninin 1168 (1755) yılına çıktığına bakılırsa onun bu yıllarda artık şiirler kaleme alacak, ebcedle tarih manzumeleri söyleyebilecek seviyeye gelmiş olduğu anlaşılır (İbrahim Hakkı Konyalı, onun tarih manzumelerini 1170'ten (1757) başlatmasının yanı sıra ayrıca bir kısmının yıllarını yanlış hesaplamış, sayısını da yine yanlış olarak yirmi sekizden ibaret göstermiştir). Sayısı elliyi bulan tarih manzumelerinin 1168-1193 (1755-1779) arasında yirmi beş yıllık bir zaman dilimini içine alışı, Fıtnat'ın edebî hayatının süresi hakkında bir ipucu teşkil edecek mahiyettedir. Nazım tekniğine olan hâkimiyetine, ifade kuvvet ve rahatlığına rağmen küçük çapta bir divanda kalması -eğer arada, sayıca çokluk yerine azda mükemmeli aramak gibi bir düşünce söz konusu değilse-Fıtnat'ın, zengin bir şiir yekûnu ortaya koymasını mümkün kılacak kadar uzun ömürlü olmadığını akla getirir. Mükemmeliyet meselesinin kendini fazla hissettirmediği tarih manzumelerinin 8 Şaban 1193'ten (21 Ağustos 1779) ileriye gidememesi, Fıtnat'ın hayatının son bir-bir buçuk yılını kendisini şiir yazmaktan uzak tutan rahatsızlıklarla geçirmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Şairliğinde mühim bir yeri olan nazireleri, Fıtnat'ın yetişmesi üzerinde tesir yapmış bazı kimseleri belli etmektedir. Yaptığı nazirelerin en çoğunun babası Esad Efendi ile kardeşi Mehmed Şerif Efendi'nin manzumelerine ait oluşu her ikisinin bu tesirdeki hisse ve yardımın derecesini açıkça

göstermektedir. Babasının yanı sıra ve özellikle onun ölümünden sonra kardeşi Mehmed Şerifin yol gösterici rolü bu ikisinin divanı karşılaştırıldığında çok iyi görülebilmektedir. Kardeşi, Fıtnat'ın nazîre söylediği şairlerin en başında yer alırken ikisinin tarih manzumeleri arasında da dikkatten kaçmayacak derecede bir paralellik ve beraberlik gözükmektedir. Kardeşinin Fıtnat üzerindeki tesiri bundan da öteye divanının tertip şeklinde de kendini ayrıca gösterir. Mehmed Şerif, divanının en başında yer alan na'tı nasıl bir rubâî dizisi halinde yazmışsa Fıtnat da divanına böyle rubailerden meydana gelen bir na't ile başlamaktadır. Bunu, babasının na'tını tahmis suretiyle yaptığı diğer bir na't takip eder. Bazan baba, kardeş ve kendisi üçünün birlikte bir başka şaire nazîre söyledikleri de görülür.

Küçük hacimli divanında tercibend ve terkibbend dışında sayıları çok olmasa da klasik şiirin hemen hemen her şeklini kullanmış olan Fıtnat, kaside ve benzeri geniş çerçeveli manzumelerden çok gazel, kıta, rubâî çapında küçük hacimli şiirler yazmayı tercih etmiştir. Hacimlice sayılabilecek manzumeleri beş kaside, bir müseddes ve üç tahmisten öteye gitmezken şiirlerinin çoğunluğu gazelle tarih manzumeleri etrafında toplanır.

Fıtnat Hanım, zamanının padişahları içinde sadece I. Mahmud (1730-1754) hakkında kaside yazmıştır. "Bahâriyye" adıyla tanınan bu kaside onun kronolojik bakımdan en geriye götürülebilen manzumesidir. Saltanat devresinin başlangıcında belki henüz dünyada olmayan yahut da çok küçük yaşta bulunan Fıtnat'ın bu şiirinin I. Mahmud'un son yıllarına ait olacağı meydandadır. I. Mahmud devrine ait başka kaside ve tarih manzumesi görülmeyen Fıtnat'ın III. Osman zamanıyla (1754-1757) ilgili olarak sadece bir kasidesiyle ("Teşrîfiyye-i Hekimoğlu Paşa") üç tarih manzumesi mevcutken III. Mustafa devrine (1757-1774) ait tarih manzumelerinin sayısı büyük bir artışla yirmi üçe yükselir, kaside yine birde kalır ("Iydiyye berây-ı Sadrâzam [Bahîr] Mustafa Paşa"). I. Abdülhamid zamanı ise (1774-1789) divanına on dokuz tarih manzumesiyle bir de kaside ("Kasîde-i Kalemiyye berây-ı Şeyhülislâm Vassâfzâde Mehmed Esad Efendi") getirir.

Fıtnat, I. Mahmud dışında devrinin diğer padişahları için kaside yerine tarih manzumeleri yazmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte yüksek makam

sahipleri hakkındaki tarih manzumelerinde zamanın padişahına dair methiyelerde bulunmaktan yine geri kalmadığı da görülür. III. Mustafa ve I. Abdülhamid'in cülûsları ile onların çocuklarının doğumuna düşürdüğü tarihler yanında her iki hükümdarın yaptırdığı cami, çeşme, imaret gibi mimari eserleri için de tarih manzumeleri yazmış, bunlardan bazıları buraların kitabelerine geçirilecek veya levha halinde asılacak kadar beğenilmiştir. III. Mustafa'nın 1177'de (1764) inşası biten Lâleli Camii ve Sebili ile I. Abdülhamid'in Bahçekapı'daki imarethânesine (1191/1777) ve Beylerbeyi Camii'nin ibadete açılışına (1192/1778) söyledikleri onun sevilen tarihleri arasındadır (Bahçekapı imarethânesi hakkındaki tarih manzumesi Hadîkatü'l-cevâmi'de [II, 176-177], esas telifteki bir karışıklık sonucu Beylerbeyi Camii için söylediği tarihle birlikte yer alır, krş. Hadîkatü'l-cevâmi', İÜ Ktp., TY, nr. 868, vr. 182a; TY, nr. 9593, vr. 149a-b).

Fıtnat'ın kendileri için tarih manzumeleri yazdığı devlet büyükleri sadârete gelişlerini tebrik ettiği Râgıb Paşa, Silâhdar Hamza Mâhir Paşa ve Silâhdar Mehmed Paşa ile III. Mustafa'nın kızı Şah Sultan'la evlenişini kutladığı (Zilkade 1177/ Mayıs 1764) Sadrazam Bâhir Mustafa Paşa'dır. Hem baba hem anne tarafından köklü bir ilmiye ailesine mensup oluşu, tarih manzumelerinde ilgisini özellikle bu zümreden şahsiyetler üzerinde toplamış, onların makam ve vazifece yükselişleri, yaptırdıkları çeşme, ev, köşk, yalı gibi çeşitli mimari eserler hakkında tarihler düşürmeye yöneltmiştir. Fıtnat'ın ilmiye sınıfıyla ilgili tarihleri, Dürrîzâde Mustafa Efendi'nin şeyhülislâm olduğu 1169 (1756) yılı ile kardeşi Mehmed Şerif Efendi'nin meşihata geldiği 1192 (1778) yılı arasındaki devreyi içine alır. İlmiye tarikinde yükseldikleri yeni makam ve vazifelerin yanı sıra yaptırdıkları mimari eserler için Fıtnat'ın söylediği tarihler arasında, anne tarafından büyük babası Şeyhülislâm Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi'nin torunu olan Şeyhülislâm Mehmed Said Efendi'nin evi ve çeşmesi hakkında olanı ailece bir ilgiyi aksettirmektedir. Fıtnat'ın, Şeyhülislâm Veliyüddin Efendi ile (1181/1767) Kazasker Damadzâde Murad Efendi'nin (1189/1775) kütüphaneleri için de birer tarih manzumesi söylemekten geri kalmadığı görülür. Bu manzume Çarşamba'da Murad Molla Kütüphanesi'nin giriş kapısı üzerine kitabe olarak konulmuştur (Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, I, 365; aslında on iki beyit olan manzumenin [Dîvân-ı Fıtnat, İstanbul 1286,

s. 50-51] kitabeye beş beyti geçirilmiştir). Fıtnat'ın tarih manzumeleri, biri I. Abdülhamid'in 28 Safer 1193'te (17 Mart 1779) doğan oğlu Şehzade Süleyman ve diğeri Silâhdar Mehmed Paşa'nın 8 Şaban 1193'te (21 Ağustos 1779) sadârete gelişi hakkında söylediğiyle sona erip daha öteye gitmemektedir.

İçinde bulunduğu zaman ve çevrenin önde gelen şahsiyetleri etrafındaki aktüaliteye yönelik ilgisi, bunlar için düşürdüğü tarihlerle Fıtnat'ın divanına azımsanmayacak yekünde manzume katmış ve onun yarısından fazla kısmını meydana getiren bir kanat teşkil etmiştir. Ancak bunlar, hal tercümesi lâyıkıyla bilinemeyen şairi yaşadığı zamanın içine oturtmaya yardımcı olmakla beraber, onun ebcedle tarih düşürmekteki ustalığını gösterseler bile esas şairlik yönünü belirtmek için yeterli değildir. Fıtnat, asıl hüviyet ve sanat değerini aşk ve hikmet vadisindeki şiirlerinde ortaya koyar. Divan şiirinin dışına çıkılamaz teşrifatına uyarak aşkı kadınca söylemek yerine erkek şairlerden farksız ifade etmesi ve bir kadın şair sıfatı ile gösterdiği üstün kabiliyet, kendisini devrinden başlayarak sevimli ve cazip kıldığı kadar kazandığı şöhretle beraber şiirlerine karşı devamlı bir ilgi uyandırmıştır. Erkek şairlerin uzun bir medrese tahsili ve çeşitli edebiyat çevreleriyle olan devamlı bir temas sayesinde elde edebildikleri edebî kültür ve görgüye sahip bulunması ve eserinde onlardan hiç aşağı kalmayacak şekilde kabiliyet ve maharet göstermekteki başarısı devrinden bu yana daima takdirle karşılanmıştır.

Fıtnat Hanım, klasik edebiyatta gelmiş geçmiş kadın şairlerin içinde nazım tekniğine en hâkim, ifadesi en pürüzsüz ve kuvvetli olanı kabul edilmektedir. Bu bakımdan yapılan bir mukayese ona diğer kadın şairlerin en ön safında bir yer tanır (Nûreddin Avni, "Şeref Hanım", Mekteb, 4. sene, nr. 17, 19 Cemâziyelevvel 1313/ 26 Teşrinievvel 1311, s. 107).

Divan şairlerinde görülmesi mûtat bazı dil ve ifade kusurlarına onda pek az rastlanmaktadır. İfadesinin düzgünlüğü daima dikkat çeken Fıtnat, imaj ve işlediği mazmunlar yönünden sınırlı bir çerçeve içinde kalmış, parlak teşbihler, çarpıcı imajlar peşinde olmamıştır. Bu ise imaj itibariyle fazla varlık gösteremediği şeklinde yoruma açık bir taraftır. Özellikle devamlı şekilde bülbül, gül. şebboy, nergis, sünbül, ruh, gîsû, hat etrafında toplanan mazmunları işlemiştir. Bu mazmunlarda, sevgilinin fizik güzelliğini yapan

tarafları tabiattaki güzel varlıklardan üstün tutan, bunları onun güzelliği karşısında hep sönük duruma düşer gösteren bir mukayese yürütmekten hoşlanmıştır. Erkek şairlerde görülmedik şekilde “hat” (delikanlılık çağına basmakta olan erkek çocuğun yüzündeki ayva tüyleri) mazmununu ısrarlı bir tarzda kullanmasında kadınca bir ilgi düşünmek mümkündür.

Mazmunlarında divan şiirinin büyük üstatları derecesinde zenginlik sergilemeyen şair, çeşitlilikten ziyade ele aldıklarını sağlam bir şekilde söylemeye dikkat etmiştir. Aynı mazmunu her ele alışta ötekinden farklı bir ifadeye dökebilmek meziyetini göstermiştir.

Ferdî hayatının ârızalarını aksettirmek, mahallî çevreden görüntülere değer vermek yerine eski şiirin mücerredinde kalmayı tercih eden Fıtnat Hanım’in, yangında evsiz kalışından dolayı hükümdardan yardım dilediği manzumesi divanında sadece bir istisnadan ibarettir. XVII. asırdan bu yana kendini gittikçe hissettiren mahallî renge açılış türünden bir eğilim onda yer bulmamıştır. Bir şeyhülislâmlar ailesi içinde yetişmesine, babasının divanındaki dinî şiirlerin zenginliğine karşılık Fıtnat iki na’t dışında dinî ilhamlar dile getirmemiş, tasavvufa da açık olmamıştır. Eksiksiz bir mürettep divan meydana getirme peşinde alfabenin her bir harfinde kafiyesi olan gazeller yazmaya heves etmemiş, alfabede mevcut harflerden onunu kafiye ve rediflerine taban olarak hiç kullanmamıştır.

Fıtnat Hanım’ın küçük divanı, klasik şiiri bütün erkân ve esasları ile temsil edebilecek kuvvettedir. I. Mahmud hakkındaki “Bahâriyye”sinin yanı sıra Hekimoğlu Ali Paşa’nın üçüncü defa sadârete gelişine dair “gelen” redifli “teşrîfiyye”si ve Şeyhülislâm Vassâfzâde Esad Efendi’ye olan “Kalemiyye” kasidesiyle müseddes bahâriyyesi, şöhreti büyük divan şairlerinin divanlarında rahatlıkla yer alabilecek seviyededir. Gazellerinde çok defa Nâbî ve Koca Râgıb Paşa yolunda gitmekten hoşlanmış, onlar gibi hikemî söyleyişlere yönelmiş, öte yandan şiirini Şeyhülislâm Yahyâ Efendi ve Nedîm edasında ince duyuş ve ifadelerle örmüştür.

Şiirinin gelişmesinde nazîre tarzı mühim bir yer tutan Fıtnat’ın altmış bir tam gazelinden elli ikisi, bir kısmı bazı şairlerinki ile mükerrer bir dizi içinde yer alır şekilde nazîre yolundadır. Babası ve kardeşinin şiirlerinden başlayarak yaptığı nazîreler Râgıb Paşa, Şeyhülislâm Çelebizâde Âsım,

Haşmet, Nâbî, Nedîm ve Râşid'e kadar uzanır. Nazîrelerinin on dokuzunu hasrettiği kardeşi Mehmed Şerif Efendi nazîre yaptığı şairlerin en baş sırasında gelmekte, bunu nazîrelerinden onu ile babası Esad Efendi, sekiziyle Şeyhülislâm Çelebizâde Âsım Efendi, beş nazîre ile Râgıb Paşa, dörder nazîre ile de Haşmet ve Nâbî takip eder. Râcî ile Râşid'e de birer nazîre söylemiştir. Bunlardan bazıları, kendinden önce belirli bir manzume etrafında başka şairlerinkilerle başlamış bir nazîre zincirinin halkası olarak gelir. Bundan dolayı bu zincir içinde yer alan bir nazîresi sayıca birden fazla şaire yapılmış gibi görünür. Babası ile kardeşine yaptığı nazîrelerin bir kısmı bu durumdadır. Babasını ve Cevrî'yi tahmis de etmiş olan Fıtnat'ın nazireleri, asılları yanında silik düşmeleri bir tarafa onlarla başabaş bir söyleyiş değeri gösterir. Bunların asılları derecesinde güzel ve kuvvetli oluşu Fıtnat'ın edebî kültürü kadar sanat kabiliyetinden ileri gelen bir neticedir.

Fıtnat Hanım'ın şiirinde yer yer öne çıkan hikemî tavırla kanaat ve istiğna düşüncesi etrafında bir merkezleşme dikkati çeker. Nâbî'ninki gibi "kanaat" redifiyle başlı başına bir manzume de kaleme almış olan Fıtnat kanaati üstün bir insanî meziyet, yüksek bir moral değer olarak yüceltmektedir. Belki de babasının uğradığı çeşitli azillerin tesiriyle parlak

mevki ve makamların yerine istiğnâ ve kanaat köşesini çok daha üstün tutar.

Divanı Mihrî Hatun, Leylâ Hanım ve Şeref Hanım'ın divanları yanında hacimce küçük kaldığı halde Fıtnat onların hepsinden daha fazla kendisinden bahsettirmiş, antolojilere girmiş şiirleriyle kendini edebiyat tarihine ve yılların eskimeyen zevkine kabul ettirmesini bilmiştir. Sınırlı mazmunları değişik ve ustaca söyleyişlere dökme kabiliyeti, yerli yerine oturmuş sağlam ifadesi, özellikle birer darbımesel kuvvetindeki çeşitli mısralarını yazıldıklarından bu yana hafızaların ortaklaşa malı olmasını sağlamıştır.

Çok tutunmuş dört de şarkı güftesi bulunan Fıtnat'ın meşhur gazellerinden bazıları bestelenmek suretiyle daha da yaygınlık kazanmıştır. "Âferin erbâb-ı aşkın kuvveti bâzûsuna" mısraı ile dillerden düşmeyen gazeli hemen yazıldığı çağda bestekâr Halim Ağa (ö. 1789) tarafından hicaz makamında, "Güller kızarır şerm ile ol gonca gülünce" mısraı ile başlayan ve

kendisinden bahsedenler kadar kendisinden yapılan seçmeler için vazgeçilmez şiiri olan gazeli ise XIX. asır sonlarında bestekâr İbrâhim Ağa tarafından hicâz-ı hümâyun makamında ve nakış ağır semai usulünde, ikinci defa olarak da Bolâhenk Nûri Bey tarafından hüseynî makamı ile nakış aksak semâi olarak bestelenmiştir (Hayri Yenigün, "Türk Mûsikisi Âleminde Kadın Şairlerimiz", TY, nr. 269, Haziran 1957, s. 932-934).

Fıtnat Hanım'ın şairliğinde dikkat çeken bir taraf da lugaz ve muamma yazmaktan çok hoşlanmasıdır. Muammaları devrinin simalarına olan ilgisini aksettirir. Kaleme aldığı zarif lugazlar arasında "cemre" için olanı çok beğenilmiş ve meşhur olmuştur.

Fıtnat'ın şöhretini sağlayan divanı klasik edebiyatın ilk safta gelen şairlerinki kadar ilgi görmüş, devamlı istinsahlarla elden ele dolaşmıştır. Bugün sadece İstanbul kütüphanelerinde otuzun üstünde yazma nüshası vardır. Ayrıca her divan şairine nasip olmamış şekilde divanı dört defa basılmıştır.

Fıtnat divanının nüshaları iki ayrı tertibe dayanır. İlk tertibi III. Mustafa zamanında meydana getirilmiştir. Kasidelerinden üçü bu tertipte yer alırken gazel sayısı henüz kırkı bile bulmaz. Bundan sonra Fıtnat Hanım divanını I. Abdülhamid'in saltanatı sırasında ikinci defa tertiplemiştir. Bu yeni tertip birincideki manzumeleri aynen muhafaza ederken Fıtnat'ın 1193 (1779) yılı içindekilere kadar olan sonraki manzumelerini bir araya getirmektedir. Divanın, Fıtnat'ın el yazısı ile olduğu anlaşılan ve manzumelerin sıraya konmamış bir şekilde yazıldığı ilk tertibine ait müsveddesi İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 2926). Sayıları zengin bir koleksiyon tutan buradaki Fıtnat divanı nüshalarından en güzeli Kevâkibîzâde Mustafa Râcih'in nefis ta'likiyle yazılmış fasıl başları tezhipli nüshadır (TY, nr. 1777).

Divanın dört baskısından biri ötekilerden daha büyük kıtada olarak Bulak'ta yapılmıştır. Manzume miktarı eksik olan bu baskıda Fıtnat'ın tamamlanmamış gazelleriyle rubâîleri ve manzum arz-ı hâli yer almamıştır. En iyi ve en güvenilir baskı, 1264 Ramazanında (Ağustos 1848) Matbaa-i Âmire'de yapılmış taşbaskıdır. Bunu, 1286 Muharreminde (Nisan 1869) Tasvîr-i Efkâr Matbaası'nda dizgi ile ve daha büyükçe boyda yapılmış baskı

takip eder. Yazma nüshaların bazılarında na’tına sonradan ilâve edilen on üç kıta ile gazel ve tarihlerden de bazı beyitler burada eksiktir. Bu baskı üzerinden tarihsiz olarak bir taş baskısı daha yapılmıştır. Bu baskıdaki hatalar Tasvîr-i Efkâr Matbaası baskısına nazaran fazladır. İbrahim Hakkı Konyalı’nın matbu Fıtnat divanlarının hepsinin eksik olduğu iddiası ise (Alanya, s. 407) mübalağalıdır. İki taş baskısı ile 1286’daki (1869) Tasvîr-i Efkâr Matbaası baskısının tam olan yazma nüshalardan eksik tarafları belirtilenlerden fazla değildir.

Fıtnat Hanım’ın şöhret bulmuş, beğenilmiş şiirlerinden bazılarının XIX. yüzyılın başından itibaren Batı dillerine yapılmış şu tercümeleri görülür: Rosenzweig, “Gasele der türkischen Dichterin Fitnet, Text und Übersetzung” (Fundgruben des Orients, I [1809], s. 234-235); Ch. Schefer, “Poésie turque: Fitnet, femme-poète du XVIIIe siècle” (Revue de l’Orient, 2, [1843], s. 91-93). A History of Ottoman Poetry’sinde Fıtnat’a takdir dolu sayfalar ayıran H. W. Gibb, burada ondan seçtiği beş şiirin tercümelerini verdiği gibi (1905), ondan önce Turkish Litterature adlı eserinde de (London 1882) bir gazeliyle müseddesinin İngilizce manzum tercümelerini yapmıştır.

Klasik edebiyatta kendini göstermiş kadın şairlerin en kuvvetlisi ve en meşhuru kabul edilmekle beraber, zamanımız müelliflerinin bazılarınca şairliğinin zayıf bir tarafı olarak genellikle mazmunlarının darlığı ve hayal gücünün fazla olmadığı söz konusu edilir. Hakkında en fazla tekrarlanan hüküm olarak da divan şiirinde şairin hüviyet ve sıfatı ne olursa olsun belirli bir teşrifata uymak, belirli mazmunlar dairesinde kalmak mecburiyeti içinde bulunduğu düşünülmeksizin, bir de öbür kadın şairlerde sanki durum daha başkaymış gibi Fıtnat’ın şiirlerinde kadınlığını hissettiremediği, kadınlığa mahsus duygular ifade edemediği, duygularında ve işlediği mazmunlarda erkek şairlerden farksız olduğu üzerinde durulur. Öte yandan onun ünlü erkek şairler kadar kabiliyet gösterdiği, onlardan hiç de aşağı kalmadığı kanaatinde olanlar az değildir. İmajları ve mazmunları yönünden değerlendirilişi farklı olsa da dilinin pürüzsüzlüğü ve ifade sağlamlığı daima ve herkesçe teslim edilegelmiştir. Bir kadın şair olarak emsalinden ise her zaman üstün sayılmıştır.

Şöhreti ve şairliği hakkındaki takdirler kendisi daha hayatta iken başlayan

Fıtnat için, Halep'ten İstanbul'a gelişinde onu tanımış ve kendisine gönderdiği divanını incelemiş olan XVIII. asır tarih ve biyografi müellifi Murâdî, "Zamanının şairleri içinde onun mertebesinde şiir söyleyen azdır" der. XIX. asrın sonlarına gelinirken Fıtnat, üzerinde gittikçe artan bir ilgi ve takdirle karşılaşılır. "Hanımefendi hazretleri" diye bahsettiği Fıtnat'ın Türk kadınları içinde birinci derecede şöhrete eriştiğini söyleyen ve ona devrinin edebiyatında imtiyazlı bir yer tanıyan Nâmık Kemal kendisini imaj cihetinden Fuzûlî ve Nedîm'den geride, diğer şairlerden ise üstün bulur (Nâmık Kemal'in Talim-i Edebiyat Üzerine Risalesi, nşr. Necmettin Halil Onan, Ankara 1950, s. 25-26). Güzelliğiyle şöhret bulmuş, beğenilmiş bazı şiirleri meydanda dururken Ziyâ Paşa'nın bunları Harâbât'a almayışını tenkit eder (Tahrîb-i Hârâbat, İstanbul 1304, s. 116). İslâm dünyasının tanınmış kadınlarını toplu bir şekilde ele alan Mehmed Zihni Efendi onu şiirde çok ileri derecede maharete sahip görmektedir. Arap kadın şairi Adeviyye bint Me'mûn ile yaptığı bir mazmun mukayesesinde ikisinde de müşterek olan bir mazmunu ifadede Fıtnat'ı ondan çok daha başarılı bulur (Meşâhîrü'n-nisâ, I, 193). Muallim Nâci de şöhreti ve şiirdeki usta seviyesi dolayısıyla ona "meliketü'ş-şuârâ" unvanının yakışacağını söyler.

1890'lı yıllardan bu yana Fıtnat Hanım, hakkında takdir dolu yazılarla artan bir şekilde ele alınırken ortaya konulmuş hemen her edebiyat tarihi kitabında değişik ölçülerde olsa da kendisine yer verilen bir şair olur. Tabii bunlarda haklı olarak hiçbir zaman divan şiirinin büyük üstatları safında görülmemiş, fakat diğer şairlerle aynı ayarda, hatta bazan daha da üstün tutulmuştur. Onun etrafında teşekkül eden literatürde "zamanının yegânesi, varlığı ile Osmanlılığın iftihar edeceği bir kadın olduğu", "böyle bir kadının en ileri milletlerin bile kadınlarına şeref vereceği" gibi hüküm ve değerlendirmelerle karşılaşılır. Yaşadığı ortamı aşmış, Osmanlı kadınlığının sesini duyurmuş bir kadın olarak kendisine saygı gösterilir, ismini edebiyat tarihinin hürmetle anacağı kadınlardan biri olduğu ifade edilir.

Divan edebiyatında kendisinden sonra gelen kadın şairler onu bir zirve gibi görmüşler, kendilerinin onun mertebesine erişebilecek kabiliyet ve seviyede olmadıklarını ifade etme ihtiyacını duymuşlardır. Şiirleri onunkinden sayıca çok fazla olan Leylâ Hanım (ö. 1847), "Fıtnat merhûmeyi tanzîre yoktur kudretim / Hâme taksîrin bilip nâçâr kendin gösterir" derken (Dîvân-ı Leylâ Hanım, İstanbul, ts., s. 59) divanı onunkinden birkaç misli hacimde olan

Şeref Hanım da (ö. 1861) onun gibi bir kadın şairin bir daha kolay kolay gelmeyeceğini itiraf eder: “Hâh ü nâhah Şeref kadrini bilsin yârân / Âleme bir dahi Leylâ ile Fıtnat gelmez” (Dîvân-ı Şeref Hanım, İstanbul 1292, s. 23).

Fıtnat’ın şiirdeki şöhretinden başka nesir vadisinde de kaleminin kuvvetinden bahsedilmiş, güzel mensur yazıları olduğu haber verilmiştir. İçindeki ipuçlarından, kardeşi Mehmed Şerif Efendi tarafından daha şeyhülislâm olmadan önceki bir tarihte kendisine gönderildiğini tesbit ettiğimiz nevruz münasebetiyle yazılmış aile içi bir mektuba verdiği cevap, onun eski münşiyâne nesir sanatına hâkimiyetini gösteren bir örnek olarak elde bulunmaktadır ([Mustafa Refik], Letâif-i İnşâ, İstanbul 1282, s. 30-33; bu metin bir kısmı ile Mecmua-i Âsâr, nr. 5, 1299, s. 135-137’de de mevcuttur).

Fıtnat Hanım’ın adını, şiiriyle kazandığı şöhret ve takdir yanında şahsiyeti etrafında meydana gelmiş fıkralar da ayrıca yaşatmıştır. Hazırcevaplığı ve irticâlen şiir söyleme kabiliyeti, kendisiyle Râgıb Paşa ve şair Haşmet arasında geçtiği rivayet edilen bazı fıkraların doğmasına yol açmıştır. Ağızdan ağıza dolaşan, çeşitli letâif kitaplarına da birtakım varyantlarla geçen, bir kısmı hayal mahsulü ve açık saçık mahiyette olan bu nükteli fıkraların dayandığı esas yazılı eski kaynaklar tesbit edilebilmiş değildir. Bunlardan biri, balmumcu güzeli fıkrasında olduğu üzere diğer kadın şair Leylâ Hanım’a isnat olunduğu gibi (meselâ bk. Meşâhîrü’n-nisâ, II, 195) bazıları da başka fıkra kahramanlarına ait iken ona mal edilmiş durumdadır (hakkındaki fıkraların bir kısmı için bk. Nevâdirü’z-zürefâ, İstanbul, ts., III, 278-279; Mehmed Tevfik, Hazîne-i Letâif, İstanbul 1302, s. 6; Fatma Aliyye, Ma‘lûmat, XI/245, s. 96; Fâik Reşad, Külliyyât-ı Letâif, İstanbul 1328, I, 126; Gibb, HOP, 1905, IV, 153; Atsız, “Koca Ragıp Paşa, Haşmet ve Fıtnat Hanım Arasında Şakalar”, Çınaraltı, nr. 3, 23 Ağustos 1941, s. 5; Hilmi Yücebaş, Hiciv ve Mizah Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1976, s. 160-163).

BİBLİYOGRAFYA

Müstakîmzâde Süleyman Sâdeddin, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 340a-b; Murâdî, Silkü'd-dürer, Halep 1291, II, 117-118; Fatîn, Tezkire, s. 214, 330-331; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ, İstanbul 1295, I, 193; II, 140-142; Ahmed Rifat, Lugat-ı Târihiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1300, V, 206; Muallim Nâci, "Numûne-i İntihâb: Fıtnat", Mecmûa-i Muallim, nr. 48, İstanbul 27 Zilhicce 1305, s. 189-190; a.mlf., Esâmî, İstanbul 1308, s. 219-250; Ahmed Muhtar, Şair Hanımlarımız, İstanbul 1311, s. 40-42; Kāmusü'l-a'lâm (1314), V, 3416-3417; Sicilli Osmânî (1315), IV, 24-25; Mehmed Celâl, "Fıtnat", Terakkî sene 2, nr. 3, İstanbul 29 Rebîülâhir 1316, s. 17-18; Fatma Aliyye, "Nâmdârân-ı Zenân-ı İslâm", Ma'lûmat, XI/245, 22 Rebîülevvel 1318, s. 95-96; Rızâeddin b. Fahreddin, Meşhur Hatunlar, Orenburg 1904, s. 345-347; Gibb, HOP, 1905, IV, 150-159; K. J. Basmadjian, Essai sur l'histoire de la littérature ottomane, İstanbul 1910, s. 144-145; Şehâbeddin Süleyman, Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1328, s. 218-220; Ali Kemal, "Fıtnat", Peyâm. Edebî İlâve, nr. 4, 19 Kânunıevvel 1329, s. 1; M. Ekrem, "Fıtnat Hanım", a.e., nr. 37, 22 Mayıs 1330, s. 5; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 372; Osmanlı Müellifleri (1338), II, 368-370; İbrahim Necmi [Dilmen], Târîh-i Edebiyyât Dersleri, İstanbul 1338, I, 219-220; Ali Cânib [Yöntem], "Zübeyde Fıtnat Hanım", YM, nr. 30, 31 Kânunusâni 1918, s. 73-76; a.mlf., "Fıtnat Hanım", HM, nr. 92, 30 Ağustos 1928, s. 6-7; a.mlf., "Fıtnat", İA (1947), IV, 626-627; Sadeddin Nüzhet [Ergun], Türk Edebiyatı ve Numûneleri, İstanbul 1931, s. 501-502, 569-570; İsmail Hikmet, Koca Rayıp Paşa ve Fıtnat, İstanbul 1933, s. 26-32; Mehmet Halit [Bayrı], "Fitnat Hanım", AYB, nr. 19-20, Ağustos 1933, s. 298-300; Âgâh Sırrı Levend, Edebiyat Tarihi Dersleri, İstanbul 1933, s. 345; "Fıṭnet", EI, III, 115; Murat Uraz, Kadın Şair ve Muharrirlerimiz, İstanbul 1941, s. 32; Konyalı, Alanya (Alâiyye), İstanbul 1946, s. 402-410, 426; Ferit Ragıb Tuncor, "Türk Kadm Şairleri: Fıtnat [Zübeyde]", Kadın Gazetesi, nr. 177, 17 Temmuz 1950; nr. 178, 24 Temmuz,, 1950; Abdülbaki Gölpınarlı, Divan Şiiri XVIII. Yüzyıl, İstanbul 1955, s. 15, 105-108; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, 1959, IV/2, s. 549; Gövsa, Türk Meşhurları Ansiklopedisi [1948], s. 142-143; Karatay, Türkçe Yazmalar (1961), II, 209-210; F. Taeschner, "Die osmanische Literatur", HOr., V/l (1963), s. 324; Walther Björkmann, "Die klassisch - osmanische Literatur", Ph. TF, II (1964), s. 449; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi (1970), s. 526 [R. Ekrem Koçu], "Fıtnat Hanım", İst A, XI (1971), s.

5806-5807; Banarlı, RTET (1977), II, 768-770, 977; Sedit Yüksel, “Koca Ragıp Paşa’nın Sanatında ve Yaşantısında Haşmet’in ve Fıtnat’ın Yeri”, TDe., VII (1977), 32-33; Fahir İz, “Fıṭnat”, EI^{2} (İng.), II (1977), s. 953; Yeni Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1985, III, 921-922; Hasan Aksoy - Nermin Pekin, “Fıtnat Hanım”, TDEA, III (1979), s. 223; Büyük Türk Klâsikleri (1988), VII, 11 - 15; TYDK, III, 832-840.

Ömer Faruk Akün

FITRA

(bk. FİTRE).

FITRAT

الفطرة

İnsanın doğuştan sahip olduğu bütün özelliklerini ifade eden bir terim.

Fıtrat kelimesi “yarmak, ikiye ayırmak; yaratmak, icat etmek” mânalarına gelen fatr kökünden isim olup “yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş” anlamında kullanılır. İlk yaratılış, bir bakıma mutlak yokluğun yarılarak içinden varlığın çıkması şeklinde telakki edildiğinden fıtrat kelimesiyle ifade edilmiştir. Buna göre fıtrat ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını belirtir (İbn Abdülber, XVIII, 57 vd.; Lisânü’l-ʿArab, “fṭr” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “fṭr” md.). Bütün varlığın yaratılışı sırasında Allah’ın türlere kazandırdığı bu temel yapıdan dolayı aynı kökten gelen fâtır kelimesi Kur’an’da Allah’ın isimlerinden biri olarak zikredilmiştir (meselâ bk. el-En‘âm 6/14; Fâtır 35/l;ez-Zümer 39/46).

Kur’ân-ı Kerîm’de on dokuz yerde fatr kökünden türemiş fiil ve isimler, bir âyette de fıtrat kelimesi geçmektedir (bk. M. F. Abülbâkî, el-Muʿem, “fṭr” md.). Hadislerde de fıtrata ve aynı kökten gelen başka kelimelere geniş olarak yer verilmiştir (bk. Wensinck, el-Muʿem, “fṭr” md.). Bunlardan özellikle, “Sen yüzünü Hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona çevir” (er-Rûm 30/30) meâlindeki âyetle, “Dünyaya gelen her insan fıtrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu yahudi, hıristiyan, Mecûsî (farklı bir rivayete göre hatta müşrik) yapar” (Buhârî, “Cenâʾiz”, 79, 80, 93; Müslim, “Ḳader”, 22-25) meâlindeki hadiste geçen fıtrat kelimesinden ne kastedildiğinin açıklığa kavuşturulması insanın kaderi, seçme hürriyeti, müslüman ve gayri müslim çocuklarının dinî ve hukukî durumlarının belirlenmesi gibi kelâmî, ahlâkî ve fıkhî meseleler bakımından önemlidir. Ancak özellikle konuyla ilgili hadislerin gerek muhteva gerekse sıhhat açısından bazı problemler taşıması sebebiyle ciddi görüş farkları ortaya çıkmıştır. İbn Abdülber enNemerî’nin konuyu ayrıntılı bir şekilde ele aldığı, daha sonra yazılan eserlere de kaynak teşkil eden et-Temhîd adlı kitabı başta olmak üzere tefsirler ve hadis şerhleriyle diğer kaynaklarda

fıtrat meselesine dair birçok farklı görüş üzerinde durulmuştur, a) Başta Selef ulemâsı olmak üzere âlimlerin önemli bir kısmı ilgili naslardaki fıtrat kelimesinin "İslâm" anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre, "Dünyaya gelen her insan fıtrat üzere doğar" anlamındaki hadis insanların tabii, aslî ve fıtrî dinlerinin İslâmiyet olduğunu, daha sonra çevre tesirleriyle farklı dinlere yönelmenin asıl ve fıtrattan sapma kabul edildiğini gösterir. Ayrıca, "Beş şey fıtrattandır..." (Buhârî, "Libâs", 51, 63, 64; Müslim, "Ṭaharet", 49-51, 56, "Ṣalât", 9) diye başlayan hadis de fıtratın "Müslümanlık" anlamına geldiğini gösterir. Çünkü bu hadiste geçen, bıyıkların kısaltılması hususu ilk defa İslâm'ın ortaya koyup gelenekleştirdiği bir uygulamadır (İbn Abdülber, XVIII, 76). Bu görüşe göre gayri müslimlerin çocukları da müslüman sayılır, dünyada ve âhirette müslüman muamelesi görürler, b) Fıtrat "başlangıç, Allah'ın ilk yaratılışta her insan için belirlediği değişmesi mümkün olmayan farklı inanç ve bunun sonucu olan nihaî mutluluk veya bedbahtlık" anlamına gelir. Buna göre insan, Allah onu başlangıçta hangi hal üzere yarattıysa sonunda o hale dönecek (el-A'râf 7/29); başlangıçta mümin olarak yaratılan imanla, kâfir olarak yaratılan da küfürle ölecektir. Ancak çocukların ilk yaratılıştaki durumları bilinemeyeceği için her doğan insanın fıtrat üzere doğduğunu belirten hadisin devamında, "Sonra anne ve babaları onları hıristiyan, yahudi, Mecûsî veya müşrik yapar" denilerek çocuklara dünyada ebeveynlerinin dinlerine göre muamele yapılacağına işaret edilmiştir, c) Fıtrattan maksat, Allah'ın Âdem'in neslinden, dünyaya gelmeden önce iman ettiğine dair aldığı ikrar ve mîsâktır (el-A'râf 7/172). d) Her çocuğun fıtrat üzere doğduğunu bildiren hadisteki fıtrat sadece müslüman doğanlar içindir; zira herkes müslüman olarak yaratılmış olsaydı Allah'ın, "Andolsun ki biz cinlerin ve insanların birçoğunu cehennem için yarattık" (el-A'râf 7/179) demesinin ve kâfirlerle ilgili daha başka hükümler koymasının anlamı kalmazdı.

Bu görüşler içinde en mâkul olanı ve giderek en çok ilgi göreni, fıtratın, ilk yaratılış sırasında Allah'ın insan tabiatına bahşettiği yaratanını tanıma eğilimi, ruh temizliği vb. olumlu yetenek ve yatkınlıkları ifade ettiği şeklindeki anlayıştır. Bu yorumu benimseyen İbn Abdülber fıtratla ilgili diğer görüşleri, hem dayandıkları hadislerin sıhhatiyle ilgili tereddütleri ortaya koyarak hem de akıl ve tecrübeye aykırılıklarını ifade ederek eleştirir (et-Temhîd, XVIII, 70, 74, 82, 83, 87, 88-90). Aynı müellif, insana

yaratılıştan verilen fıtratı “selâmet ve istikamet” şeklinde tarif eder ve, “Ben bütün kullarımı hanîfler olarak yarattım (Müslim, “Cennet”, 63; Müsned, IV, 162) meâlindeki kutsî hadiste geçen “hunefâ” kelimesinden istikamet ve selâmetin kastedildiğini belirtir (et-Temhîd, XVIII, 70-71). Ona göre, daha çok fıkıhçı ve kelâmcılar tarafından savunulan bu anlayışta fıtratın iman-küfür, tanıma-reddetme, hidayet-dalâlet gibi belirleyici anlamlar taşıması mümkün değildir. Zira çocuk doğduğunda ne imanı ne de küfrü kavrayabilir. Nitekim Kur’an’da insanların hiçbir şey bilmez durumda dünyaya geldikleri ifade edilmiştir (en-Nahl 16/78). Şu halde yeni doğanlarla ilgili fıtrat kavramı onların yaratılış, tabiat ve mizaç bakımından genellikle temiz ve sağlıklı olduğuna işaret eder; bunlar ancak reşîd olduktan sonra iman veya küfrü seçebilirler. Eğer insanlar daha başlangıçta iman veya küfür üzere yaratılmış olsalardı hiçbir zaman inançlarını değiştiremezlerdi. Buna göre fıtrat “hakkı benimseme yatkınlığı” şeklinde anlaşılmalıdır (Kurtubî, XIV, 29). İnsanlar genellikle bedenî bakımdan olduğu gibi ruhî ve zihnî bakımdan da hissetmeye, algılamaya, doğru biçimde düşünmeye ve inanmaya elverişli olarak dünyaya gelirler. Çocukların fıtrat üzere doğduğunu belirten hadislerin birinde yer alan, “Tıpkı bir hayvandan yaratılışı tam bir hayvanın doğması gibi. Siz hiç kulağı kesik ve enenmiş bir halde doğan hayvan yavrusu gördünüz mü?” şeklindeki ilâve, fıtrat kavramını bu son anlayışa göre yorumlayanlar için önemli bir delil teşkil etmektedir (a.g.e., XIV, 29). Fıtrat hadisinde bulunan, “... Sonra ebeveyni onu yahudi, hıristiyan... yapar” ifadesi, çocuklardaki temiz yaratılışın ve iman yatkınlığının çocukluk devresinde çeşitli etkilere göre değişmeye elverişli olduğunu göstermektedir.

İbn Teymiyye fıtratı İslâm olarak yorumlayan görüşü benimsemekle birlikte bazı değişikliklerle bu son görüşü de

mâkul bulmaktadır (Derʾü teʿâruzi’l-’aḳl ve’n-naḳl, VIII, 359-535). Buna göre fıtrat, “çocuğun iyilik ve kötülüğe, iman ve inkâra eşit derecede elverişli yaratılması” şeklinde anlaşılırsa bu takdirde onun dünyaya boş bir levha gibi geldiği kabul edilmiş olur ki bu görüş, fıtratı öven ve onun devam ettirilmesini emreden âyetle (er-Rûm 30/30) ve hadislerle çatışır. Nitekim İbn Teymiyye’ye göre, fıtrat hadisinin devamındaki, “... Sonra ebeveyni onu yahudi, hıristiyan... yapar” cümlesinde “veya müslüman yapar” ifadesinin yer almaması, fıtratın esas itibariyle “İslâm” yahut en

azından “İslâm’a yatkınlık” anlamı taşıdığını gösterir (a.g.e., VIiI, 444-445). Ayrıca İbn Teymiyye, İslâm düşünce tarihi bakımından önem taşıyan bir yaklaşımla, insan fitratındaki çizginin Allah’ın dininin yani Allah’ın tanınması ve ikrar edilmesi yönünde olduğunu, çocuğun bu yönde gelişmesi için yeni şartların hazırlanmasına bile ihtiyaç bulunmadığını söyler. Çocuğun fıtratında bulunan doğru çizgide yetişmesini engelleyecek olumsuz şartların ve âmillerin giderilmesi ve böylece onun fıtrî kabiliyetinin önünün açılması yeterlidir (a.g.e., VIII, 453-455, 462-463). İbnü’l-Esîr’in fıtratla ilgili görüşü de bu yöndedir (en-Nihâye, III, 457). İslâm dünyasında felsefî roman türünde yazılmış Ḥay b. Yaḳẓân gibi eserler, insanın fıtratı konusunda temelini Kur’an ve Sünnet’ten alan bu şekildeki iyimser felsefenin sonucudur (İbn Tufeyl, Ḥay b. Yaḳẓân, naşirin mukaddimesi, s. 5-101).

Fıtrat kavramına bağlı olarak, rüşd çağına erişmeden ölen çocukların âhiretteki durumu hakkında da değişik görüşler ileri sürülmüştür. a) Çocuk yaşta ölenlerin tamamının âhiretteki durumu Allah’ın dilemesine bağlıdır; çünkü eğer yaşasalardı ne yapacaklarını ancak Allah bilir. b) Müminlerin çocukları cennete girer, kâfirlerin çocuklarının durumu ise Allah’ın dilemesine bağlıdır. c) Müminlerin çocukları cennete, kâfirlerin çocukları cehenneme gider. d) Bütün çocuklar cennetliktir. e) Kâfirlerin çocukları cennet ehlinin hizmetçisi yapılır. f) Kâfirlerin çocukları imtihandan geçirildikten sonra cennete veya cehenneme girerler. İbn Abdülber çoğunluğun ikinci görüşü benimsediğini kaydeder (et-Temhîd, XVIII, 96-97). Fıtrat kelimesini “İslâm” veya “hakkı kabule yatkınlık, selâmet ve istikamet” mânasında anlayanlar, genellikle müslümanların çocukları gibi kâfirlerin çocuklarının da cennete gireceğini söylerler. Ayrıca bu âlimler diğer bazı deliller yanında, fıtrat hadisinin bir rivayetinde yer alan ve müslümanların çocukları gibi müşriklerin çocuklarının da fıtrat üzere doğduğunu belirten ifadeyi (Buhârî, “Cenâ᾿iz”, 92, 93; Müsned, V, 9) kendi görüşlerine delil gösterirler.

Müslümanların rüşd çağına ulaşmamış çocuklarına miras, mülkiyet, cenaze namazı gibi konularda büyüklere uygulanan hükümler uygulanır. Gayri müslim çocuklarının tâbi tutulacağı hükümler tartışmalı olmakla birlikte âlimlerin büyük çoğunluğu dünyevî konularda bunları anne ve babalarının dinlerinden kabul etmiş ve savaş sırasında hayatlarının korunması dışında,

haklarında gayri müslimler için belirlenmiş hükümlerin uygulanması gerektiğini söylemiştir; tarihteki uygulama da bu yönde olmuştur (ayrıca bk. ÇOCUK).

Fıtrat, insanın hem ruhî hem de fizikî bakımdan yaratılıştan sahip bulunduğu temel özelliklerini ifade ettiğinden, estetik maksatlarla vücudun bazı bölümleri veya organları üzerinde yapılan, aslî yapıyı değiştirecek nitelikteki müdahaleler fıtratı bozmaya yönelik davranışlar olarak kabul edilmiş, İslâm âlimleri konuyla ilgili hadisleri de göz önüne alıp bu tür müdahaleleri şer'î bakımdan sakıncalı görmüşlerdir. Ancak hangi ameliyelerin fıtrata müdahale sayılacağı ve bunların hükümlerinin neler olduğu hususunda çok farklı görüşler ileri sürülmüştür (M. Osman Şübeyr, IV/9, s. 161-221).

İçinde fıtrat kelimesinin yer aldığı diğer bazı hadisler de vardır ki bunlara farklı mânalar verilmiştir. Bu hadislerde beş veya on şeyin fıtrat (veya fıtrattan) sayıldığı bildirilmektedir. Bunlar sünnet olmak, etek tıraşı olmak, tırnakları kesmek, koltuk altı kıllarını gidermek, bıyıkları kısaltmak, sakalı uzatmak, misvak kullanmak, buruna su çekmek, parmak aralarını yıkamak, tahâretlenmek gibi daha çok dış görünüşle ve temizlikle ilgili hususlardır (Buhârî, "Libâs", 51, 63, 64, "İstiʾẕân", 51; Müslim, "Ṭaharet", 49-51, 56, "Ṣalât", 9). Bu hadislerde geçen fıtrat kelimesine genellikle "âdet ve sünnet" anlamı verilmiştir. İbnü'l-Esîr bu kısa tarifi, "geçmiş peygamberlerin ve şeriatların üzerinde ittifak ettikleri, müslümanların yapmaları gereken dinî esaslar" şeklinde açıklar (en-Nihâye, III, 457).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "fṭr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "fṭr" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "fṭr" md.; et-Taʿrîfât, "fıṭra" md.; Tehânevî, Keşşaf, "el-fıṭra" md.; M. P. Abdülbâkî, el-Muʿcem, "fṭr" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "fṭr" md.; Müsned, IV, 162; V, 9; Buhârî, "Cenâʾiz", 79, 80, 92, 93, "Libâs", 51, 63, 64, "İstiʾẕân", 51; Müslim, "Ḳader", 22-25, 49-51, "Cennet", 63, "Ṭahâret", 49-51, 56, "Ṣalât", 9; İbn Tufeyl, Ḥay b. Yaḳẓân (nşr. Fârûk Sa'd), nâşirin

mukaddimesi, Beyrut 1974, s. 5-101; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 54, 56, 72, 74; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), III, 222; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 457; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, IV, 16; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIV, 24-29; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, Kahire 1959, XII, 458-459; XIV, 295; Münâvî, Feyżü'l-ḳadîr, Beyrut 1972, V, 33-34; Nevevî, Şerḥu Müslim, III, 146-148; XVI, 16, 270; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Beyrut 1348, XXII, 44; İbn Teymiyye, Derʾü teʿâružı'l-aḳl ve'n-naḳl, Riyad 1401/ 1981, VIII, 359-535; İbn Abdülber, et-Temhîd, Tıtvân 1987, XVIII, 57-141; L. Gardet, Dieu et la destinée de l'homme, Paris 1967, s. 333-334; Kerim Yavuz, Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, Ankara 1982, s. 106-114; Beyza Bilgin, İslâm'da Çocuk, Ankara 1987, s. 17-27; M. Osman Şübeyr, "Aḥkâmü cirrâhati't-tecmîl", Mecelletü'ş-Şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, IV/ 9, Küveyt 1408/1988, s. 161-221; D. B. Macdonald, "Fıtra", İA, IV, 627-628; a.mlf., "Fıṭra", EI^{2} (İng.), II,931-932.

Hayati Hökelekli

FITRAT, Abdürraûf

(ö.1886-1938’den sonra)

Türkistan Cedîdcilik hareketinin önde gelen fikir ve siyaset adamı.

Buhara’da doğdu. Ticaretle uğraşan bir ailenin oğludur. Medresede tahsil gördü. 1910’da Buharalı milliyetçilerin kurduğu Terbiyye-i Etfâl cemiyetince araştırmalarda bulunmak üzere gönderildiği İstanbul’da ilk eserlerini yayımladığı gibi Terbiyye-i Etfâl cemiyetinin bir şubesini de faaliyete geçirdi. Buhara’ya döndükten sonra öğretmenlik yapmaya başladı; aynı zamanda Genç Buharalılar’ın yayın ve teşkilât işlerinde çalıştı; 1917 yılına kadar da cemiyetin liderliğini sürdürdü.

Buhara Millî Devleti’nin kuruluşu için çalışan reformcuların merkez komitesinde görev alan Fıtrat ve arkadaşları Buhara emîrine karşı Ruslar’la iş birliği yaptılar. Cemiyette Osman Hoca ile birlikte şiddetli mücadele taraftarı olarak dikkat çeken Fıtrat, 1917 hareketlerinin sonuç vermemesi üzerine yeniden kurulan merkez komitelerinde görev yaptı ve cemiyetin programını hazırladı. Programı hukuk devleti temeli üzerine İslâmî bir görüşle hazırlamış olması dikkati çekmektedir.

1918’de emîrin şiddetli takibi üzerine arkadaşları ile Taşkent’e geçti. Burada devrin milliyetçi-yenilikçi aydınlarını bir araya getirerek Çağatay Güringi’ni (sohbet cemiyeti) kurdu. Ahmed Yesevî, Ali Şîr Nevâî, Hüseyin Baykara ve Bâbür gibi meşhur şahsiyetleri tanıtarak Özbek dili ve edebiyatı üzerinde araştırmalar yapan cemiyet milliyetçi fikirlerin ocağı haline geldiyse de 1922’de Ruslar tarafından kapatıldı.

Ruslar’ın 2 Eylül 1920’de Genç Buharalılar’a yardım adı altnda Buhara’yı zapt ve ilhak etmeleri üzerine Genç Buharalılar’ın kurduğu hükümetlerde (1921-1923) Eğitim ve Dışişleri bakanlığı yapan Fıtrat, yetişmiş eleman sıkıntısına son vermek için yetenekli devlet memurlarının dış ülkelerde eğitilmesini sağlamaya çalıştı. Ruslar 1924’te milliyetçileri yavaş yavaş tasfiye edip Buhara Cumhuriyeti’ni lağv ve ülkeyi ilhak ettikleri için önce

Taşkent'e, bir müddet sonra Moskova'ya, ardından yeniden Taşkent'e gönderildi. Fıtrat bundan sonra siyasî-idarî görev almayarak halkı eser yazmak suretiyle aydınlatmaya çalıştı. Yüksek okullarda Özbek dili ve edebiyatı hocalığı yaptı, 1928'de profesör oldu. Eserlerinde resmî Rus görüşlerine ters düştüğü için Rus makamlarının daima şüphesini çekti. 1937-1938 yıllarında yürütülen "halk düşmanlarını kitle halinde yok etme" harekâtında bölücü, burjuva milliyetçisi olarak suçlandı ve ölüme mahkûm edildi; 1938'den sonra da kendisinden bir daha haber alınamadı.

Fıtrat kendini İslâm dünyasının problemlerine adamış bir fikir adamı idi. İslâm âleminin meselelerini medreseleri boşalmış, devlet otoritesi kalmamış, Rus işgaline uğramış olan kendi memleketi Buhara örneğinde inceledi. Kurtuluş için önce İslâm'ın temel kurallarına ters düşen taklide dayalı anlayışın terkedilmesi gerektiğini savunuyordu. Bir eğitimci olarak, cemiyetin bütün fertlerini İslâm'ın gerçek mânasını anlayacak şekilde eğitmeden tekrar eski günlere dönmenin mümkün olamayacağını ileri sürmekte, eğitimin ıslahı için hem okulların hem de ders programlarının gözden geçirilmesini şart koşmaktaydı. Bilgi sahibi olmanın dünyevî ve uhrevî saadete vesile olacağını belirtirken bilginin akıl süzgecinden geçirilip doğrulandıktan sonra kabul edilmesi üzerinde duruyordu. Bu anlamda Batı'dan alınması gereken pek çok şey olduğunu, ancak Batı'nın körü körüne taklit edilmemesi gerektiğini savunuyordu. Cemiyetin sosyal ilişkilerde köklü düzenlemelere muhtaç bulunduğunu da ifade eden Fıtrat, zenginliğin eşit dağılımı da dahil sosyalist fikirlerin benimsenmesini zaruri görmekte ve bunun İslâm ideolojisine ters düşmediğini söylemektedir.

Sosyal planda, aile içi ilişkilerde de reformların gerekli olduğunu söyleyen Fıtrat, ailede kadının mevkiinin yükseltilmesiyle başlayacak yeniden yapılanmayı zaruri görmektedir. Fıtrat'a göre İslâm cemiyetinin tekrar güçlenmesi, yaygınlaştırılacak bir eğitim yoluyla ruhî canlanma, çöküş döneminin müessese ve fikirlerini terkedip modern bir devlet ve cemiyet yaratacak siyasî ve içtimaî bir inkılâp gibi ikili bir metotla gerçekleşebilecektir. Ruhî canlanma yabancı hâkimiyetini kırıp bağımsızlığı kazanmak için gereklidir. Bağımsızlığa giden yolda cihadın her müslümana farz olduğunu da sık sık tekrarlayan Fıtrat bu sebeple panislâmcı olarak nitelendirilmiştir.

Münâẓara adlı eserinde din adamlarını, bilgilerinin yetersizliğinden ve İslâm'ı yanlış takdim etmelerinden dolayı şiddetle tenkit eden Fıtrat, İslâm dünyasının zayıflamasından din adamları ile medrese hocalarını sorumlu tutmaktadır. Ona göre, askerî alandaki yenileşme ile paralel gelişen savaş sanayiine karşı menfi tavır alarak İslâm cemiyetinin savunma imkânlarını kısıtlayan din adamları aynı zamanda Sünnî, Şiî, Zeydî ve Vehhâbî gibi birbirine düşman kamplara ayırdıkları cemiyetin mevcut gücünü de parçalamışlardır.

Arapça, Urduca ve Rusça da bilen Fıtrat edebî faaliyetlerine Farsça yazarak başlamış, daha sonra milliyetçilik fikirlerinin gelişme seyrine uygun olarak Türkçe'ye dönmüştür. 1920'li yıllarda Rus baskısının hafiflemesi üzerine millî yapıyı temellendirmeye çalışan Genç Buharalılar'a Türk dilinin güçlendirilmesinin millî iradeyi de destekleyeceği fikrini aşılayan Fıtrat, Mart 1921'de Buhara Cumhuriyeti Eğitim bakanı sıfatıyla Türkçe'yi resmî dil olarak ilân etmiş, 1928'de Özbek Devlet İlmî Şûrası idare üyeliğine seçilmiştir. Eserlerinde "Buharalı" imzasını kullanarak yeni yetişen neslin ve çağdaşı fikir adamlarının dikkatini vatan-millet sevgisine çekmeye çalışmış, Türkistan Cedîdcilik hareketinin önde gelen liderlerinden biri olarak temayüz etmiştir.

Eserleri. Edebiyatın her dalında örnekler veren Fıtratın önemli eserleri şunlardır: 1. Münâẓara (İstanbul 1910). Hiciv ve tenkit ağırlıklı bir eser olup Farsça'dır. Kitap, Hacı Muîn Şükrullah tarafından 1912'de Özbekçe olarak Taşkent vilâyet gazetesinde (Tuzemni Gazit) yayımlanmıştır. 2. Beyânât-ı Seyyâḥ-ı Hindî (İstanbul 1911). Farsça olan eser, 1913'te Mahmud Hoca Behbûdî tarafından Rusça'ya çevrilerek Semerkant'ta basılmıştır. 3. Necât. 4. Aile. 1915'te yayımlanan bu son iki eserde de dinî ve sosyal konulara yer verilmektedir.

Özbekçe sarf ve nahivle Nevâî'nin bazı eserlerini de yayımlayan Fıtrat'ın Çağatay Güringi'yi kurduğu yıllarda dinî-millî hislere hitap eden pek çok tiyatro eseri neşredilmiştir. Bunlar Abu Müslim, Çın Süyüş (gerçek sevgi), Hind ihtilâlcileri, Oğuz Han, Temür Sağanası'dır. Ayrıca 1924'ten sonra Arslan, Ebü'l-Feyz Han, Halime, Leylâ ile Mecnûn - Ferhad ile Şirin adlı eserleri Buhara'da sahneye konulmuştur. Buhara Mûsiki Mektebi'nin de kurucusu ve müdürü olan Fıtrat'ın şiirlerinin bir kısmı Millî Edebiyat

dergisinde yayımlanmıştır. En verimli devresini 1924'ten sonra yaşayan Fıtrat'ın, Özbek Klasik Edebiyatı Numûneleri, Divânü Lugāti't-Türk'de Eski Türk Edebiyatı Numûneleri, Ömer Hayyam adlı eserlerinden sonra Türk milletinin tarihteki haşmetini hatırlatarak ilerleme isteği aşıladığı "Ey Türkoğlu" adlı şiiriyle Temür Sağanası adlı piyesi Özbek millî ruhunda derin akisler uyandıran ölümsüz eserleridir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi (İstanbul 1942-47), İstanbul 1981, bk. Fihrist; Baymirza Hayıt, Türkistan-Rusya ile Çin Arasında (trc. Abdülkadir Sadak), İstanbul 1975; a.mlf., "Sovyetler Birliği'ndeki Türklüğün ve İslâmlığın Bazı Meseleleri", Türkistan, sy. 3, İstanbul 1987; A. Benningsen - C. M. Quelquejay, Stepte Ezan Sesleri (trc. Nezih Uzel), İstanbul 1981, s. 55, 131, 193; S. A. Zenkovsky, Rusya'da Pan-Türkizm ve Müslümanlık (trc. İzzet Kantemir), İstanbul 1983, tür.yer.; H. Carrère D'Encausse, "Fiṭrat", EI² (İng.), II, 932-933; Taha Akyol, "Cedîdcilik", DİA VII, 213.

Cezmi Eraslan

FITRÎYYÂT

الفطريّات

Aklın yaratılıştan sahip olduğu fikirler ve ilkelerle doğruluğu kesin ve zorunlu öncüllerin (zarûriyyât) bir bölümünü ifade etmek üzere kullanılan felsefe ve mantık terimi.

(bk. ZARÛRİYYÂT).

FÎ ZILÂLİ’l-KUR’ÂN

في ظلال القرآن

Seyyid Kutub’un (ö. 1966) Kur’ân-ı Kerîm tefsiri.

İlmî ve fikrî çalışmalarını önceleri daha çok Kur’an’ın edebî i‘câzı üzerinde yoğunlaştıran Seyyid Kutub, daha sonra Kur’ân-ı Kerîm’den ilham alarak hazırladığı makalelerini “Fî Ẓılâli’l-Ḳurʾân” başlığı altında el-Müslimûn dergisinde yayımlamaya başlamış, derginin 3. sayısından (Şubat 1952) 9. sayısına kadar (Temmuz 1952) yedi makale neşretmiştir. Böylece yeni bir tefsirin adı da Fî Ẓılâli’l-Ḳurʾân şeklinde kendiliğinden ortaya çıkmıştır (Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, Medḫal ilâ Ẓılâli’l-Ḳurʾân, s. 40-41).

Başlangıçta teknik anlamda bir tefsir yazmaktan çok Kur’an’ın ışığı altında günlük olayları ve yaygın görüşleri değerlendirmeyi amaçlayan Seyyid Kutub, bu konudaki makalelerinin ilgi görmesi üzerine aynı anlayış ve metotla Kur’ân-ı Kerîm’in her cüzünü bir cilt halinde tefsir etmeyi ve iki ayda bir cüz yayımlamayı kararlaştırmış, bu husus el-Müslimûn dergisinde okuyuculara duyurulmuştur (y. 1, sy. 9, s. 15, Temmuz 1952). Ekim 1952’de neşredilen ilk cüz, daha önce dergide çıkan yedi makale ile hemen hemen aynı mahiyettedir. Ocak 1954’e kadar tefsirin on altı cüzü neşredildi; ancak Seyyid Kutub 1954 yılında birçok İhvân-ı Müslimîn mensubuyla birlikte tutuklandı. Bununla birlikte müellif hapishanede tefsirini yazmaya devam etti. Bu sırada eserin 17 ve 18. cüzlerinin yayımı da tamamlandı. Üç ay süren tutukluluk halinden sonra serbest bırakılan, fakat arkasından tekrar tutuklanıp bu defa on beş yıl hapse mahkûm edilen Seyyid Kutub bütün zorluklara rağmen eserini tamamlamaya çalıştı ve 27. cüze kadar yayımlama imkânını buldu. Bu arada müellif fikrî gelişimine paralel olarak eserinin son dört cüzünü yeni bir metotla yazdı. Böylece eser, son cüzünün muhtemelen 1960’a doğru yayımlanmasıyla tamamlanmış oldu. Seyyid Kutub çok geçmeden, gelişen düşünce sistemi doğrultusunda ve özellikle son üç cüzde uyguladığı metotla eserini yeniden redakte etmeye başladı. Bu arada hapisten çıkan (1964) müellif, redaksiyonunu tamamladığı ilk on üç cüzü 1965 yılının ortalarına doğru yeni şekliyle neşretti. Ancak devlet

başkanı Cemal Abdünnâsır'a komplo düzenledikleri iddiasıyla İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının önde gelen isimleriyle birlikte Seyyid Kutub da yeniden tutuklandı ve daha sonra idama mahkûm edildi. İdam kararının kısa sürede yerine getirilmesi yüzünden eserin 14-26. cüzleri mevcut haliyle basılabildi.

Seyyid Kutub, "Kur'an'ın gölgesinde hayat bir nimettir. Bu nimeti ancak tadanlar bilir. Ömrü yücelten, arıtan ve kutsallaştıran bir nimet" diye başladığı önsözünde, kendisine bir süre Kur'an'ın gölgesinde yaşamayı lütfeden Allah'a hamdettikten sonra bu yaşantının niteliğini anlatmaya çalışır. Kur'ân-ı Kerîm'in yaşanmak için indiğini, fert ve toplum tarafından yaşanmadığı takdirde beklenen etkilerinin görülemeyeceğini, nitekim uzun süreden beri müslümanların Kur'an'ı hayatlarından uzaklaştırdıkları için İslâm dünyasında çeşitli sıkıntıların ortaya çıktığını, yeniden Kur'an'a dönülmesi ve onun kılavuzluğunda hayatın İslâmlaştırılması halinde bütün bu sıkıntıların ortadan kalkacağını söyler (I, 11-18).

Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân'ın ilk baskısında düşünürün daha çok edebî yaklaşımları, ihsasları ve kıvrak üslûp incelikleri gözlenirken ikinci baskısında 27. cüzden sonra geliştirdiği kendine has yorumları ve açıklamaları dikkat çeker. Daha önce saf bir edebiyat denemesi niteliğinde olan eser bu baskıdaki yeniliklerle modern bir tefsir mahiyetini kazanır. Klasik tefsir geleneğinin de göz önünde tutulduğu eserde daha çok modern hermeneutik metodun kullanıldığı ve doğrudan doğruya günlük hayatın problemleriyle yoğurulan yeni bir Kur'an yorumunun sergilendiği görülür. Çünkü müellif "Kur'an'ın gölgesi"nde yaşamanın, sağladığı doyumsuz hazzın yanı sıra pratik faydalarını da göstermek azmindedir. Esas itibariyle dirayet metodunu kullanan müfessir, edebiyatçı olmanın verdiği imkânlarla Kur'ân-ı Kerîm'in sahip olduğu zengin edebiyat materyallerini çok iyi değerlendirir. Bununla birlikte eserde rivayet metodu da ihmal edilmez ve bilhassa Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine itina gösterilir. Ancak müfessirin hadis ilmindeki bilgisinin yetersizliği, ayrıca zayıf ve uydurma rivayetlere dayanma ihtimalinin doğuracağı sakıncalara karşı hassasiyeti, eserin yaklaşık yarısının hapishane ortamında yazılması sırasında hadis kaynaklarına başvurulamaması gibi sebeplerle Kur'an'ın sünnetle tefsirine çok az yer verilmiştir. İşârî (tasavvuff) tefsir metodu ise hiç kullanılmamıştır.

Seyyid Kutub, Kur'ân-ı Kerîm'de her sûrenin kalbe hayat veren bir özelliğe sahip olduğunu, bazan tek, bazan da muayyen bir eksene bağlı birden fazla konuyu ihtiva ettiğini, bu konuları belirli yönlerden kavrayıp kucaklayan ve aralarında uyum sağlayan bir havası bulunduğunu söyler; ayrıca her sûrenin kendine has bir ahenk taşıdığını ve bu ahengin zaman zaman konunun özelliğine göre değişiklik gösterdiğini kaydeder (I, 27-28). Bu düşünce ile müfessir sûreleri cümle cümle, âyet âyet veya kısa bölümler halinde değil, konuların zaman içi ve zaman dışı bütünlüğünü göz önünde tutarak bölümlere ayırmak suretiyle tefsir eder. Ancak bir sûrenin tefsirine geçmeden önce onun asıl maksadı, adı, âyet sayısı, Mekkî veya Medenî oluşu hakkında bilgiler verir; eğer varsa bu konulardaki ihtilâfları belirtir; bazan da kısa bir özetle muhtevasını açıklar. Gerek sûreler gerekse âyetler arasındaki tenasüp ve irtibata yeri geldikçe temas eder. Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen kıssa ve tarihî olayları zaman içinde olup bitmiş hadiseler şeklinde yorumlamak yerine zaman üstü ve süreklilik ifade eden genel hükümler olarak ele alır (III, 1746-1755). Bu arada klasik tefsirlerde sıkça görülen gramer tahlillerine ve terminolojik açıklamalara pek az yer verir.

Akaid ve fıkıh meselelerine dair âyetlerin tefsiri sırasında mezhepler arasındaki ihtilâflardan çok defa söz edilmez ve bu konuda ayrıntıya girilmez. Özellikle İslâm inanç ve düşüncesinin esasları ve özü üzerinde durulur; fert, aile ve toplum hayatıyla ilgili emir ve yasakların hikmetleri ve sırları gözler önüne serilir. Kur'ân-ı Kerîm'in, bütünüyle beşerin mutluluğunu gaye edinen bir hayat nizamı olduğu vurgulanır. Zaman zaman sosyalizm, komünizm, kapitalizm gibi çeşitli görüşler, doktrinler, fikir akımları ve sistemlerini çürüten tenkit ve açıklamalar yapılır. Sosyal meselelere geniş yer verilir. Müteşâbih âyetleri, özellikle Allah'ın zât ve sıfatına ait olanları te'vil etmekten kaçınan müfessir, Kur'an'da bazı hükümlerin neshedilmesini vahyin iniş süresince şartların ve toplum hayatındaki gelişmenin gerekli kıldığını ve bunu insanlığın yararına tabii bir sonuç olarak değerlendirdiğini söyler (I, 103-104). Kevnî âyetleri tefsir ederken Kur'ân-ı Kerîm'in bir ilim kitabı olmadığını ve bu amaçla inmediğini sık sık vurgularsa da modern ilmin verilerini kullanmaktan da geri kalmaz.

Çeşitli görüşler arasında tercihler yapan müfessir bazan bu görüşleri tartışır ve kendi düşüncesini de belirterek bir sonuca ulaşır. Nitekim bazı sûrelerin başında yer alan hurûf-ı mukattaa hakkında ileri sürülen görüşler arasından şunu benimsemiştir: Kur’an bu tür harflerden oluşmuştur. Bu harfler ona inanmayan Araplar tarafından da bilinip kullanılıyordu. Fakat buna rağmen Kur’an, Araplar’ın aynı harfleri kullanarak benzerini meydana getiremeyecekleri mucizevî bir kitaptır (I, 38). Diğer taraftan, Fîl sûresinde sözü edilen ebâbîl kuşlarının attığı taşlarla ashâb-ı fîlin yenilip çiğnenmiş ekine çevrilmesi hadisesiyle ilgili olarak yapılan çeşitli yorumlardan (bk. FİL SÛRESİ) Muhammed Abduh’un yorumu ile klasik tefsirlerdeki geleneksel yorumu telif etmeye çalışır ve her ikisine göre de olayı bir mucize olarak niteler.

Seyyid Kutub’un tefsir ilminde geliştirmeye çalıştığı bu yeni metot, gelenekçi anlayışa sıkı sıkıya bağlı bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmiş, meselâ Selefi geleneğin taraftarlarından olduğu anlaşılan Abdullah b. Muhammed ed-Düveyş, Fî Ẓılâli’l-Ḳurʾân’ı 181 noktadan ve özellikle dünyanın hareket ettiği görüşüne yer verdiği için tenkit etmiştir (el-Mevridüz-zülâl, s. 251-281). Başta vahdeti vücûd olmak üzere sûfî geleneği çeşitli yönlerden eleştirmesi sebebiyle mutasavvıfların bir bölümü de onun görüşlerine karşı çıkmıştır.

Müellif eserini yazarken pek çok kaynağa başvurmuş ve bunlardan alıntılar yapmıştır. İbn Cerîr et-Taberî’nin Câmiʿu’l-beyân, Sa’lebî’nin el-Keşf ve’l-beyân, Zemahşerî’nin el-Keşşâf, Begavî’nin Meʿâlimü’t-tenzil, Kurtubî’nin el-Câmiʿ li-aḥkâmi’l-Ḳurʾân, İbn Kesîr’in Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm ve Âlûsî’nin Rûḥu’l-meʿânî adlı klasik tefsirleriyle Muhammed Reşîd Rızâ’nın Tefsîrü’l-me-nâr ve Muhammed İzzet Derveze’nin et-Teisîrü’l-ḥadîs̱ adlı çağdaş tefsirleri onun önemli kaynakları arasında yer alır. Muhammed Abduh’un Tefsîru cüzʾi ʿAmme adlı eserini ise tenkit süzgecinden geçirerek değerlendirir. Hz. Peygamber’in hayatına ilişkin konulara gelince, Seyyid Kutub bu hususta İbn Hişâm’ın es-Sîretü’n-nebeviyye, Makrîzî’nin İmtâʿu’l-esmâʾ ve İbn Kayyim el-Cevziy-ye’nin Zâdü’l-meʿâd adlı eserlerini kaynak olarak kullanır. Müfessirin kevnî âyetlerin tefsiri sırasında başvurduğu eserler arasında, John Clover Monsma tarafından derlenen ve Amerikalı pozitif bilimcilerin Allah’a iman hususundaki görüşlerini yansıtan The Evidence of God in Expending ile A. Cressy Morrison’un

Allah’a iman edilmesi gerektiğini anlatan Man does not alone adlı eseri başta olmak üzere Alexis Carrel’in L’Homme cet inconnu, Ahmed Zekî’nin Maʿallāhi fi’s-semâʾ, Sir James Jeans’ın The Mysterious Universe ve Abdülazîz İsmail’in el-İslâm ve’ṭ-ṭıbbü’l-ḥadîs̱ adlı eserleri sayılabilir. Müellif bunlardan başka çeşitli konularda kendi eserlerinin yanı sıra kardeşi Muhammed Kutub ile Pakistanlı âlim ve düşünür Ebü’l-A’lâ el-Mevdûdî’nin eserlerinden bolca nakillerde bulunur. Ayrıca Abdülkādir Ûdeh, Abbas Mahmûd el-Akkād, Ali Abdülvâhid el-Vâfî, Ömer Ferruh, Muhammed Muhammed Hüseyin, Muhibbüddin el-Hatîb ve Abdürrezzâk Nevfel’in eserleri de onun kaynakları arasında yer alır.

Fî Ẓılâli’l-Ḳurʾân, müellif hayatta iken otuz cüz halinde üç defa basılmış (Kahire 1952-1959, 1959, 1965), daha sonra sekiz cilt olarak neşredilmiş, ayrıca altı ciltlik baskıları da yapılmıştır. Müfessirin idamından sonra öteki eserleri gibi bu eserin de pek çok yayınevi tarafından izinsiz ve tarihsiz neşirleri yapıldığından şimdiye kadar kaç defa basıldığı bilinmemektedir. Beyrut’taki Dârü’ş-şürûk yayınevi 9. baskısını 1980 ve 11. baskısını 1985’te yaptığına göre şimdiye kadar onlarca defa basıldığı söylenebilir. Muhammed Ali Kutub eserin konu, hadis, özel adlar ve yer adlarıyla ilgili bir indeksini hazırlamıştır (Fehârisü Fî Ẓılâli’l-Ḳurʾân, Beyrut 1392/ 1972).

İngilizce, Fransızca, Farsça ve Urduca’ya, ayrıca Endonezya ve Afgan dillerine tercüme edilen Fî Ẓılâli’l-Ḳurʾân ilk defa Bekir Karlığa, İsmail Hakkı Şengüler ve M. Emin Saraç tarafından Türkçe’ye tercüme edilerek on altı cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1968-1977). Bugüne kadar yirminin üzerinde baskı yapan bu tercümeden sonra 1989 yılından itibaren Salih Uçan - Vahdettin İnce ve arkadaşlarının yapmaya başladığı ikinci tercüme de on cilt olarak neşredilmiştir (İstanbul 1991). 1991 yılında eserin yeni bir tercümesi Yakup Çiçek, Ali Turgut ve arkadaşlarının oluşturduğu bir heyet tarafından yapılmış, bu tercüme de on iki cilt olarak basılmıştır (İstanbul 1991-1995).

Fî Ẓılâli’l-Ḳurʾân, müfessirin duygu ve düşünceleriyle pratik tecrübelerini yansıttığı Kur’an’ın yeni bir yorumu veya böyle bir yorum için deneme özelliğini taşımaktadır. Eser bu özelliğiyle, XX. yüzyılda yazılan içtimaî-edebî tefsirlerin en çok ilgi toplayan örneklerinden birini oluşturur. Daha çok, geçmişin tortularından arınmış yepyeni bir anlayışla ana kaynağa

dönme arzusunda olan, bundan dolayı özellikle Batılı yazarlar tarafından "fundamentalist" olarak nitelendirilen müfessir, ortaya koyduğu düşüncelerle 1960'lı ve 70'li yıllarda İslâm dünyasının büyük bir bölümünde İslâmcı aydınlar arasında olağan üstü bir ilgiye mazhar olmuştur. Seyyid Kutub, edebî yaklaşımların ağırlık kazandığı ve modern yorumların sergilendiği eserinde ana ilkelerden taviz verme pahasına yenilikler peşinde koşma amacını gütmez. Onun asıl gayesi, Kurʾân-ı Kerîm'in kendisinden yola çıkarak yeni ve ideal bir insan, hayat, toplum ve insanlık modeli oluşturmaktır. Eserde, bu hedefe ulaşmak için nelere başvurulması gerektiği ve bu yolda ne gibi engellerle karşılaşılacağı konusunda geniş açıklamalar yapılır (meselâ bk. I, 181; II, 795; III, 1621; IV, 2093).

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Kutub, Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), I-VIII; a.mlf., et-Taṣvîrü'l-fennî fi'l-Ḳurʾân, Kahire 1945, s. 111; Mehdî Fazlullah, Maʿa Seyyid Ḳuṭub fî fikrihi's-siyâsî ve'd-dînî, Beyrut 1978; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, Seyyid Ḳuṭub ve't-taṣvîrü'l-fennî (yüksek lisans tezi, 1979), Riyad Câmiatü İmâm Muhammed b. Suûd, s. 264; a.mlf., Medḫal ila Ẓılâli'l-Ḳurʾân, Cidde 1986, s. 40-41, 50, 129-179; a.mlf., Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân fi'l-Mîzân, Cidde 1986; a.mlf., Seyyid Ḳuṭub mine'l-mîlâd ile'l-istişhâd, Beyrut 1991; Yûsuf el-Azm, Râʾidü'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muʿâṣır, Beyrut 1980, s. 251; Abdullah el-Habbâs, Seyyid Ḳuṭub el-edîbü'n-nâḳıd, Zerkā 1983; Abdullah Yâsîn, et-Terbiyetü'l-İslâmiyye Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân, Beyrut 1403/1983; Abdullah b. Muhammed ed-Düveyş, el-Mevridü'z-zülâl fi't-tenbîh ʿala aḫṭâʾi Tefsiri'ẓ-Ẓılâl, Kuveyt 1987, s. 251-281; Âhmed Cemâl el-Umerî, Dirâsât fi't-tefsîri'l-mevḍûʾî li'l-ḳaṣaṣi'l-Ḳurʾânî, Kahire 1986, s. 58-61; Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, İtticâhâtut-tefsîr fi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer, Riyad 1407/1986, III, 989-1054; eş-Şehîd Seyyid Ḳuṭub, Beyrut, ts.; M. Yûsuf Mûsâ, "Fî Ẓılâli'l-Ḳur'ân", ME, XXV/1 (1954), s. 19-23; el-Muslimûn, I/9, Kahire 1952, s. 15; Olivier Carré, "Aux sources de frères musulmans radicaux", Arabica, XXXII/3, Leiden 1985, s. 261-288; Salih Akdemir, "Cumhuriyet Döneminde

Yayınlanan Türkçe Telif ve Tercüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme", İslâmî Araştırmalar, II/8, Ankara 1988, s. 31-32; I. O. Oloyode, "Eschatology as Portrayed in Fī Zilāli'l-Qor'ān of Sayyid Qutb", Iqbal Reuiew, XXX-XXXI/l-3, Lahore 1989-90, s. 21'l-228; Arif Ali Nayed, "The Radical Qor'ānic Hermeneutics of Sayyid Qutb", IS, XXXI / 3, İslâmâbâd 1992, s. 355-363.

H. Bekir Karlığa

FİCÂR

الفجار

İslâm’dan önce bazı Arap kabileleri arasında haram aylarda cereyan eden savaşlar.

Ficâr sözlükte “azmak, haktan ayrılmak, günaha dalmak, yemininde ve sözünde yalancı çıkmak” anlamına gelir. İslâm’dan önce Arap kabileleri arasında çeşitli sebeplerle sık sık savaşlar meydana gelirdi. Bunlardan dördü, her türlü düşmanlık ve mücadeleden el çekilmesi gereken, kötülük yapmanın ve kan dökmenin yasak olduğu haram aylarda (zilkade, zilhicce, muharrem, receb) yapıldığı için “ficâr savaşları” (eyyâmü’l-ficâr) diye anılmıştır. Câhiz ise haram aylarda sadece Mekke’de cereyan eden savaşlara ficâr adı verildiğini kaydeder (Kitâbü’l-Ḥayevân, I, 165-166).

Kinâne ve Hevâzin kabileleri arasında meydana gelen Birinci Ficâr Muharebesi, Kinâne kabilesinin bir kolu olan Benî Gıfâr’dan Bedr b. Ma‘şer’in Ukâz panayırında ayaklarını uzatıp, “Araplar’ın en şereflisi benim. Kim benden daha şerefli olduğunu iddia ediyorsa gelsin, kılıcı ile şu ayağıma vursun” diye övündüğünü duyan, Hevâzin’in kollarından Benî Duhman’dan (veya Benî Nasr b. Muâviye) Ahmer b. Mâzin’in öfkelenerek onu kılıçla yaralaması ile başlamış, ancak çarpışmalar şiddetlenmeden sona ermiştir. İkinci Ficâr Muharebesi, Kinâne kabilesine mensup bazı gençlerin Ukâz panayırında Benî Âmir b. Sa’saa kabilesinden bir kadına saldırmaları sonucu çıkmıştır. Kinâne ve Hevâzin arasında cereyan eden Üçüncü Ficâr Muharebesi’nin sebebi, Kinâne’den bir kişinin Benî Nasr’a mensup birine olan borcunu inkâr etmesidir. Dördüncü Ficâr Muharebesi bu savaşların en şiddetlisi olup birbirleriyle müttefik Kureyş - Kinâne ve Kays-Aylân kabileleri arasında cereyan etmiştir. Benî Kinâne’den Berrâd b. Kays’ın Hevâzin eşrafından Urve b. Utbe’yi öldürmesi bu savaşa sebebiyet vermiştir. Rivayete göre Benî Kinâne arasında kötü bir kişi olarak bilinen Berrâd b. Kays Hîre’ye gitmişti. Burada Hîre Hükümdarı Nu’mân b. Münzir’in büyük bir kervan hazırladığını, Urve’yi de bu kervanı korumakla görevlendirdiğini duyan Berrâd sinirlenerek, “Sen bu kervanı Kinâne’ye

karşı da koruyacak mısın?" diye sormuş, Urve de "Evet, bütün kabilelere ve herkese karşı koruyacağım" cevabını vermişti. Bunun üzerine Berrâd Urve'yi takip etmiş, bir fırsatını bulup onu öldürmüş ve durumu Kureyş'in reisi Harb b. Ümeyye'ye bildirmişti. Bunun üzerine Harb bir toplantı yaparak Kureyş'in muhtemel bir intikam savaşına karşı hazır olmasını istedi. Öte yandan Kays-Aylan reisi Ebû Berâ Âmir b. Mâlik kabilesiyle Berrâd'ı takibe koyuldu ve Mekke yakınlarında ona yetişti. Bu ilk çarpışmadan sonra her iki taraf savaş için ciddi bir şekilde hazırlandı. Harb b. Ümeyye, Kureyş ve Kinâneliler'in başkumandanlığına getirildi. Kureyş'in kollarından Hâşimoğulları'nın reisi ve Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib, haram aylarda bulundukları gerekçesiyle Hâşimoğulları'nın bu savaşa katılmasına razı olmamış, Abdullah b. Cüd'ân ile Harb b. Ümeyye, "Hâşimoğulları bu savaşa katılmazlarsa biz de katılmayız" deyince Hâşimoğulları Zübeyr b. Abdülmuttalib kumandasında savaşa katılmak zorunda kalmıştı. Savaşın ilk başlarında Kays-Aylân üstünlük sağladıysa da savaş akşama doğru Kureyş ve müttefiki Kinâne'nin zaferiyle sonuçlandı. Daha sonra Utbe b. Rebîa'nın gayretiyle taraflar arasında anlaşma sağlandı. Bu çarpışmalarda Kays-Aylân'ın kaybı daha fazla olmuştu. Ölenlerin diyeti Kureyş ve Kinâne tarafından ödendi. Berrâd ve Urve isimleri bir daha ağza alınmamak kaydıyla muahede imzalandı.

"Eyyâmü'l-ficâri'l-evvel" denilen bu ilk savaşlardan başka "Eyyâmü'l-ficâri's-sânî" adı verilen dört savaş daha olmuştur. Bunlar sırasıyla Semta, Abla', Ukâz ve Hureyre savaşlarıdır. Dört yıl süren bu savaşlar da anlaşmayla sonuçlanmıştır.

Hz. Muhammed'in Eyyâmü'l-ficâri'l-evvel'in dördüncüsüne amcalarıyla birlikte katıldığı ve o sıralarda on dört, on beş (İbn Hişâm, I, 184; Diyarbekrî, I, 259; Halebî, I, 207), on yedi (Ya'kūbî, II, 15) veya yirmi (a.e., II, 15-16; İbnü'l-Esîr, I, 592; Diyarbekrî, I, 259) yaşlarında olduğu nakledilmektedir. Onun bu muharebede fiilen savaşıp savaşmadığı hususunda iki rivayet bulunmaktadır. Birinci rivayette Kayslılar'la savaşmayıp amcalarına ait eşyaları koruduğu, atılan okları kalkanla karşılayıp toplayarak onlara vermekle yetindiği belirtilir (İbn Hişâm, I, 195-198). Abdurrahman es-Süheylî de Hz. Muhammed'in bu savaşa fiilen iştirak etmediğini, onun haram aylarda ve müşrikler arasında cereyan eden bir savaşa katılmasının mümkün olmadığını, Cenâb-ı Hakk'ın ancak i'lâ-yi

kelimetullah için savaşa izin verdiğini söyleyerek bu görüşü destekler (er-Ravżü'l-ünüf, II, 229). İkinci rivayete göre ise Hz. Muhammed amcaları ile birlikte katıldığı bu savaşta ok atmış ve bundan dolayı pişman olmadığını beyan etmiştir (İbn Sa'd, I, 128). Onun diğer ficâr savaşlarına katılıp katılmadığı bilinmemektedir. Nûreddin el-Halebî başka bir savaşa iştirak etmediğini (İnsânü'l-ʿuyûn, I, 210), İbn Kesîr ise Şerib (Ukâz) Savaşı'na katıldığını söyler (el-Bidâye, II, 290). Zührî gibi bazı müellifler ise Hz. Muhammed'in Kureyş'in yenilgisiyle sonuçlanan Şemta Savaşı'na katılmasının mümkün olmadığını söylerse de İbnü'l-Esîr bu fikre karşı çıkarak onun peygamber olduktan sonra katıldığı savaşlarda bile ashabının mağlûp olduğunu hatırlatır (el-Kâmil, I, 592-593).

Bazı araştırmacılar, ficâr savaşlarının meydana geldiği yıllarda Hîre Krallığı'nın süratle çöküşe doğru sürüklendiğini, buna karşılık Mekke şehrinin giderek nüfuz kazandığını ve bu savaşlara her iki tarafın Hîre, Tâif-Yemen kervan yolunu kontrol altına alma isteklerinin sebep olduğunu ileri sürerlerse de (Watt, s. 21-22) bunların kan davasından kaynaklanan birer intikam savaşı olduğunu söyleyenler de vardır (Landau-Tasseron, s. 56).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, II, 598-599; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 184-187, 195-198; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 128; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 165-166; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, V, 185-186; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 603; Ya'kūbî, Târiḫ, II, 15-16; Süheylî, er-Raużü'l-ünüf, II, 229 vd.; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 61; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 588-595; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 290; Fâsî, Şifâ'ü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 147-156; Diyarbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, I, 255-256, 259-260; Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, I, 207-210; M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr., Eyyâmü'l-ʿArab fi'l-Câhiliyye, Kahire 1361/1942, s. 322-323; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), I, 48 vd.; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), İstanbul 1981, s. 87-93; Tevfık Berrû, Târîḫu'l-ʿArabi'l-ḳadîm, Dımaşk 1982, s. 217-219; Mahmud Esad, İslâm Tarihi, s. 382-383; W. M. Watt, Hz. Muhammed Mekke'de (trc.

Rami Ayas - Azmi Yüksel), Ankara 1986, s. 18, 21-23, 30, 38, 147, 165; C. Zeydân, el-ʿArab ḳable'l-İslâm, Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti'l-Hayât), s. 322-324; Ella Landau-Tasseron, "The Sinful Wars, Religious, Social, and Historical Aspects of Ḥurūb al-Fijār", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, VIII, Jerusalem 1986, s. 37-59; "Ficâr", İA, IV, 628; J. W. Fück, "Fidjār", EI² (İng.), II, 883-884.

Hüseyin Algül

FİDÂ

(bk. FİDYE).

FİDÂÎ

فدائي

Bâtınîler’in, muhaliflerini tehdit etmek veya ortadan kaldırmak amacıyla yetiştirdikleri görevli.

Sözlükte, “esir düşen kimseyi belli bir bedel karşılığında kurtarmak” mânasına gelen fidâ masdarının ism-i mensubu olan fîdâî (fîdâvî, Türkçe’de fedai), daha çok dinî veya siyasî toplulukların hasımlarını ortadan kaldırmak amacıyla yetiştirdikleri, hayatlarını feda etmekten çekinmeyen kişi veya gruplar için kullanılmıştır.

İslâm tarihinde örneklerine ilk defa Hâricîler’de rastlanan fidâîlerin Nizârî-İsmâilîler devrinde teşkilâtlanmış oldukları görülmektedir. Nizârîler’in İran’da yerleşmesini sağlayan Hasan Sabbâh’ın siyasî muhaliflerini ortadan kaldırmak için kurduğu terör örgütüne “fidâiyyân” adı verilmişti. Nizârî-İsmâilîler’e göre fıdâîler, Nizârî imamının düşmanlarına karşı mücadele eden ve onun sevgisini kazanma imtihanında başarı gösterip ebedî mutluluğa eren kimselerdir. Hasan Sabbâh Mısır’da bulunduğu sırada, devlet ileri gelenlerinin oğullarının Fatımî sarayında ikamet ettiğini. Halife Müstansır-Billâh’ın onları yetenekli hocalar nezâretinde özel olarak yetiştirdikten sonra devlet hizmetinde kullandığını ve yönetim konusunda kendilerine güvendiğini görmüştü. Bunu örnek alarak, Alamut ve çevresindeki kaleleri ele geçirince (483/1090) etrafına topladığı bazı kimseleri İsmâiliyye mezhebini yaymak, muhalifleri tehdit etmek veya ortadan kaldırmak amacıyla eğitmeye başladı. Hasan Sabbâh bu kişilere önce haşîş çektirerek zihinlerini bulandırıyor, sonra da Ehl-i beyt mensuplarının mâruz kaldığı zulümleri anlatp içlerini intikam hisleriyle dolduruyor, Ezrakîler’in Emevîler’e karşı isyanlarını örnek gösterip onları Nizârî-İsmâilî imamı uğrunda canlarını feda etmeye şartlandırıyordu. Böylece Hasan Sabbâh fidâîlerde imama mutlak itaat fikrini yerleştirmiş ve ellerine hançer vererek onları vurucu bir güç haline getirmişti. Fidâîler günümüzdeki komandolar gibi silâh kullanan, zorluklara katlanan, ölmeden öldürmeyi bilen kimseler olarak yetiştiriliyordu. İçlerinde faaliyet

gösterilecek toplumların örf, âdet, din ve mezhep hususiyetlerinin bilinmesi ve yabancı dil öğrenimi fidâîlerin eğitiminde önemli bir yer tutmaktaydı. Frenkler'in dillerini bilen fidâîler altı ay Haçlı kampında kaldıkları ve bazı Haçlı liderlerini öldürmek için fırsat kolladıkları halde kimse bunun farkına varmamıştı.

Mezheplerinin bâtınî hakikatlerini dâîler seviyesinde bilmeyen fidâîlerin en önemli özellikleri verilen emirlere mutlak itaatti. Ebedî saadete nail olmak için imamın emrine uyarak hayatlarını tehlikeye atmaktan asla çekinmezlerdi. Selçuklu Sultanı Melikşah Hasan Sabbâh'a bir mektup göndererek fidâîlerin devlet adamları ve kumandanlarını öldürdüklerini, bundan vazgeçmezlerse kalelerini yerle bir edeceğini bildirmiş, bunun üzerine Hasan Sabbâh, elçinin huzurunda birkaç fidâîsine kendilerini kaleden atmalarını emretmiş, onlar da derhal bu emre uymuşlardı. Hasan Sabbâh elçiye, gözünü kırpmadan hayatını feda edecek binlerce fidâîsi olduğunu söyleyerek sultana bir mesaj vermek istemişti. Kaynaklarda fidâîlerin hayatına mal olan başka itaat örnekleri de bulunmaktadır (Browne, II, 209).

Fidâîlerin, kendileri aleyhinde faaliyet gösteren bir emîr veya devlet adamına ulaştırdıkları mektup, yahut girilmez sanılan ikametgâhına veya çadırına girip üzerine bir uyarı yazısı iliştirerek yere sapladıkları hançer ihtar ve tehdit ifade etmekteydi. Fidâîlerin öldürecekleri bir kişiyi bazan kesin söz almak suretiyle öldürmekten vazgeçtikleri de görülmüştür. Rey'de Şiîlik'le İtham edilen Fahreddin er-Râzî bunun asılsız olduğunu söyleyerek vaaz ve derslerinde İsmâilî mezhebini ve teşkilâtını açıkça lânetlemeye başlamış, haber Alamut'a ulaşınca bu sözlerin halk üzerinde İsmâiliyye aleyhinde bırakacağı etkiler dikkate alınarak Rey'e bir fidâî gönderilmişti. Öğrenci kıyafetiyle uzun süre Râzî'nin derslerine devam ederek fırsat kollayan bu fidâî Râzî'yi yalnız bulduğu bir sırada üzerine atlayıp yere yatırmış, hançerini boğazına dayayıp İsmâiliyye mezhebi hakkındaki suçlamalarına son vermesini istemişti. Bunun üzerine Râzî, İsmâilîler aleyinde hiçbir söz söylemeyeceği hususunda teminat vermek suretiyle canını kurtarabilmişti. Fahreddin er-Râzî'ye İsmâilîler aleyhinde söz söylemekten vazgeçmesinin sebebi sorulunca hançerlerini ima ederek, "Çünkü onların burhân-ı kātı'ları vardır" dediği rivayet edilir. Fidâîler istedikleri sonuca ulaşacaklarını anlayınca ihtar ve tehditle yetinmişler,

ancak faaliyetlerine engel olan ve öldürülmeleri kararlaştırılanları mutlaka öldürmüşlerdir. Nitekim Hasan Sabbâh, faaliyetlerini yasaklayan Nizâmülmülk'ü öldürmek için Ebû Tâhir Errânî adlı fıdâîyi Nihâvend'e göndermiş, sûfî kıyafetindeki fidâî Nizâmülmülk'ü hançerleyerek öldürmüştür.

Başta Nizâmülmülk olmak üzere öldürülen kişilerle katil fidâîlerin isimlerini ihtiva eden listeler bazı mahallî Alamut vekâyi'nâmeleri vasıtasıyla günümüze kadar ulaşmıştır. Haşîş çektikleri ve haince adam öldürdükleri için Batı literatüründe "Assassins" diye anılan fidâîler, Suriye'de Reşîdüddin Sinan el-İsmâilî devrinde özellikle çevredeki Sünnî devlet adamlarına karşı büyük bir tedhiş faaliyeti sürdürmüşlerdir.

Fidâvî kelimesi Cezayir'de "savaş kahramanlıklarını anlatan kişi", fidâviyye ise "kahramanlık hikâyesi veya şarkısı" anlamında kullanılmaktadır. XX. yüzyıl başlarında İran'daki meşrutiyet hareketleri sırasında önce cumhuriyet taraftarlarına, sonra da liberal düşünceye sahip olanlara ve anayasayı savunanlara fidâvî denilmiştir. Bazı İranlı ünlü kişiler Fidâvî mahlasını kullanmışlardır. Şah İsmâil'in, Özbek Hükümdarı Muhammed Han Şeybânî'ye elçi olarak gönderdiği şair Şeyhzâde Lâhîcî ve İsfahan'da Muhammed Şah Kaçar'ın gözde şairi olan Seyyid Mirza Saîd-i Erdistânî bunlar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "fdy" md.; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü iblîs, s. 110; Cüveynî, Târîẖ-i Cihângüşâ, s. 204-207; İbn Haldun, Muḳaddime (trc. De Slane), Paris 1858, I, 122; R. Dozy, Târîh-i İslâmiyet (trc. Abdullah Cevdet), Kahire 1908, s. 395-397; Browne, LHP, II, 206-207, 209; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, İstanbul 1953, s. 131-132; Safâ, Edebiyyât, II, 163; M. G. S. Hodgson, The Order of Assassins, The Hague 1955, s. 82; a.mlf. - Cl. Huart, "Fidāʾî", EI² (İng.), II, 882; B. Lewis, The Assassins, London 1968, s. 48; J. N. Hollister, The Shi'a of India, New Delhi 1979, s. 307-308;

Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511 /1105-1118), Ankara 1990, s. 72-75; M. Şerefeddin, “Fâtımîler ve Hasan Sabbâh”, DİFM, IV (1926), s. 22 vd.; a.mlf.. “Bâtınîlik Tarihi”, a.e., VIII (1928), s. 22; Muhammed Fethi Îd, “Ḳalʿatü Alamut ve firdevsühe’l-mezʿûm”, ME, LI/10 (1399/ 1978), s. 2455-2456; Dihhudâ, Luġatnâme, XXI, 81-82; W. Madelung, “Shiism Ismailiyah”, ER, XIII, 255; DMF, I, 147, 854; II, 1521.

Tahsin Yazıcı

FİDÂİYYÂN-ı İSLÂM

فدائيان إسلام

II. Dünya Savaşı'ndan sonra İran'da faaliyet gösteren dinî-siyasî teşkilât.

Asıl adı Seyyid Müctebâ Mîrlevhî olan Nevvâb-ı Safevî tarafından 1945'te kurulduğu sanılmaktadır. Nevvâb-ı Safevî baba soyunun Hz. Peygamber'e, anne soyunun Safevîler'e kadar ulaştığı ileri sürülen dindar bir ailenin çocuğudur. İlkokulu Tahran'da bitirdikten sonra kısa bir süre Anglo-İran petrol şirketinde çalıştı ve tahsilini tamamlamak üzere Şiîler'in Irak'taki kutsal şehri Necef'e gitti. Burada İranlı tarihçi Ahmed-i Kesrevî'nin geleneksel Şiîlik ve İslâm aleyhindeki faaliyetlerinden haberdar oldu ve onun düşüncelerine karşı kurulmuş olan Dinsizlerle Mücadele Cemiyeti ile ilişkiye girip Kesrevî'ye yönelik, konuşmalar yaptı. 1945'te Kesrevî'ye düzenlenen başarısız bir suikasta karıştığı İddiasıyla tutuklandıysa da kefaletle serbest bırakıldı. Bu olaydan kısa bir süre sonra bir bildiri yayımlayarak Fidâiyyân-ı İslâm adıyla bir teşkilâtın kurulduğunu ilân etti. Safevî bu bildiride bütün müslümanları silkinmeye ve haklarını yeniden kazanmaya çağırıyordu. Teşkilâtın amacı şeriatın tam uygulanmasını sağlamak ve dinsizlikle mücadele etmek, en önemli özelliği de yabancı düşmanlığı yapmak, yabancıların menfaatlerine hizmet eden siyasetçilere karşı olmak ve onlara suikastlar düzenlemekti. Kesrevî'nin, Fidâiyyân-ı İslâm'a mensup Hüseyin ve Ali Muhammed İmâmî adlı iki kardeş tarafından öldürülmesi üzerine (Mart 1946) önce Meşhed'e, oradan da Necef'e kaçan Safevî burada halk arasında propaganda faaliyetinde bulundu. Ulemâ ve esnafın baskısı üzerine İmâmî kardeşlerin serbest bırakılmasından sonra Tahran'a döndü ve faaliyetlerine orada devam etti.

Mecliste komünistlere karşı olmasıyla tanınan Âyetullah Ebü'l-Kāsım Kâşânî ile tanışıp onunla 195l'e kadar sürecek bir ittifak yapan Nevvâb-ı Safevî, Kâşânî hükümete karşı faaliyetlerde bulunduğu için tutuklandığında (Temmuz 1946) serbest bırakılması için yoğun çaba gösterdi ve Başbakan Ahmed Han-ı Kıvâmüddin'in görevinden ayrılması ile birlikte Kâşânî de serbest bırakıldı. Bu olay Fidâiyyân-ı İslâm'ın önemli bir başarısı oldu ve

arkasından teşkilâtla Kâşânî'nin önderliğinde yapılan protesto hareketleri de hükümet aleyhtarı gösterilerin başlangıcını teşkil etti. Fidâiyyân-ı İslâm ve Kâşânî Filistin'deki yahudi terörünü kınamak ve petrolün millîleştirilmesini desteklemek üzere tertipledikleri miting ve gösterilerin sonunda Filistin'de Siyonistlere karşı savaşmak amacıyla 5000 kadar gönüllü topladılar; ancak hükümetin gönüllülerin gitmesine izin vermemesi teşkilâtın Filistin taraftarlığı faaliyetlerini olumsuz yönde etkiledi. Şubat 1949'da Muhammed Rızâ Şah Pehlevî'ye düzenlenen başarısız suikastta parmağı olduğu iddia edilen Kâşânî'nin on beş ay süre ile Suriye ve Lübnan'a sürgüne gönderilmesi teşkilâtı şüpheli duruma düşürdü. Bunu takip eden aylarda Kâşânî'nin de teşvikiyle Fidâiyyân-ı İslâm taraftarlarınca Tahran'da olaylı gösteriler ve şiddet eylemleri gerçekleştirildi; bu arada seçimlere müdahale ettiği ve yabancılarla iş birliği yaptığı gerekçesiyle Adalet bakanı ve eski başbakan Abdülhüseyn-i Hejîr, Kesrevî'nin katillerinden Hüseyin İmâmî tarafından öldürüldü ve teşkilât da bu cinayeti destekleyen bir bildiri yayımladı. Hüseyin İmâmî'nin idam edilmesine mukabil Fidâiyyân-ı İslâm'ın baskısı üzerine Kâşânî'nin ülkeye dönmesine ve meclisteki yerini almasına izin verildi. Kâşânî'nin 1950'de ülkeye dönüşü petrolün millileştirilmesi tartışmalarının en hararetli günlerine rastladı. Mart 195l'de millîleştirmeye karşı olan Başbakan Hacı Ali Rezmârâ, Fidâiyyân-ı İslâm'a mensup Halîl Tahmasbî tarafından öldürüldü ve teşkilâtın yayımladığı bildiride bu cinayet tasvip edilerek katil serbest bırakılmadığı takdirde şahın ve kabinedeki diğer üyelerin de öldürülecekleri tehdidinde bulunuldu.

Rezmârâ suikastından sonra Fidâiyyân-ı İslâm ile Kâşânî'nin arası açıldı; 1951'de Millî Cephe'nin iktidara gelip laik görüşlü Muhammed Musaddık'ın başbakan olması üzerine Kâşânî yeni başbakanın yanında yer aldı. Haziran 1951'de Nevvâb-ı Safevî ve teşkilâtın önde gelen adamları tutuklandı; diğer yetkililer durumu protesto edip birtakım tehditlerde bulundularsa da faydası olmadı. Laikliği savunan Millî Cephe ile tavizsiz İslâm anlayışını temsil eden Fidâiyyân-ı İslâm'ın anlaşmasına imkân yoktu. Şubat 1952'de Millî Cephe milletvekillerinden Hüseyin Fatımî'ye başarısız bir suikast teşebbüsünde bulunulması üzerine Musaddık hükümeti teşkilât mensuplarından bazılarını Far körfezindeki Benderabbas Limanı'na sürdü.

Fidâiyyân-ı İslâm'ın son terör hareketi, Kasım 1955'te Bağdat Paktı görüşmelerine gitmek üzere iken Başbakan Hüseyin Alâ'ya karşı yapılan

suikast teşebbüsü oldu; amaç İran’ın pakta girişini engellemek ve başbakanı cezalandırmaktı. Başarısız geçen bu suikasttan sonra hükümet Kâşânî ile Nevvâb-ı Safevî, Vahidî ve Tahmasbî’yi tutukladı. Daha sonra Kâşânî serbest bırakılırken diğerleri idam edildi (1956). Böylece Fidâiyyân-ı İslâm’ın faaliyetleri son buldu. Ocak 1965’te Başbakan Hasan Ali Mansûr’un Hizb-i Milel-i İslâmî üyeleri tarafından parlamento girişinde öldürülmesiyle Fidâiyyân-ı İslâm’ın adı yeniden duyulmuş ve mahkeme sırasında sanıklardan bazıları bu teşkilâtın üyesi olmakla suçlanmışsa da bu iki grup arasında herhangi bir ilişkinin bulunduğu ispatlanamamıştır. İslâm devriminden sonra Fidâiyyân-ı İslâm, Humeynî’nin yakın çevresinden gelen ve teşkilâtın eski bir üyesi olan İslâm devrim mahkemeleri hâkimi Şeyh Sâdık Halhalî liderliğinde yeniden canlandırıldı ve faaliyetleri serbest bırakıldı.

Halen Fidâiyyân-ı İslâm mensuplarının sayısı hakkında kesin bir rakam verilememektedir. Bazı tesbitlere göre toplam mevcutları, çoğunluğu Meşhed civarında olmak üzere 20-25.000 kişiyi bulmaktadır. Bir kitle hareketi niteliği taşımayan Fidâiyyân-ı İslâm’ın ideolojisi İran milliyetçiliğiyle Şîa’nın Ca‘ferî koluna dayanır. Farsça’nın sadeleştirilmesi ve şu anda gerçekleşmiş olan İran topraklarında İslâmî bir devletin kurulması ilk günden beri amaçları arasında yer alıyordu. Teşkilâtın daha çok genç yaştaki kültürsüz insanlardan oluştuğu görülür; meselâ 1952’de Fidâiyyân-ı İslâm’ın eyleme katılmış yirmi dokuz üyesinin yaş ortalaması yirmi dörttü ve bunlar önemsiz işlerde çalışıyorlardı.

1945-1955 arasındaki bütün suikastların arkasında Fidâiyyân-ı İslâm’ın bulunduğu söylenemez; bu dönemde şahlığa karşı dine veya komünizme dayanan çeşitli siyasî muhalefet hareketleri de mevcuttu. Benzer özellikler taşıyan Irak ve Mısır’daki İhvân-ı Müslimîn hareketiyle Fidâiyyân-ı İslâm arasında bağlantı olduğu ileri sürülmekteyse de (EI2 [Fr.], II, 903) bunun sempatiden öteye geçtiğine

dair herhangi bir delil yoktur. İhvân-ı Safâ düşünce, program ve organizasyon açısından çok gelişmiştir ve kitlesel bir teşkilâta sahiptir. Fidâiyyân-ı İslâm ise her bakımdan çok sınırlı olup önemini II. Dünya Savaşı sonrasında İran’da yaşanan şartlardan ve başarıyla sonuçlanan bazı

suikastlardan alır.

BİBLİYOGRAFYA

Rehnümâ-yı Ḥaḳāyıḳ, [baskı yeri yok] 1329 hş./1950; H. E. Chehabi, Iranian Politics and Religious Modernisin, London 1981, s. 116-117, 126-127; Âsiyâ-yı Ceuân, sy. 13, Şehriver 1330 hş., s. 11; "Çirâ Rezmârâ râ Kuştend", Teraḳḳī, 14 Murdâd 1330 hş., s. 3; New York Times, New York 20 Mart 1951, s. 3; Muhammed Vâhidî, "Ḫâṭırât-ı Fidâʾiyyân-ı İslâm ez Ḥavâdîs̱-i Çend Sâl-ı Aḫîr", Ḫândenîhâ, Tahran Mihr 1333 hş., s. 14; 5 Behmen 1334 hş., s. 10, 15-16; Zabân 1334 hş., s. 31; İttiḥâd, 13 Ocak 1956, s. 8; 22 Ocak 1956; Şahruh Ahavi, İran'da Din ve Siyaset (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1990, s. 127-132; Farhad Kazemi, "Fedâiyân-ı İslâm" (trc. Haluk Ersoy), Dünya ve İslâm, sy. 6, İstanbul 1991, s. 87-102; a.mlf., "Religion and Politics in Iran; The Fadāiyān Islām", FO, XXII (1981-84), s. 191-205; N. R. Keddie - A. H. Zerrînkûb, "Fidāʾiyyān-ı Islām", EI² (Fr.), II, 902-903.

Tahsin Yazıcı

FİDYE

الفدية

Esaretten kurtulmak için veya yerine getirilmeyen yahut kusurlu olarak eda edilen bazı ibadetlerin telâfisi amacıyla ödenen bedel.

Fidye (fidā) kelimesi Arapça'da "bir kimseyi bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtarmak için ödenen bedel" anlamına gelir. Fıkıh terimi olarak düşman elindeki esiri kurtarmak için ödenen bedeli, ayrıca başta oruç ve hac olmak üzere bazı ibadetlerin eda edilmemesi veya edası sırasında birtakım kusurların işlenmesi halinde yerine getirilmesi gereken dinî-malî yükümlülüğü ifade eder. Buna göre fidye ile kefâret arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Zaman zaman bu iki kelimenin aynı anlamda kullanıldığı, hatta bazı âlimlerin fidye yerine kefâret kelimesini tercih ettikleri (meselâ bk. Kâsânî, II, 186-187; İbn Kudâme, III, 495; Nevevî, VI, 267; VII, 364-365, 379-380), bir kısmının da aynı konuda daha ağır yükümlülük getiren bir kefarete (keffâret-i kübrâ) nisbetle fidye için "küçük kefâret" (keffâret-i suğrâ) tabirini kullandıkları (bk. Derdîr, I, 516, 527, 537) görülmektedir. Ancak kefâret yalnız günah sayılan bir fiilden dolayı gerekir ve bu özelliğiyle fidyeden ayrılır (Süyûtî, s. 694). Fidye ise daha çok meşru bir özür sebebiyle ifa edilemeyen bir ibadete bedel olarak veya ibadet sırasında yerine getirilemeyen bir hususu, işlenen bir hata ve kusuru telâfi için ödenir. Bu bakımdan dinî hükümde bir hafifletme ve ruhsat özelliği taşımaktadır (Karâfî, I, 213-215; Izzeddin b. Abdüsselâm, II, 6-10).

Fidye kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'in iki âyetinde terim mânasında (el-Bakara 2/ 184, 196), bir âyette "bedel ve karşılık" şeklindeki sözlük anlamında (el-Hadîd 57/15) geçerken dokuz âyette de çeşitli türevleriyle yer almaktadır (bk. M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, "fdy" md.). Kelime, aynı anlamlarda ve değişik türevleriyle birçok hadiste de geçmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "fdy" md.).

Kurtuluş Fidyesi. Savaş esirini fidye karşılığında serbest bırakmanın (fidye-i necât) hükmü konusunda Hanefî mezhebiyle diğer üç mezhep arasında

görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefîler'e göre esirin dârülharbe dönmek üzere karşılıksız veya fidye karşılığında serbest bırakılması caiz değildir. Şâfiî, Mâliki ve Hanbelî mezheplerine göre ise devlet başkanı uygun bulduğu takdirde esirleri fidye ile serbest bırakabilir (bk. ESİR).

İbadetlerde Fidye, a) Oruçta Fidye. İbn Abbas, İbn Ömer, İbn Mes'ûd, Muâz b. Cebel ve Seleme b. Ekva'ın da aralarında bulunduğu bir grup sahâbî, "Sizden ramazan ayına yetişenler o ayda oruç tutsun" (el-Bakara 2/185) meâlindeki âyet nazil oluncaya kadar ashaptan dileyenin oruç tuttuğunu, dileyenin de oruç tutmayıp fidye verdiğini, bu âyet inince gücü yeten kimseler hakkında fidye hükmünün neshedilip yalnız hasta ve yaşlılar için bir ruhsat olarak kaldığını belirtirler (Müslim, "Ṣıyâm", 149-150; Cessâs, I, 218, İbn Kesîr, I, 308-309). Bundan dolayı oruç fidyesiyle ilgili âyet (el-Bakara 2/184), "Oruç tutmakta güçlük çekenlere (zorlukla güç yetirenlere veya güç yetiremeyenlere) bir fakir doyumu kadar fidye gerekir" şeklinde anlaşılmış, 185. âyetteki, "Sizden ramazan ayına yetişenler o ayda oruç tutsun" hükmünün tekidiyle de oruç tutmaya gücü yetenlerin fidye ödemesinin caiz olmadığı hususunda görüş birliğine varılmıştır. Hz. Peygamber'in ve ashabın uygulaması da bu yönde olmuştur. İslâm âlimlerinin ortak kabulüne göre ihtiyarlık ve şifa ümidi kalmamış bir hastalık sebebiyle oruç tutamayan kimse, kazâ etmesi mümkün olmadığı için tutamadığı gün sayısınca fidye öder. Bu durumdaki bir kimsenin fidye ödemesi fakihlerin büyük çoğunluğuna göre vacip, Mâlikîler'e göre ise müstehaptir. Burada söz konusu olan ihtiyarlığın ölçüsünün kişiden kişiye değişeceği kabul edilmiş ve "şeyh-i fânî"lik diye tanımlanan bu çağ "ölüme kadar her gün kuvvetin azalması" şeklinde açıklanmıştır. Bu çağa ulaşan kimse fidyesini ramazan ayının sonunda toptan veya ramazan ayı içinde günlük olarak ödeyebileceği gibi ramazan başında da verebilir. Yaşlı veya hasta olan kimse fidye ödemeden vefat etmişse artık onun adına fidye ödenmesi gerekmez. Öte yandan, böyle bir kimsenin fidyesini ödedikten sonra iyileşmesi durumunda ödenen fidyenin yeterli olup olmayacağı hususunda mezhepler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanbelî mezhebine göre bu durumdaki kişi borcunu ödemiş olup ayrıca kazâ etmesine gerek yoktur (İbn Kudâme, III, 141-142). Diğer üç mezhebe göre ise -fidyenin meşruiyetinin şartı "oruç tutmaya güç yetirememe" olduğundan-gücüne ve sağlığına kavuşan kimse tutamadığı oruçlarını kazâ etmelidir.

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre, hamile veya emzikli bir kadının oruç tutmaya gücü yettiği halde çocuğun zarar görmemesi için tutmaması durumunda daha sonra kazâ etmesinin yanı sıra fidye ödemesi de gerekir. Bu mezheplerin fakihleri delil olarak bu yöndeki bazı sahâbe fetvalarını kabul ederler ve hamile veya emzikli kadının durumunun hasta ve şeyh-i fânîden farklı olması gerektiğini ileri sürerler (Hattâbî, II, 739). Ancak böyle bir kadın kendisinin de zarar görmesinden endişe ederek oruç tutmamışsa o takdirde sadece kazâ yeterli olur. Hanefî fakihleriyle Evzâî, Sevrî gibi bazı âlimler hamile veya emziklinin, İmam Mâlik ise sadece hamilenin hasta hükmünde olduğu, yalnızca tutamadığı orucu kazâ edeceği, ayrıca fidye ödemesinin gerekmediği görüşündedir (ay).

Hanefîler dışındaki üç mezhebe göre, mâzereti olmadığı halde kazâ borcunu bir sonraki ramazan ayına kadar ödemeyen kimsenin kazâ orucu ile birlikte fidye ödemesi de vâciptir. Kazâ orucunu birkaç ramazan tehir etmesi halinde

fidyenin de geciktirilen ramazan sayısınca tekerrür edip etmeyeceği konusunda bu üç mezhep arasında görüş ayrılığı vardır. Mâlikî ve Hanbelîler fidyenin tekerrür etmeyeceği görüşünü benimserken Şâfiî mezhebindeki kuvvetli görüşe göre malî haklardan sayılan fidye borcu ramazan sayısınca tekerrür eder. Ayrıca fidye ancak bizâtihi asıl olan oruçta câizdir; kefâret orucu gibi başka bir şeyden dolayı tutulması gereken oruç için bu yola başvurulamaz.

Kazâya kalmış oruç borçlarını ödemeden ölen kimsenin eğer vasiyeti varsa malının üçte birinden fidyesi ödenir. Vasiyeti yoksa mirasçılarının teberru kabilinden bunu ödemeleri tavsiye edilmiştir. Bir kimsenin kılamadığı namazlar için ölümünden sonra fidye ödenmesinin (iskāt-ı salât) Kur'an ve Sünnette bir dayanağı bulunmamakla birlikte özellikle Hanefî âlimleri namaz için de fidye ödenmesini affa vesile olabileceği düşüncesiyle uygun görmüşlerdir (bk. ISKAT).

Oruçta fidye miktarı, âyette geçen "bir fakirin doyumu" (el-Bakara 2/184) ifadesinden de hareketle bir kişiyi bir gün için doyuracak iki öğün yiyecek olarak anlaşılmış olup bu da fitre miktarıyla uyum gösterir. Bu miktarın

aynî olarak veya aynı değerde para yahut mal olarak verilmesi câizdir.

b) Hacda Fidye. Hac veya umre yapmak maksadıyla ihrama giren kimseye tıraş olmak, tırnak kesmek, koku sürünmek, dikişli elbise giymek, avlanmak, cinsî münasebette bulunmak gibi bazı hususlar yasaklanmıştır (bk. İHRAM). Bu fiillerden birini unutarak veya bir zaruretten dolayı bile olsa işleyen kimsenin kefâret olarak bir bedel ödemesi gerekir. Kur'ân-ı Kerîm'de "fidye" olarak nitelendirilen bu kefâret türü için şöyle denilmektedir: "Haccı da umreyi de Allah için tam olarak eda edin. Eğer bunları edadan alıkonursanız kolayınıza gelen kurbanı gönderin. Kurban yerine varıncaya kadar başınızı tıraş etmeyin. Sizden biriniz hasta olur yahut başında bir rahatsızlığı bulunursa onun fidye olarak oruç tutması, sadaka vermesi veya kurban kesmesi gerekir" (el-Bakara 2/ 196). Hz. Peygamber de Hudeybiye'de Kâ'b b. Ucre adındaki sahâbîye başındaki rahatsızlığından dolayı, "Tıraş ol ve sonra da üç gün oruç tut, yahut altı fakiri doyur veya bir kurban kes" (Buhârî, "Muḥṣar", 5-8; "Merḍâ", 16; "Keffârât", 1; Müslim, "Ḥac", 80-86) diyerek âyette zikredilen fidye türlerine açıklık getirmiştir.

İhram yasağının ihlâli halinde fidye olarak tutulacak oruç fakihlerin büyük çoğunluğuna göre üç gün olup bu orucun peş peşe tutulması şart değildir. Âyette geçen "sadaka", bir fakiri bir gün için doyuracak kadar gıda maddesi şeklinde anlaşılmış olup bunun miktarı çoğunluğun görüşüne göre bir veya iki müd buğday, bazı fakihlere göre ise fitre miktarıdır. Ancak ihramda iken vuku bulan bazı küçük ihlâller karşılığında daha az miktarda ödenen sadakaların da fidye olarak anıldığı görülür. Hasan-ı Basrî, İkrime, Nâfi' gibi bazı âlimler, ihramlının fidye olarak on gün oruç tutması veya on fakiri doyurması gerektiği görüşündedir. Âyette zikredilen kurbandan (nüsük) maksat küçükbaş hayvanın kurban edilmesidir (bk. DEM). İhramlının bazı ağır ihlâllerde ceza olarak kesmesi icap eden büyükbaş hayvan da (bedene*) geniş anlamda fidye kavramıyla ifade edilir.

Hastalık veya başka bir rahatsızlık sebebiyle ihram yasaklarından birini çiğnemek (cinayet*) zorunda kalan kimsenin, ilgili âyette ve hadiste geçtiği üzere fidye olarak üç gün oruç tutma veya altı fakiri doyurma ya da kurban kesme hususunda muhayyer olduğu konusunda bütün mezhepler görüş birliği içindedir. Bu yasakları kasten çiğneyen kimse hakkında ise görüş

ayrılığı vardır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre yasakları kasten çiğneyen kimse yine fidye olarak anılan üç husustan dilediğini seçebilir. Hanefî fakihleri ise cezasının ağırlaştırılması amacıyla böyle bir kişinin muhayyerlik hakkının iptal edilmesi ve işlediği cinayetin türüne göre ya kurban kesmesi veya sadaka vermesinin gerekli olduğu kanaatindedir.

İhram yasaklarını bilerek ve kendi iradesiyle çiğneyen kimsenin fidye ödemesinin gerektiği hususunda görüş birliği olduğu halde uyku, bayılma, unutma, bilmeme veya zorlanma (ikrah) gibi sebeplerle yasakları ihlâl eden kimse hakkında görüş ayrılığı mevcuttur. Hanefî ve Mâlikî fakihleri, böyle bir kimseyi de yasağı kasten çiğneyen kişi gibi değerlendirip aynı hükme tâbi tutarken Şâfiî ve Hanbelî âlimleri bu şartlarda işlenen cinayeti iki kısma ayırırlar. Bunlara göre kıl koparmak, tıraş olmak ve tırnak kesmek gibi vücut üzerinde tasarrufla ilgili cinayetlerde fidye ödemek vâciptir; elbise giyme, başı örtme veya koku sürünme gibi ihlâllerde ise fidye gerekli değildir.

İhramlı kimsenin hangi tür fiillerinin ihram yasağına girdiği ve hangi aşamada hangi tür fidyenin gerekli olduğu konusunda, fakihler ve fıkıh mezhepleri arasında çoğu ayrıntı sayılabilecek bir hayli görüş farklılığı mevcuttur. Bu konuda literatürde yer alan ayrıntılar hem ihram yasaklarının sınır ve kapsamını belirleme, hem de bu yasakların ihlâli durumunda ne tür bir fidye ödeneceğini bir kurala bağlama gayretinden kaynaklanır. Meselâ Hanefî mezhebinde, saç veya sakalın dörtte birinden fazlasının tıraş edilmesi halinde fidye olarak ceza kurbanı kesilmesi gerekir. Öte yandan yasağın ihlâlinde verilecek fidye miktarı kişinin kasıtlı, hatalı veya mazeretli oluşuna veya yasağın derecesine göre değişebildiği gibi fakihlere ve ekollere göre de değişmektedir.

Diğer bazı görüş farklılıkları ihramlının tırnak kesmesi, güzel koku sürünmesi, avlanması, erkeklerin dikişli elbise giymeleri, başlarını örtmeleri, kadınların yüzlerini örtmeleri gibi ihram yasaklarının ihlâl edilmesi hallerinde de gündeme gelir. Meselâ Hanefî mezhebinde, aynı mekânda el ve ayak tırnaklarının tamamını veya sadece bir elin ya da bir ayağın tırnaklarının tamamını kesen kimsenin ceza kurbanı kesmesi, beş tırnaktan daha az sayıda tırnak kesen ihramlının ise her tırnak için bir sadaka vermesi gerekli görülürken Şâfiî ve Hanbelîler’e göre üç ve daha

çok tırnak kesen kimsenin fidye ödemesi, bir ve iki tırnak kesenin ise bir müd ve iki müd buğday sadaka vermesi icap eder. Erkeklerin dikişli elbise veya iç çamaşırı giymeleri, başlarını örtmeleri, bazı özel durumlar hariç kadınların yüzlerini örtmeleri de ihram yasakları arasında bulunduğundan meselâ Hanefî mezhebine göre ihramlı kimse bir gün veya geceden daha uzun bir süre bu halde kalmışsa fidye olarak kurban kesmek zorundadır. Daha kısa bir süre için bu yasağı ihlâl edenlerin sadaka vermesi yeterlidir. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ise süre kaydı gözetilmeksizin fidye gerekli görülürken Mâlikîler'de sürenin yanı

sıra ihramlının kasıt ve amacı da dikkate alınır. Hanefîler, kokunun vücuda sürülmesiyle elbiseye (veya ihram kıyafetine) sürülmesini ayrı ayrı değerlendirerek el, kol veya baş gibi bir organın bütününe sürülmesi halinde kokunun etkisi kısa süreli de olsa ceza kurbanı kesilmesinin vâcip olduğunu söylerken elbiseye sürüldüğünde kokunun etkisinin en az bir gün veya gece devam etmesi halinde bu hükmün verilebileceğini belirtmişlerdir. Gerek vücut gerekse elbise için ileri sürülen bu şartların gerçekleşmediği durumlarda ise sadaka verilmesi yeterli görülmüştür. Âlimlerin çoğunluğu, böyle bir ayırıma gitmeyip vücuduna veya elbisesine koku süren kimsenin fidye ödemesinin vâcip olduğuna hükmetmiştir.

Kara hayvanı avlamanın ihramlı için yasak olduğu konusunda icmâ bulunduğu gibi yanlışlıkla yapılan avlanmaların da kasten yapılanla aynı hükme tâbi olacağı hususunda dört mezhep görüş birliği içindedir. Bunun cezası, âyette geçtiği üzere (el-Mâide 5/95) avlanan hayvanın değerinin tesbit edilerek aynı değerde bir hayvanın kurban edilmesi veya her fakire bir fitre miktarı olmak üzere bu değerin tasadduk edilmesi, yahut her fitre miktarı karşılığında bir gün oruç tutulmasıdır. İhramlı iken cinsî münasebette bulunmaktan veya hac menâsikinden bazılarını yerine getirmemekten dolayı da kefâret olarak yerine göre büyük veya küçük baş bir hayvanın kesilmesi gerekmektedir (ayrıntılı bilgi için bk. BEDENE; DEM).

Fidyenin ödeneceği yer konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefîler kurbanların Harem'de kesilmesinin gerektiğini, oruç tutma ve fakir doyurmanın ise her yerde olabileceğini söylerken Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî sadakanın da yalnızca Harem'de verilebileceğini

belirtirler. İmam Mâlik ise fidyenin üç türünün de her yerde ödenebileceği, “hedy” niteliğindeki kurbanın mutlaka Mekke’de kesilmesi gerektiği, fakat ceza mahiyetindeki kurbanın başka bir yerde kesilebileceği görüşündedir.

Bütün fakihlere göre, kasten çiğnenen bir ihram yasağı için fidye ödendikten sonra ayrıca tövbe etmek gerekir. Aksi halde cinayeti işleyen kimse fidye ödese bile günahkâr olarak kalmaya devam eder. Ayrıca fidye sadece fakirlere verilebilir, zekâtın ödeneceği diğer kişilere veya kurumlara verilemez.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “fdy” md.; Lisânü’l-ʿArab, “fdy” md.; et-Taʿrîfât, “fdy” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “fdy” md.; M. F. Abdülbâkl, el-Muʿcem, “fdy” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “fdy” md.; Buhârî, “Muḥṣar”, 5-8, “Merḍâ”, 16, “Keffârât”, 1; Müslim, “Ḥac”, 80-86, “Ṣıyâm”, 149-150; İbn Mâce, “Menâsik”, 86; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 42; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî). I, 218-221; Hattâbî, Meʿâlimü’s-sünen (Ebû Dâvûd, Sünen ile birlikte), Humus 1969-70, II, 739; Kâsânî, Bediʾiʿ, II, 183 vd.; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, V, 78-82, 151-152; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), III, 139-147, 492-548; İzzeddin b. Abdüsselâm, Ḳavâʿi-dü’l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma’rife), II, 6-10; Kurtubî, el-Camiʿ, II, 286-289, 382-386; Nevevî, el-Mecmûʿ, VI, 257-268; VII, 364-418; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347-Beyrut, ts. (Âlemü’l-Kütüb), I, 213-215; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, I, 305-309, 333-341; Zerkeşî, el-Menṯûr fi’l-ḳavâʿid (nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde), Küveyt 1402/1982, III, 21-22; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, II, 354-360, III, 24-107; Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Mu’tasım-Billâh), Beyrut 1407/1987; Ali el-Kârî, el-Meslekü’l-müteḳassıṭ, Mekke 1319, s. 163; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿala Minhâci’ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr), II, 67-69, 131-138; Derdîr, eş-Şerḥu’l-kebîr, I, 516, 527, 537; II, 54-71; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), II, 421-428, 543-590; Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî, II, 687-689; III, 230-299; Nureddin Itr, el-Ḥac ve’l-ʿumre, Beyrut 1404/1984, s. 139-158; “Fidye”,

İA, IV, 628; Ch. - E. Dufourcq, “Fidā’“, EI² Suppl. (İng.), s. 306-308; Mv.Fİ, II, 300-314; Mu.F, II, 181-195, XXVIII, 54-56, 79.

Salim Öğüt

FİGÂNÎ

فغانی

(ö.938/1532)

Divan şairi.

Trabzon’da dünyaya geldi. Asıl adı Ramazan olup 1505 yılı dolaylarında doğduğu tahmin edilmektedir. Çocukluk ve ilk gençlik yılları hakkında bilgi yoktur. Bazı kaynaklara dayanarak ve bir kısım şiirlerindeki ipuçlarından hareketle delikanlılık çağlarında İstanbul’a gidip yerleştiği, sürekli olmamakla birlikte ciddi bir öğrenim gördüğü, özellikle gramer, edebiyat ve hekimlikte bilgisini geliştirdiği söylenebilir.

Figānî’nin daha gençlik yıllarından başlayarak düzensiz bir hayat sürme eğiliminde olduğu ve çevresindeki baskılardan kurtulma çabası içinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu avareliğine rağmen güçlü hafızası sayesinde Arapça ve Farsça’yı öğrendiğine, kendi ifadelerindeki bazı benzetmelerle çağının şuarâ tezkireleri tanıklık etmektedir. Âşık Çelebi’ye göre, kısa süren bir medrese tahsilinden sonra mukātaa kâtipliğinde çalışırken fıtrî kabiliyeti onu şiir ve edebiyatla uğraşmaya yöneltmiştir. Sehî ve Latîfî, onun bir ara tabip Şah Mehmed’e şâkirdlik yaptığını ve tıpla uğraştığını kaydederler.

Genç yaşta şiir yazmaya başlayan Figānî ilk şiirlerinde önceleri Hüseynî mahlasını kullanmış, daha sonra Figānî’yi tercih etmiştir. Aynı zamanda içkiye düşkünlüğüyle de tanınan şair, bunun sonucu olarak başı boşluk ve kararsızlık içinde toplum kuralları ile bağdaşmayan durumlara düşer. Onun İstanbullu şair Na‘tî ve Priştineli Nûhî ile birlikte meyhânelere giderek içki içtiği, Atmeydanı’nda gezip tozduğu ve güzeller peşinde koştuğu bilinmektedir. Fakat öte yandan fırsat buldukça kaleme alıp çağının büyüklerine sunduğu zarif kasideleri ve yaşına göre çok başarılı gazelleri ona şöhret kapılarını açıyor, geçimini de büyük ölçüde kasidelerini takdim ettiği kişilerin ihsanları ile sağlıyordu. Ara sıra yardım mahiyetinde bazı

önemsiz görevlere de getirildiği bilinmektedir.

Yine Âşık Çelebi'nin verdiği bilgilere göre, Figānî'yi bir süre çağının tanınmış şahsiyetlerinden Defterdar İskender Çelebi ile şairleri seven, cömert ve eğlenceye düşkün Kara Bâlioğlu korumuştur. Bununla beraber Figānî hiçbir zaman şiirle daha fazla uğraşacak ve arzularını gerçekleştirecek müreffeh bir hayata kavuşamamıştır. Zaman zaman elinden tutanlar olmuşsa da savurganlığı ve işrete düşkünlüğü kazancını çabucak yok etmiştir. Bir ara Edirne'ye gitmiş, bir süre de Seyyid Battal Gazi Türbesi etrafındaki zâviyede yaşamış, fakat sürekli ikamet mahalli İstanbul olmuştur.

Figānî'nin genç yaşta kazandığı büyük şöhret, Kanûnî Sultan Süleyman'ın şehzadeleri Mustafa, Mehmed ve Selim'in 1530 yılı yazındaki muhteşem sünnet düğünü için yazdığı "Sûriyye" kasidesiyle daha da artmıştır. Hayâlî Bey ve Zâtî gibi devrin tanınmış şairlerinin kasideler okudukları bu şenliklerde Figānî'nin sûriyyesi büyük takdir görmüştür.

Şöhreti arttıkça kıskançlıkları üzerine çeken Figānî'nin başı boş hayatı ve kavgacı mizacı da çeşitli kimselerin düşmanlığını kazanmasına sebep olmuştur. Bu sıralarda, Sadrazam İbrâhim Paşa'nın Mohaç Savaşı'ndan sonra Budin'den getirtip Atmeydanı'nda kendi sarayının karşısına diktirdiği heykeller münasebetiyle

söylendiği sanılan, "Dü İbrâhîm âmed be-dâr-ı cihân / Yekî büt-şiken şüd dîger büt-nişân" şeklindeki beyit ağızdan ağıza yayılmış ve Figānî'ye mal edilmiştir. Ancak Figānî, "Dünyaya iki İbrâhim geldi, biri put kırdı, öteki put dikti" anlamındaki bu beyti değil, Âşık Çelebi'nin de kaydettiği gibi bir mecliste okunduğunda beyitte geçen "dâr-ı cihan" terkibindeki "dâr" kelimesinin yerine -ikinci mısrada "put" sözü geçtiği için- "deyr" kelimesinin daha uygun olacağını söylemiş olmalıdır. Çünkü beytin çok daha eski zamanlarda, Gazneli Mahmud devrinde söylenmiş olduğuna dair kayıtlar vardır. Fakat bu beyit yüzünden İbrâhim Paşa'ya gammazlanan Figānî, İstanbul subaşısı tarafından Tahtakale'de yakalanıp iskeleye götürülmüş, önce dövülüp işkence edilmiş, sonra da büyük bir ihtimalle 1532 yılının baharında orada asılmıştır.

Figānî’nin çok genç yaşta öldürülmesi derli toplu eser bırakmasına imkân vermemiştir. Bu sebeple sekiz kaside, 107 gazel ve iki tahmisten oluşan şiirlerinin hiçbir yerde derli toplu bir nüshası bile mevcut değildi. İlk defa Abdülkadir Karahan, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (TY, nr. 1532, vr. 22b-27a), Edirne Selimiye Kitaplığı (Ahmed Bâdî Efendi Kitapları, nr. 2208, vr. 91b-102a) ve Paris Bibliothèque Nationale’de (Turc 270, vr. 52a-58a) bulunan nüshalarla kendi özel kütüphanesindeki iki nüshayı karşılaştırarak Figānî divançesinin tenkitli basımını hazırlamıştır (bk. bibi.).

Figānî şiir diline hâkim, hayal gücü zengin, atasözleri ve halk deyimlerini rahatlıkla kullanabilen, sade Türkçe kelimelere de yer veren, divan edebiyatının izin verdiği ölçüde yeni buluşlara, mazmunlara ve kavramlara sahip bir sanatkârdır. Çağından başlayarak XIX. yüzyıl sonlarına kadar birçok şiir mecmuasında Figānî’nin gazellerine yer verilmesi onun şöhretinin uzun süre devam ettiğini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Figānî ve Divançesi (nşr. Abdülkadir Karahan), İstanbul 1966; Sehî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 3732, vr. 109b-110a; Âşık Çelebi, Tezkire, Millet Ktp., Pertev Paşa, nr. 440, vr. 276a; Latîfî. Tezkire, s. 267-268; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 774, vr. 157a; Âlî, Künhü’l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2377, vr. 208a-b; Kınalızâde, Tezkire, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1451, vr. 274b; Abdülkadir Karahan, “XVI. Asır Divan Şairlerinden Figânî ve Şiirleri”, TDED, III/3-4 (1949), s. 389-410; a.mlf., “Trabzonlu Figanî’de Atasözleri ve Deyimler”, a.e., XXIII (1981), s. 165-174; Agâh Sırrı Levend, “Figânî ve Divançesi Üzerine”, TDAY Belleten (1971), s. 271-277; M. Fuad Köprülü, “Figânî”, İA, IV, 630-631; Hüseyin Ayan, “Figānî, Ramazan Çelebi”, TDEA, III, 224-225.

Abdülkadir Karahan

FİGÂNÎ, Baba

بابا فغانـی

(ö.925/1519 [?])

Fars edebiyatında sebk-i Hindî'nin kurucusu sayılan İranlı şair.

Şîraz'da dünyaya geldi. 925'te (1519) öldüğü sırada altmış yaşını aşkın olduğuna göre 860-865 (1456-1461) yılları arasında doğduğu söylenebilir. Gençliğinde baba mesleği olan bıçakçılıkla uğraştığından bu sıralarda yazdığı şiirlerde "bıçakçı" anlamına gelen Sekkâkî mahlasını kullandı. Ancak divanında bu mahlasla yazılmış herhangi bir şiirine rastlanmaz. Figānî otuz yaşına kadar Şîraz'da yaşadı, daha sonra Horasan'a gitti. Bir süre kaldığı Herat'ta başta Abdurrahman-ı Câmî olmak üzere bazı şairlerle görüştüyse de onlardan beklediği ilgiyi göremedi. Tebriz'e giderek burada tanıştığı şairler vasıtasıyla Akkoyunlu Hükümdarı Sultan Yâkub'un sarayına intisap etti. Sultan Yâkub kendisine "bâbâ-yı şuarâ" unvanını verdiği için Figānî nisbesinin yanı sıra Bâbâ lakabı ile de anıldı. Sultan Yâkub'un ölümünden (896/ 1490) sonra sırasıyla onun oğlu Baysungur ile Rüstem, Uğurlu oğlu Ahmed ve Elvend Bey gibi hükümdar ve devlet adamları hakkında methiyeler yazdı. Tebriz'de bazı karışıklıkların çıkması üzerine Şîraz'a döndü; bir süre burada kaldı, ancak Şah İsmâil'in zuhuru üzerine tekrar Horasan'a gitti. Bir müddet Ebîverd'de ikamet ettikten sonra Meşhed'e geçti ve oraya yerleşti. 922 (1516) veya 925'te (1519) burada öldü. Figānî Muhteşem-i Kâşânî, Örfî-i Şîrâzî, Vahşî-i Bafkî gibi tanınmış şairler üzerinde etkili olmuştur.

Tezkire yazarları, çok güzel şiirler yazdığını belirttikleri Figānî'yi Hâfız-ı Şîrâzî'ye benzeterek ona Hâfız-ı Kûçek lakabını verirler. Fakat çok şarap içtiğini, gittiği meyhanelerde alay konusu olduğunu, ömrünün sonlarına doğru ise içkiyi terkettiğini kaydederler.

Figānî'nin divanı günümüze ulaşmış olup kaside, terkibibend, terciibend ve gazellerden oluşur. Kasidelerinin çoğu özellikle Hz. Ali, Şîa imamları,

Akkoyunlu hükümdarları Sultan Yâkub, Baysungur, Rüstem ile Şah İsmâil hakkındadır. Divan Kemal Methûr Dihlevî (Lahor, ts.) ve Süheylî Hansârî (Tahran 1316 hş.) tarafından neşredilmiştir. Hüseyin Âzâd divandan seçtiği bazı şiirleri Les perles de la couronne, choix de poésies de Baba Feghani adıyla Fransızca'ya çevirmiştir (Paris 1903).

BİBLİYOGRAFYA

Emîn Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm (nşr. Cevâd-ı Fâzıl), Tahran 1340 hş., I, 219-220; Sâm Mirzâ, Tuḥfe-i Sâmî, Tahran 1314 hş., s. 101-103; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1365 hş., II, 689-692; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Ca'fer-i Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 168; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 651; Browne, LHP, IV, 229-230; Neffsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 437-438; a.mlf., "Fighānī", EI² (İng.), II, 884; Rypka, HIL, s. 288-289; Şiblî Nu'mânî, Şiʿrü'l-ʿAcem, Tahran 1363 hş., III, 22-25; Safâ, Edebiyyât, IV, 411-417; a.mlf.. "Bâbâ Figānī", EIr., III, 291; Fethullah-ı Müctebâî, "Bâbâ Figânî", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1990, s. 53-55; Enâmülhak Kevser, "Bâbâ Figānî-yi Şîrâzî: Ḥâlât-ı Zindegî", Dâniş, sy. 19, İslâmâbâd 1989, s. 185-240.

Rıza Kurtuluş

FÎHİ MÂ FÎH

فيه ما فيه

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) sohbetlerinden derlenen eseri.

Mevlânâ'nın sağlığında oğlu Sultan Veled veya bir başka müridi tarafından kaydedilen sohbetlerinin vefatından sonra derlenmesinden meydana gelen eserin

adı yazma nüshalarında Esrâr-ı Celîl, Esrârü'l-Celâliyye, Kitâbü'n-Neṣâʾiḥ li-Celâliddîn, Risâle-i Sulṭân Veled gibi farklı şekillerde belirtilmiştir. Eser sonraki dönemlerde daha çok Fîhi mâ fîh adıyla tanınmıştır. "İçindekiler içindedir, ondaki ondadır, ne varsa ondadır" gibi anlamlara gelen bu ifadenin, Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'sinde yer alan "Kitâbün Fîhi mâ fîh" ifadesinden mülhem olduğunu söyleyenler de vardır. Eseri neşreden Bedîüzzamân Fürûzanfer, Mesnevî'de yer alan, "Yer ve gök nur ile doldu, onların hepsi makālâtta söylenmiş oldu" mısraındaki (V, beyit 2684) "makālât" kelimesiyle bu esere işaret edildiğini ileri sürmüştür.

Yazma nüshalarında bölüm sayısı farklılıklar gösteren eser altısı Arapça, diğerleri Farsça olmak üzere yaklaşık yetmiş beş bölümden meydana gelir. Bölümler bir âyet veya hadisin yorumu yahut Mevlânâ'ya sorulan bir soru ile, bazan da güncel bir olaya temasla başlamakta ve konuyla ilgili bilgiler verilmektedir.

Fîhi mâ fîh'te âyet ve hadislerin yanı sıra tasavvufî menkıbeler, klasik Şark hikâyeleri, efsaneler, masallar malzeme olarak kullanılmış, Moğollar'ın zulmü dile getirilmiş ve mağlûp olacaklarına işaret edilmiştir. Özellikle vahdet-kesret, zuhûr, tecellî, mutlak varlık, kâinat, felekler, dünya, âhiret, ahlâk, nebî, velî, insân-ı kâmil, seyrü sülûk, yakīn, ilâhî aşk gibi tasavvufî konular hakkında orijinal değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak eserin, Mevlevî kültüründeki yeri ve tesirleri bakımından Mes̱nevî'nin seviyesine

ulaştığı söylenemez.

İlk olarak Tahran (1334 hş.) ve Hindistan'da (1928) basılan Fîhi mâ fîh'in bu iki baskıya ve altı nüshasına dayanılarak ilmî neşri Bedîüzzamân Fürûzanfer tarafından yapılmıştır (Tahran 1335 hş.; 1362 hş., 5. bs.). Meliha Ülker Anbarcıoğlu bu neşri esas alarak eseri Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1958). Abdülbaki Gölpınarlı eseri Türkiye kütüphanelerindeki yazma nüshalarından da faydalanarak yeniden tertip etmiş ve Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1959). Gölpınarlı, tercümenin önsözünde düzenlediği metnin tıpkıbasımının yakında yapılacağını söylüyorsa da bu basım gerçekleşmemiştir. Ahmet Avni Konuk'un Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 3895) Fîhi mâ fîh tercümesi Selçuk Eraydın tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1995). Eseri Eva de Vitray Meyerovitche Le Livre du Dedans adıyla Fransızca'ya çevirmiştir (Paris 1982).

BİBLİYOGRAFYA

Mevlânâ, Kitâb-ı Fîhi mâ fîh (nşr. Bedîüzzamân Fürûzanfer), Tahran 1362 hş.; Safâ, Edebiyyât, III, 1206; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1959, s. 45; a.mlf., Katalog, II, 170; Bedîüzzamân Fürûzanfer, Mevlânâ Celâleddin (trc. Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul 1986, s. 132; Ahmed Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1988, I, 26; II (1990), s. 139-141; Mehmet Demirci, "Fîhi Mâfîh'de Tevhid", III. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğleri, Konya 1989, s. 41-46.

Mehmet Demirci

FİHRİST

(bk. FEHRESE).

el-FİHRİST

الفهرست

İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) İslâm ilim ve kültür tarihinin en önemli kaynaklarından olan meşhur eseri.

(bk. İBNÜ'n-NEDÎM).

FİİL

الفعل

İnsanın sorumluluğu ve ilâhî sıfatlarla ilişkisi açısından kelâm tartışmalarına konu olan bir terim.

Sözlükte "işlemek, yapmak" anlamına gelen fi'l kökünden türemiş bir isim olup "iş, davranış, eylem" demektir. Terim olarak "mümkinin imkân sahasından çıkarılıp var kılınması" diye tanımlanabilir. Bunun dışında fiil (çoğulu ef'âl) "bir şeyin bir başka şey üzerinde etkili olması, müessirden meydana gelen etki, bir şeyin taşıdığı oluş vasfı, bir müessirin etkisiyle bir varlık üzerinde görünen şey"

diye de tarif edilmiştir. Amel ve sun'da fiille eş veya yakın anlamlı kelimelerdir. Fiil sahibine fâil, âmil veya sâni' denilir. Fiil terimi insanın hem zihnî hem de bedenî eylemlerini ifade etmek için kullanılır.

Kur'ân-ı Kerîm'de hemen hepsi fiil kalıplarında olmak üzere 100'ü aşkın âyette geçen fiil kavramı (isim olarak sadece bir âyette geçer, el-Enbiyâ 21/73) Allah'a, meleklere, cinlere ve insanlara; isim ve fiil kalıplarıyla tekil veya çoğul olarak 300'den fazla yerde zikredilen amel kelimesi de yaratıklara nisbet edilmiştir. Bu âyetlerde Allah'ın, dilediğini yapan ve yaptıklarından sorumlu tutulmayan bir varlık olduğu bildirilirken O'nun izin vermemesi veya dilememesi halinde insanların hiçbir şey yapamayacağı ifade edilir (bk. M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, "ʿaml" ve "fʿal" md.leri). Muhtelif hadislerde de "iradeye dayalı davranışlar" demek olan fiil ve amel kavramları insanlara nisbet edilmiştir (bk. Miftâḥu künûzi's-sünne, "aʿmâl" md.).

Fiil kavramı kelâm ilminde genellikle kader problemiyle ilgisi bakımından ele alınır ve "ef'âlü'l-ibâd" veya "a'mâlü'l-ibâd" başlığı altında incelenir. Kulların fiillerinin itikadî bir mesele olarak ortaya çıkışı I. (VII.) yüzyıla kadar uzanır. Âhiret hayatında herkesin varacağı yer Allah tarafından önceden belirlendiğine göre dünyada iyi veya kötü amel işlemenin ne etkisi

olabileceği şeklinde bazı sahâbîlerce Hz. Peygamber'e soru sorulduğunu nakleden rivayete bakılırsa (meselâ bk. Buhârî, "Tevḥîd", 54; Müslim, "Ḳader", 6-9), insanın fiilleriyle kader arasındaki ilişkinin Asr-ı saâdet'ten itibaren müslümanların zihnini meşgul etmeye başladığını söylemek mümkündür; ancak konunun, genellikle Resûl-i Ekrem döneminden sonra ortaya çıkmış ilk İtikadî problem olduğu kabul edilir. Rivayete göre Sıffîn Savaşı'ndan sonra Hz. Ali'ye, fiillerini işlerken insanın icbar altında olup olmadığı sorulmuş, o da kadere iman etmek gerektiğini, fakat bunun fiillerin icbar altında yapıldığı anlamına gelmediğini söylemiştir. Buna benzer bir soru Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas ve Hasan b. Ali'ye sorulunca onlar da aynı cevabı vermişlerdir (Müslim, "Îmân", 1; İbnü'l-Murtazâ, s. 7-10).

Tabiîn devrinde Emevî idarecilerinin de teşvik ettiği bazı gruplar, insanların yaptıkları günahların kader çerçevesinde Allah'a nisbet edilmesi gerektiği fikrini yaymaya başlamış, Hasan-ı Basrî, Ma'bed el-Cühenî, Vehb b. Münebbih, Amr b. Dînâr, Mekhûl eş-Şâmî, Gaylân ed-Dımaşkî gibi âlimler bunu reddederek bu tür fiillerin Allah'a izafe edilemeyeceğini ısrarla savunmuşlardır. Hasan-ı Basrî'ye nisbet edilen Risale fi'l-ḳader'de Allah'ın insanlara fiil yapma gücü ve İradesi verdiği ve buna bağlı olarak onların yaptığı amellere mükâfat veya ceza terettüp edeceği belirtilmiştir (I, 84-85). Buna karşılık Muhammed b. Hanefiyye'nin torunlarından Hasan b. Ali ile ona uyanlar, iyi veya kötü bütün fiillerin kader planına tâbi olduğunu ve dolayısıyla insanların fiillerini işlerken icbar altında bulunduklarını ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte kaynaklar genellikle, kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ve onlarda fiil yapma gücünün bulunmadığını ilk defa söyleyen kişinin Cehm b. Safvân olduğunu belirtir ve onu Cebriyye'nin önderi sayarlar. Cehm'e göre insanların iman - küfür, itaat-isyan gibi fiillerinin fâili Allah'tır. Allah kişinin rengini, şekil ve bedenini yarattığı gibi fiillerini de yaratır. Kulun mecazi anlamda bir gücü bulunmakla birlikte bunun fiilin meydana gelmesinde herhangi bir etkisi yoktur (Şerîf el-Murtazâ, I, 257-258). Daha sonra Ebû Hanîfe, kullara ait fiillerin ilâhî ilim ve iradeye göre vuku bulduğunu ve Allah tarafından yaratıldığını kabul etmekle birlikte bunların meydana gelişinde insanın gücünün de etkili olduğunu söylemiş ve cebir görüşünü reddetmiştir (el-Fıḳhü'l-ekber, s. 72-73; el-Fıḳhü'l-ebsaṭ, s. 46-48, 60). Ebû Hanîfe'den sonra, i'tizalî fikirleriyle tanınan Dırâr b. Amr da fiillerin Allah tarafından

yaratıldığını kabul edip kesb teorisini ortaya atmıştır. Ona göre fiil iki fâil tarafından meydana getirilir. Fiili Allah yaratır, kul ise kesbeder; böylece fiilin fâili yaratma yönünden Allah, kesb yönünden insandır. Yûsuf b. Hâlid, ilk defa kuldaki gücün fiilden önce değil fiil anında yaratıldığını söylemiştir (Şerîf el-Murtazâ, I, 258). Başlangıçta Hişâm b. Hakem, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr ve Muammer b. Abbâd gibi değişik mezheplere mensup âlimlerce benimsenen bu anlayış zamanla merkezî bir inanç haline gelmiştir (Watt, s. 240-242, 250).

Kelâm kaynaklarında insanın fiilleri doğrudan ve dolaylı olarak iki kısımda incelenmiştir. Dolaylı fiiller "tevlîd" başlığı altında ele alınır (bk. TEVLÎD). İnsanın doğrudan yaptığı fiiller ise ef'âl-i ibâd problemini teşkil eder. Kelâm âlimleri, kişinin bir fiili gerçekleştirebilmesi için fiilin meydana gelişinden önce zihnî ve bedenî açıdan sağlıklı olması gerektiğini, aksi halde fiilin gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu kabul etmişlerdir. İnsanın fiilleriyle ilgili olarak İslâm âlimlerinin benimsediği görüşleri şöylece özetlemek mümkündür:

Cebriyye'ye göre insana gerçek anlamda hiçbir fiil nisbet edilemez. İnsanın bütün fiilleri Allah tarafından yaratıldığı, dolayısıyla insan icbar altında bulunduğu için onun irade ve kudretinden söz edilemez. İnsan sadece fiile vasıta olduğundan veya fiil kendisi üzerinde gerçekleştiğinden mecazi anlamda fiil sahibi kabul edilebilir. Nitekim, "Onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürmüştür; attığın zaman da -ey Resulüm-sen atmadın, fakat Allah atmıştır" (el-Enfâl 8/17) meâlindeki âyette görünüş bakımından insanlara izâfe edilen fiillerin gerçek failinin Allah olduğu ifade edilmiştir. Hz. Peygamber, kendisi de dahil olmak üzere hiç kimsenin amelinin karşılığı olarak cennete giremeyeceğini, kişinin ancak ilâhî lütuf sayesinde kurtuluşa erebileceğini belirterek (Müsned, II, 325; Müslim, "Tevbe", 71-77) amelin gerçek ve müessir bir değer taşımadığına işaret etmiştir. Ayrıca ilâhî irade ve kudretin bütün varlık ve olayları kuşattığı dikkate alınırsa insana ait fiillerin de bu kapsama dahil olduğunu kabul etmek gerekir (Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭahâviyye, s. 433-434; Beyâzîzâde, s. 253-254). Başta Cehm b. Safvân olmak üzere Cehmiyye'ye mensup âlimlerle sûfîlerin büyük çoğunluğu bu görüştedir. Sûfîlere göre kâinatta yegâne fail ve hakiki müessir Allah'tır. O'ndan başka fâilin bulunduğuna inanmak tevhide aykırıdır. Nitekim ünlü sûfî Muhyiddin İbnü'l-Arabî, kulların elinde

meydana gelen fiillerin gerçekte Allah'a ait olduğunu açıkça belirtmiştir. Ona göre fiillerin kullara nisbet edilmesi ceza veya mükâfatın kendileri üzerinde cereyan etmesi, yahut bu fiillerin insan eliyle gerçekleştiğini görerek kendilerine ait olduğunun iddia edilmesi sebebiyledir (el-Fütaḥât, IV, 33-35; Şa'rânî, I, 140-141).

Eş'arî âlimlerinin çoğunluğuna göre insanın fiilleri doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılır. İnsan, fiil anında kendisinde yaratılan irade ve gücü kullanarak fiilin meydana gelmesine aracılık

yapar ve onu kesbeder; böylece fiilinin gerçek fâili değil kâsibi olur. Çünkü gerçek fâil yaratıcı mânasına gelir, insanın ise herhangi bir şey yaratması mümkün değildir. Nitekim Kur'an'da mutlak mânada yaratmanın Allah'a ait olduğu, O'ndan başka yaratıcının bulunmadığı (bk. M. F. Abdülbâki, el-Muʿcem, "ḫlḳ" md.), yaratma sıfatının insanlara ait fiilleri de kapsadığı (es-Sâffât 37/96) belirtilmiştir. Eğer insan fiilinin yaratıcısı olsaydı yaratıcılık sıfatında Allah'a ortak sayılması gerekirdi, bunun ise şirk inancına götürdüğü açıktır. Yine insan fiilinin yaratıcısı olsaydı birçok fizyolojik ve psikolojik merhalelerden geçmek suretiyle meydana gelen bütün fiillerinin ayrıntılarını bilmesi gerekirdi. Akıl da insana ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığına hükmeder. Zira her mümkinin yaratıcısı Allah'tır ve söz konusu fiiller de mümkinler çerçevesi içindedir. Bütün Eş'arî âlimlerine göre kâinatta vuku bulan her şey gibi insanın fiilleri de ilâhî iradeye uygun olarak gerçekleşir. Çünkü naslar Allah'ın dilediğinin olacağını, dilemediğinin ise olmayacağını açıkça bildirmiştir. Gerçi insan için fiilin tercih edilmesinde etkili olan bir iradenin mevcudiyeti söz konusudur, ancak bu irade de Allah tarafından yaratılmıştır. İnsanların fiilleri aynı zamanda ilâhî ilme uygun olarak gerçekleşir. Zira bu fiiller de dahil olmak üzere hiçbir şey ilâhî ilmin dışına çıkamaz (Eş'arî, Maḳālât, s. 291; a.mlf., el-Lümaʿ s. 101-109; Fahreddin er-Râzî, IX, 176-186; Teftâzânî, s. 56).

Fiillerinin meydana gelişinde insanın irade ve gücünün etkisi Eş'arî âlimlerince farklı şekillerde anlaşılmıştır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arîye göre insanın fiili, onun hadis olan irade ve kudretiyle meydana gelmekle birlikte bunlar fiilin gerçekleşmesi anında Allah tarafından yaratıldığı için onun üzerinde gerçek anlamda bir tesirde bulunamaz. Bundan dolayı insan hür gibi görünse de aslında sadece belli bir fiili tercih etmek mecburiyetindedir

(İbn Fûrek, s. 92, 106-107; Fahreddin er-Râzî, IX, 9; Beyâzîzâde, s. 261). Eş‘arî’nin, fiilin vuku bulması için ilâhî irade ve kudreti tek başına yeterli görmediğini dikkate alan bazı âlimler, onun görüşünü fiilin meydana gelmesinde insanın rolü bulunmadığı tarzında anlamanın yanlış olduğunu ileri sürmüşlerdir (Seffârînî, I, 318-319). Bâkıllânî’ye göre fiilin aslı Allah tarafından yaratılmakla birlikte onun iyi veya kötü, itaat veya isyan oluşu gibi vasıfları kulun iradesiyle gerçekleşir ve böylece fiilin meydana gelişinde insan önemli bir rol oynar. Ebû İshak el-İsferâyînî, “bir makdûrun iki kādirin kudretiyle vuku bulabileceğini” kabul ederek fiilleri üzerinde insanın da etkili olduğunu savunmuş, daha sonra Gazzâlî ve Teftâzânî de onun görüşünü benimsemişlerdir (Fahreddin er-Râzî, IX, 9-10; Teftâzânî, s. 58-59). Eş‘ariyye içinde, fiilinin meydana gelişinde insanın etkili olduğunu en açık bir şekilde ortaya koyan İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’dir. Ona göre Kur’an’daki emir ve yasaklarla bunların karşılığında yapılan va‘d ve vaîdler insana ait fiillerin kendi iradesiyle gerçekleştiğine işaret eder. Aksi bir anlayış dinî hükümlerin temelsiz kalması sonucunu doğurur. Şu halde insanın ihtiyarî fiilleri doğrudan doğruya kendi kudretinin tesiriyle meydana gelir. Ancak onu dilediği fiili yapmaya muktedir kılan ve fiilin sebeplerini hazırlayan Allah olduğundan fiilin yaratılması O’na da nisbet edilir (el-ʿAḳīdetü’n-Niẓamiyye, s. 34-36). Cüveynî’nin bu görüşleri kula ait fiillerin doğrudan doğruya kendisine, dolaylı olarak da Allah’a izâfe edilmesi gerektiği şeklinde anlaşılmıştır (Abdurrahman Bedevî, I, 559-561). Fahreddin er-Râzî’nin görüşü ise cebre yakındır. Ona göre insanın hâdis olan irade ve kudreti bulunmakla birlikte bunların fiilin meydana gelişinde herhangi bir etkisi yoktur. Çünkü kişinin kendi alanına giren fiillerden birini işlemesi, onun kalbine doğan alternatif düşüncelerden biriyle kudretinin anlaşması sayesinde mümkün olur. Alternatiflerden birinin tercihi ise kalbe gelen âni düşüncelerle oluşur. Kendi kendine meydana gelemeyecek olan bu düşünceleri yaratan şüphesiz ki Allah’tır. Bu durumda fiilin vukuunda asıl etkili olan insanın kendisi değil onu fiile sevkeden düşüncenin yaratıcısıdır (el-Meṭâlibü’l-ʿâliye, IX, 10-11). Râzî’den sonra gelen Eş‘arî âlimleri, fiillerin oluşmasında insanın etkisini azaltan bir temayül içine girmişlerdir. Ef‘âl-i ibâd konusunda Eş‘ariyye çoğunluğunun görüşlerini isabetli bulan Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, “Ne cebir vardır ne tefviz” anlayışına karşı “Hem cebir vardır hem tefvîz” tezini savunmuştur. Ona göre insan kendi irade ve tercihiyle Allah’ın yapmasını istediği fiilleri yapar. Fiillerini kendi iradesiyle yapması açısından hürdür; sadece Allah’ın

yapmasını istediği fiilleri tercih edebildiği için de cebir altındadır (Mevḳıfü'l-beşer, s. 47).

Mu'tezile âlimlerine göre kişi fiillerini bizzat kendi irade ve gücüyle yapar. Çünkü insanı, fiillerini kendi irade ve gücüyle yapacak şekilde yaratan Allah ona herhangi bir müdahalede bulunmaz. Bişr b. Mu'temir de insanın fiillerine ait itaat-isyan, iman-inkâr, günah-sevap gibi nitelik ve hükümlerin Allah tarafından yaratıldığını kabul eder. Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğuna göre insanın bizzat kendisi, ihtiyarî fiilleri bulunduğunu ve dilediği fiilleri gerçekleştirebildiğini tecrübe yoluyla bilir. Bundan dolayı ona ait fiillerin kendisi tarafından mı, yoksa Allah tarafından mı yaratıldığını naslara dayanarak kanıtlamaya çalışmak isabetli değildir. Bununla birlikte bazı âyetlerde fiiller Allah'a değil insana nisbet edilmiş, herkesin yaptığı kötülüklerin kendi aleyhine olacağı, Allah'ın insanlara zulmetmediği, âhirette görecekleri ceza veya mükâfatın işledikleri fiillerin karşılığı olduğu açıkça belirtilmiştir. Ayrıca Kur'an'da Allah'ın "yaratıcıların en güzeli" olduğu bildirilerek yaratıcılığın Allah'tan başkasına da nisbet edilebileceğine işaret edilmiştir. Bu da insana ait fiillerin kendisi tarafından yaratıldığını kabul etmekte dinî açıdan bir sakınca bulunmadığını gösterir (Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Ḳur'ân, s. 515, 781-782). Eğer kulların fiilleri Allah tarafından yaratılmış olsaydı peygamberler gönderip onları iman ve itaate davet etmesine gerek kalmazdı. Zira buyruklarına uymayanlara ceza, uyanlara mükâfat vermesi, bizzat gerçekleştirme gücü ve imkânına sahip olmadıkları fiillerden ötürü kendilerini sorumlu tutması ilâhî adaletle bağdaşmaz. İnsanlara ait fiillerin kendileri tarafından yaratıldığını hudûs delili de kanıtlar. Çünkü kişinin ihtiyarî fiilleri hâdistir, her hâdisin de zorunlu olarak bir muhdise ihtiyacı vardır. İnsanın ıztırarî fiillerinin fâili Allah olduğuna göre ihtiyarî fiillerinin de bir fâili bulunmalıdır. Herkes tarafından müşahede edildiği üzere insan, fiilin meydana gelişini mümkün kılan vasıtalara sahip olduğu takdirde istediği fiili gerçekleştirebilmekte, istemediğini ise terketmektedir (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu't-Uṣûli'l-ḫamse, s. 336-337, 372-373). Mu'tezile âlimlerine göre insan, fiillerini gerçekleştirebilmek için ihtiyaç duyduğu güç ve iradeye fiilin meydana gelişi anından önce de sahip bulunmaktadır.

Mâtürîdî âlimlerinin çoğunluğuna göre insanlara ait fiillerin aslı Allah'ın kudretiyle, İman-küfür, itaat-isyan, hayır-şer gibi vasıfları ise insanın

kudretiyle meydana gelir. Bu sebeple fiili yaratan Allah, kesbeden ve yapan insandır. Mâtürîdiyye'nin temel görüşlerine öncülük yapan Ebû Hanîfe, insanın her şeyi ile yaratılmış olmasını fiillerinin de yaratıldığının bir delili olarak kabul etmiştir. Yani bir fiilin fâili yaratılmış olunca fiilin kendisi de yaratılmış demektir. Buna rağmen insanın yaptıklarından sorumlu tutulması, hem itaat hem de isyan için elverişli olmakla birlikte, itaate sarfedilmesi amacıyla kendisine verilen gücü iki alternatiften dilediğine sarfetmesi sebebiyledir (el-Fıḳhü'l-ebsaṭ, s. 47-48; Beyâzîzâde, s. 252). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de konuyu işlerken insanın sorumluluğu yanında ilâhî irade ve kudreti de dikkate alan bir yöntem takip etmiştir. Ona göre Allah kullarına buyruklarına uymayı emretmiş, uyanlara mükâfat, uymayanlara ceza vereceğini bildirmiş ve aynı zamanda Kur'an'da insanların fiil işlediklerini beyan etmiştir. Fiiller sadece Allah'a nisbet edildiği takdirde ilâhî buyrukların bir anlamı kalmayacağı gibi bunların muhatabının da Allah olması gerekir ki bunun yanlışlığı açıktır. Esasen insan dilediği fiili yapma gücüne sahip olduğunu ve fiilini kendi isteğiyle yaptığını tecrübe ile bilir. Bununla birlikte kalplerdeki saklı düşüncelere varıncaya kadar Allah'ın her şeyi bildiğini ve yaratmanın sadece O'na mahsus bir sıfat olduğunu ifade eden âyetler de vardır. Şu halde bir fiilin oluşmasında biri yaratmak, diğeri yapmak (kesb) olmak üzere iki yön vardır. Fiil yaratılış yönünden Allah'a, kesbediliş yönünden de insana nisbet edilir ve böylece fiil, oluşumuna değişik açılardan tesir eden iki kudretle meydana gelmiş olur. İnsan biri fiilden önce, biri de fiil anında olmak üzere iki tür kudrete sahip olur. Bunların ilki, insanın fiili yapmasını engelleyecek bir zihnî ve fizikî eksiklik taşımaması, fiil işleme yeterliliği, ikincisi ise istediği fiili yapmasını sağlayan kudrettir. İşin meydana gelmesinde asıl etkili olan bu kudret Allah tarafından insana tam fiil anında verilir (yaratılır). Ancak bu kudretin yaratılması insanda mevcut diye de ma'dûm diye de nitelendirilemeyen bir mânaya yani iradeye bağlıdır ve insan bu sebeple sorumlu olur (Mâtürîdî, s. 225-234, 254-262; Nesefî, II, 541-545, 596-613). Mâtürîdî ile Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin, fiilin meydana gelmesini sağlayan iradenin yaratılmış olup olmadığına dair açıklamalarına rastlanmadığı halde daha sonraki Mâtürîdiyye âlimleri bu konuya açıklık getirerek insanda küllî ve cüzî olmak üzere iki irade bulunduğunu, küllî iradenin hâdis olduğunu, buna karşılık cüzî iradenin Allah tarafından yaratılmadığını ve bunun bir çeşit "hal" olarak vasıflandırılabileceğini kabul etmişlerdir (Mustafa Sabri, s. 56-57).

Selef âlimleri, insana ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ve kişinin fiillerini icbar altında yapmadığını ittifakla kabul etmişlerdir. Bununla birlikte onlar fiillerin yaratılışına ilişkin bazı farklı yorumlar da getirmişlerdir. Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere İbn Hazm, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ ve Ali b. Ebü’l-İz gibi âlimler fiilin meydana gelişi anında insanın yapma gücüne sahip bulunduğunu, fakat fiilin Allah tarafından yaratıldığını savunmuşlardır. Zira bazı âyetlerde Hz. Peygamber’e ait atma fiilinin Allah tarafından gerçekleştirildiği belirtilmiştir (el-Enfâl 8/17). Ayrıca insana ait fiillerin yaratma sıfatının kapsamına girmediğini söylemek bazı yaratılmışların Allah tarafından icat edilmediği anlamına gelir ki bu naslara ve akla aykırı düşer (el-Faṣl, III, 81-90, 110-114; el-Muʿtemed, s. 126-128; Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’t-Ṭaḥâviyye, s. 436-442).

İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Seffârînî, Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ gibi müteahhir dönem âlimleri ise insana ait fiillerin doğrudan doğruya kendi irade ve gücüyle meydana geldiğini, ancak kişiyi dilediği fiilleri seçip yapabilecek şekilde yarattığı için Allah’ın da dolaylı olarak bu fiillerin yaratıcısı olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre bir sonuç, önce doğrudan doğruya onu gerektiren sebebe nisbet edilebileceği gibi ikinci olarak sebebin yaratıcısına da nisbet edilebilir. Böylece hem sebep hem de sebebin yaratıcısı sonucun meydana gelmesinde etkili olur. Nitekim Allah kâinattaki her şeyin yaratıcısı olmakla birlikte bazı varlıkları meydana getirirken çeşitli sebepleri vasıta kılmıştır. O’nun insana ait fiilleri yaratırken değişik alternatiflerden birini gerçekleştirecek irade ve güce sahip kıldığı insanı aracı yaptığını söylemek mümkündür. Böylece hem bütün varlık ve olaylar gibi insana ait fiillerin de ilâhî irade ve kudrete bağlı bulunduğu belirtilmiş, hem de insanın sorumluluğu temellendirilmiş olur (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 146, 176; İbnü’l-Vezîr, s. 294; Seffârînî, I, 313; Reşîd Rızâ, IV, 189-190; VIII, 56, 181, 286).

Erken devirden itibaren zamanımıza kadar gelen Şiî âlimlerinin görüşlerinde çeşitli farklılıklar göze çarpmaktadır. İmâmiyye’nin ilk âlimlerinden Hişâm b. Hakem’e göre insan fiillerinde bir açıdan hür, bir açıdan mecburdur. Bir grup âlim ise Mu‘tezile’nin görüşünü benimseyerek insanın fiillerini kendisinin yarattığını söylemiştir. Zira fiile ilişkin irade ve güç insanda mevcuttur (Eş‘arî, Maḳālât, s. 40-41, 72-73). Şeyh Sadûk’a

göre bütün beşerî fiiller ilâhî iradenin kapsamına dahildir. Şeyh Müfîd ise ilâhî iradenin sadece insanlara ait iyi fiilleri kapsadığını savunmuştur. İmâmiyye'nin çağdaş bazı yazarları Cüveynî ve İbn Teymiyye'nin anlayışına yakın görüşler benimsemişlerdir. Buna göre kulun iradesi ilâhî iradeden bağımsız olmamakla birlikte fiilin meydana gelmesini sağlayıcı bir nitelik taşır. İnsanlara ait fiilleri Allah'ın yaratmasına bağlı kılıp doğrudan doğruya ilâhî irade ve kudretin tesiriyle meydana geldiğini kabul etmek yanlış olduğu gibi fiillerin meydana gelişini sadece insanın irade ve gücüne bağlamak da yanlış olur (Âmilî, I, 471-472, 544-545, 628-634). Zeydiyye âlimlerinin bir kısmı Eş'ariyye çoğunluğuna, bir kısmı da Mu'tezile çoğunluğuna yakın görüşleri benimsemişlerdir (Eş'arî, Maḳālât, s. 72-73).

İlk İslâm filozofu Kindî, insanın, kalbine doğan düşüncelerin tesiriyle harekete geçen iradesine bağlı olarak fiillerini meydana getirdiği görüşündedir. Fârâbî'ye göre insanın iradî fiilleri onun niyet ve kastına bağlıdır, niyet fiilden önce mevcut olduğu halde kasıt fiil anında vuku bulur. İnsan fiillerinde hür olmakla birlikte bu hürriyet kâinatta hâkim olan küllî nizam ve kanunlarla sınırlıdır. İbn Sînâ da benzer görüşleri paylaşmıştır. İbn Rüşd'e göre ise Allah insana fiillerini gerçekleştireceği irade ve kudreti vermiştir, ancak bu insanın bütünüyle hür olduğunu ifade etmez. Zira insan, tamamen ilâhî tasarrufa bağlı bulunan hâricî ve dâhilî sebeplere boyun eğmek mecburiyetindedir (İbrahim Medkûr, II, 144-148).

İslâm âlimleri tarafından insanın fiilleri konusunda ileri sürülen görüşler çeşitli tenkitlere uğramıştır. Genellikle Cehmiyye ve Sûfiyye'nin oluşturduğu Cebriyye'ye ait görüşler âlimlerin çoğunluğu tarafından hem aklî hem de naklî açıdan isabetli görülmemiştir. Çünkü fiilleri

icbar altında gerçekleşen insanın sorumlu tutulmasının mantıklı bir açıklamaya kavuşturulması mümkün olmamakta, bu tür bir iddia beşerî realiteye aykırı düşmekte ve ilâhî buyrukları anlamsız hale getirmek suretiyle şeriat iptal etme sonucunu doğurmaktadır; ayrıca insanların iyi veya kötü işler yaptığını bildirip onlara çeşitli fiiller nisbet eden âyetlerle de çelişmektedir (İbn Hazm, III, 34-35; İbnü'l-Vezîr, s. 287, 313; Muhammed Abduh, s. 74-75).

Mu'tezile'nin, ilâhî irade ve kudretin hiçbir etkisi bulunmadan insanın

kendi kendine fiillerini yaratabildiğini kabul etmesi Sünnî âlimlerce şiddetle eleştirilmiştir. Onlara göre böyle bir konumda bulunmak kişiyi yaratıcıdan müstağni kılacağı gibi, Allah'a ait olan yaratma sıfatını insana nisbet etmek de onu Allah'a eş koşmak anlamına gelir. Bu ise iki ilâh inancını benimseyen Mecûsîler'e benzemeyi gerekli kılar. Ayrıca Mu'tezile'nin fiil anlayışı, Allah'ın irade ve kudret sıfatlarının üstünlüğünü zedeleyici mahiyette görülüp naslara aykırı bulunmuştur (Mâtürîdî, s. 229-256; Cüveynî, s. 36-37).

Eş'ariyye'nin fiil telakkisine yöneltilen eleştiriler, insanı fiillerinin gerçek fâili olarak görmeyip ona fâil yerine sadece kâsib adını vermesi, fiillerin meydana gelişini nerede ise sadece Allah'ın yaratmasına bağlı görmesi ve insanın etkisini azaltıcı bir temayül taşıması, görüşlerini açıkça kanıtlayan hiçbir naklî delile dayanmaması, Allah'ın her şeyi yarattığına ilişkin olan ve umum ifade eden âyetleri insanın fiilleriyle irtibatlandırması gibi noktalarda yoğunlaşır. Mâtürîdî ve Mu'tezilî âlimlerce yapılan bu tenkitler Eş'ariyye'nin savunduğu fiil anlayışının aklî bakımdan tutarsız olan cebre götürücü bir nitelik taşıdığı hususunda birleşmiştir (Kādî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 380; Nesefî, II, 539; İbnü'l-Vezîr, s. 313-317). Mâtürîdiyye'nin görüşleri de bazı noktalarda eleştirilmiştir. Bu eleştiriler, hâdis bir varlık olan insanda hâdis olmayan cüzî iradenin bulunduğunu kabul etmesi, varlık ve yoklukla nitelendirilemeyen bir cüzî iradeye dayanarak insanın sorumluluğunu temellendirmeye çalışması şeklinde özetlenebilir. Zira hâdis bir varlıkta hâdis olmayan bir nitelik bulunduğunu iddia etmek tutarsız olduğu gibi varlık ve yoklukla nitelenemeyen bir iradeden bahsetmek de insanın iradesiz olduğunu söylemekle eşittir. Ayrıca Mâtürîdîler'in, insanın cüzî iradesini kullanması halinde yöneldiği fiilin Allah tarafından yaratılmasını mutlak ve sürekli olarak vuku bulan ilâhî bir kanun telakki etmeleri de isabetsiz görülmüştür. Çünkü bu anlayış, fiilde hâkimiyeti Allah'ın yaratmasına değil kulun iradesine vermekte ve dolayısıyla onun, fiilini gerçekleştirirken ilâhî bir müdahaleye ihtiyacı kalmamaktadır (Mustafa Sabri Efendi, s. 72, 161-164).

Kaynakların incelenmesinden anlaşıldığına göre, ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde insanın rolü meselesi Hz. Peygamber'ce ashaba telkin edilen itikadî esaslar arasında yer almadığı halde daha sonra kadere ilişkin tartışmalara bağlı olarak böyle bir mesele ortaya çıkmıştır. Âlimlerin

çoğunluğu, “halk” sıfatında Allah’a eş koşmamak düşüncesiyle bu fiillerin de doğrudan doğruya O’nun tarafından meydana getirildiğini kabul etmek gerektiğini düşünmüş ve bunun ispatı için Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğunu ifade eden âyetleri önemli naklî deliller olarak göstermiştir. Ancak temel hedefleri putperestliğin reddi olan bu tür âyetlerin kulların fiillerini değil nesnelerin yaratılışını konu edindiği göz önünde bulundurulunca bu istidlâlin sağlam olmadığı ortaya çıkar.

Cebir görüşünü benimseyen belli kişiler istisna edilirse İslâm âlimlerinin, fiillerin meydana gelişinde insanın kısmen veya tamamen etkili olduğu ve dilediği fiilleri yapma hürriyetine sahip kılındığı hususunda ittifak ettikleri söylenebilir. Bu sebeple bazı Batılı yazarlarca, bütün müslümanların, cebir görüşünü benimseyen ve insanları fiil yapma hürriyetinden yoksun bırakan bir inanca sahip olduklarının iddia edilmesi gerçeğe aykırıdır. Hangi kavramla ifade edilirse edilsin fiillerinin meydana gelişinde insanın hiçbir etkisinin olmadığını savunan görüşlerin sorumluluğu temellendiremediği açıktır. Kişinin irade ve kudretinin yanı sıra fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığını savunan Eş‘ariyye çoğunluğunun görüşü ilk bakışta cebri andırmakla birlikte ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde insanın kısmen de olsa bir etkiye sahip bulunduğunu kabul ettikleri dikkate alınırsa onların da mutlak cebri benimsemedikleri görülür. Bu sebepledir ki Eş‘arîler mutedil (cebr-i mütevassıt) bir anlayışın temsilcileri olarak kabul edilmiştir. Mâtürîdiyye âlimleri ise hâdis olmayan bir cüzî iradeye sahip olduğunu savunduklarından Eş‘ariyye’ye nisbetle insanın sorumluluğunu daha mantıklı bir temele dayandırmak istemişlerdir. Ancak zâtı itibariyle Allah tarafından yaratılan bir varlığın dolaylı da olsa yaratılmamış bir iradeye sahip bulunduğu fikri kendi içinde bazı problemler taşımaktadır.

İnsana ait fiillerin kendi irade ve kudretiyle meydana geldiğini kabul eden Mu‘tezile’ye ait görüşe Sünnî âlimlerce tevhid inancına aykırı düştüğü şeklinde yöneltilen eleştiriler aşırılık taşıyan bir değerlendirme görünümündedir. Zira Mu‘tezile’ye göre insanı, sahip olduğu irade ve kudret sayesinde dilediği fiilleri yapabilecek şekilde yaratan Allah’tır. Bununla birlikte Mu‘tezile’nin söz konusu fiillerin dolaylı da olsa Allah tarafından yaratıldığını vurgulamaması önemli bir eksikliktir. Çünkü kulun Allah’tan müstağni olduğu düşüncesini çağrıştıran bu anlayış, ilâhî sıfatların kemali ve insanın Allah karşısındaki aczi gerçeğine aykırı

düşmektedir.

Tarih boyunca birçok teolog ve düşünürün aydınlığa kavuşturmakta güçlük çektiği kader probleminin önemli bir ünitesini oluşturan ihtiyarî fiiller meselesini nihaî bir çözüme kavuşturmanın zorluğu ortadadır. Meseleye isabetli bir yaklaşımda bulunabilmek için öncelikle ilâhî fiillerin nasıl gerçekleştiğini ve "halk" sıfatının yaratıklarla ilişkisini bilmek gerekir. Konuyla ilgili naslar bu açıdan incelendiği takdirde ilâhî fiillerin vasıtasız veya vasıtalı olmak üzere iki şekilde vuku bulduğu görülür. Meselâ bütün insanların yaratılışı tekvin sıfatının bir tecellisi olmakla birlikte Allah Âdem'i anne ve babanın aracılığı olmadan, diğer insanları ise onları vasıta kılarak yaratmıştır. Allah insanları rızıklandırıp yaşatırken, hayatlarına son verirken bazı melekleri aracı yapmıştır. Buna göre Allah'ın insanlara ait fiilleri yaratırken de onları vasıta kıldığını ve fiillerini dolaylı olarak meydana getirdiğini söylemek mümkündür. Nitekim İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ile onun görüşünü benimseyen İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Muhammed Abduh gibi âlimler bu yorumu tercih etmişlerdir. Onlar bu telakkileriyle bir taraftan sorumluluğu mantıkî bir temele dayandırmak istemişler, diğer taraftan da insana dilediği fiilleri seçip yapma gücü verdiği için Allah'a ait yaratıcılık sıfatının hakkını vermişlerdir. Sünnî kelâmcıların, ihtiyarî fiillerin oluş anında Allah tarafından vasıtasız bir şekilde yaratıldığını kabul

etmeleri kâinattaki sebep-sonuç ilişkisini düzenleyen "sünnetullah"ın yorumuyla yakından ilgilidir. Esasen Allah'ın belli sonuçları belli sebepler vasıtasıyla yarattığını inkâr etmek isabetli görünmemektedir. Bu bakımdan insana ait fiiller için de bir sünnetullah bulunduğunu söylemek ve bunu fiillerin doğrudan doğruya değil insan vasıtasıyla yaratılması tarzında yorumlamak mümkündür.

Şunu da belirtmek gerekir ki ihtiyarî fiillerle ilgili tartışmalar daha çok teorik bir önem taşır. Pratik hayatta hemen hemen bütün insanlar kendi kudretleri dahilinde bulunan fiillerde hür ve serbest olduklarını kabul etmekte ve davranışlarını bu duygu ile sürdürmektedirler. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Kādî Abdülcebbâr gibi âlimlerin de dikkat çektikleri bu husus günümüz psikoloji araştırmalarıyla da teyit edilmektedir (Yeprem, s. 329).

III. (IX.) yüzyıldan itibaren zamanımıza kadar insanın fiilleri konusunda çeşitli monografiler yazılmıştır. Hişâm b. Hakem'in el-İstiṭâʿa, İbn Küllâb, Muhammed b. Atıyye ve Kûşânî'nin Ḫalḳu'l-efʿâl, Câhiz'ın el-İstitaca ve ḫalḳu'l-efʿâl, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ın et-Taʿdîl ve't-tecvîr (İbnü'n-Nedîm, s. 206-231), Eşʻarî'nin Ḫalḳu'l-aʿmâl (Sübkî, III, 360), Hasan b. Abdullah el-Halebî'nin Taḥrîrü'l-maḳāl fî ḫalḳı'l-efʿâl (Îżâḥu'l-meknûn, 1, 234), İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî'nin Meslekü's-sedâd ilâ mesʾeleti ḫalḳı efʿâli'l-ʿibâd (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 1815), Muhammed Akkirmânînin Risâletü efʿâli'l-ʿibâd ve'l-irâdetü'l-cüzʾiyye (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 1273), Abdülazîz el-Mecdûb'un Efʿâlü'l-ʿibâd fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Tunus 1983), Şerafettin Gölcük'ün Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri (İstanbul 1979), M. Saim Yeprem'in İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtüridî (İstanbul 1984), Daniel Gimaret'in Théories de l'acte humain en théologie musulmane (Paris 1980), M. Sait Yazıcıoğlu'nun Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı (Ankara 1988; İstanbul 1992) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "fʿal" md.; et-Taʿrîfat, "fʿal" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1143; Wensinck, el-Muʿcem, "ʿaml" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿaml", "fʿal", "ḫlḳ" md.leri; Miftâḥu künûzi's-sünne, "aʿmâl" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Ḳurʾân", 40; Müsned, I, 29; II, 314; Buhârî, "Ḳader", 1-2, "Tevḥîd", 40, 54; Müslim, "Îmân", 1, 329, "Ḳader", 6-9, "Tevbe", 71-77; Hasan-i Basrî, Risale fi'l-ḳader (nşr. Muhammed Amâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 84-85; Ebû Hanîfe, el-Fıḳhü'l-ekber (İmâm-ı Azamın Beş Eseri [nşr. M. Zâhid el-Kevserî, trc. Mustafa Öz] içinde), İstanbul 1992, s. 72-73; a.mlf., el-Fıḳhü'l-ebsaṭ (a.e. içinde), s. 46-48, 60; Yahyâ b. Hüseyin el-Hâdî, Kitûb Fîhi maʿrifetullâh (Muhammed Amâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde), Kahire 1971, II, 120, 190; Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), s. 40-41, 72-73, 227-228, 291, 539-541; a.mlf., el-Lümaʿ, s. 101-109; a.mlf.. el-İbâne (Arnaût), s. 133; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 226-256, 262; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 206-233; İbn Fûrek, Mücerredü'l-maḳālât, s. 92, 106-107; Kādî Abdülcebbâr,

Müteşâbihü'l-Ḳurʾân (nşr. Adnan M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 515, 781-782; a.mlf.. Şerḥu'l-Uṣuli'l-ḫamse, Kahire 1988, s. 324-396, 457; a.mlf., el-Muḫtaṣar fî uṣûli'd-dîn (nşr. Muhammed Amâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 202-216; Şerîf el-Murtazâ, İnḳāẕü'l-beşer mine'l-cebr ue'l-ḳader (a.e. içinde), I, 257-268; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), III, 34-35, 81-90, 110-114; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 126-137; Cüveynî, el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1367/1948, s. 34-37; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salame), II, 539-545, 596-618; Necmeddin en-Nesefî, el-ʿAḳāʾid, İstanbul 1320, s. 317; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, IX, 9-17, 46, 176-186, 247-248; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, Kahire, ts. (el-Mektebetü's-Sekāfeti'd-dîniyye), IV, 33-35; Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 433-442; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifâʾü'l-ʿalîl, Kahire 1323, s. 110, 146, 176; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 360; Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, Kahire 1407/1987, s. 55-59; İbnü'l-Murtazâ, el-Münye ve'l-emel (nşr. T. W. Arnold), Haydarâbâd 1316, s. 6-10; İbnü'l-Vezîr, Îs̱ârü'l-ḥaḳ ʿale'l-ḫalḳ, Beyrut 1403/1983, s. 239, 286-324; Şa'rânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Kahire 1317 -Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 140-141; Beyâzîzâde, Îşârâtü'l-merâm, s. 253-261; Seffârînî, Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-Îslâmî), I, 292-319; Meydânî, Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye, Dımaşk 1982, s. 126-128; Mustafa Sabri Efendi, Mevḳıfü'l-beşer taḥte sulṭâni'l-ḳader, Kahire 1352, s. 44-57, 72, 161-167, 186, 193, 202; İżâḥu'l-meknûn, I, 234; II, 479, 480; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, IV, 189-190, 195; V, 268; VII, 668-669; VIII, 56, 181, 286-287; IX, 620-621; X, 198, 559-560; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 178-179, 257-258, 555-561; W. M. Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 99, 115, 122, 125-126, 240-242, 250, 296; Abdülazîz el-Mecdûb, Efʿâlü'l-ʿibâd fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Tunus 1983, tür.yer.; İbrâhim Medkûr, Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, Kahire 1983, II, 105-107, 123-126, 130, 140-148; M. Saim Yeprem, İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürtdî, İstanbul 1984, s. 91, 329; Muhammed Abduh, Risâletü't-tevḥîd, Beyrut 1405/1985, s. 74-76; M. Mekkî el-Âmilî, el-İlâhiyyât, Beyrut 1410/1989, I, 471-472, 544-545, 628-634; M. Sait Yazıcıoğlu, Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, İstanbul 1992, tür.yer.

Mustafa Said Yazıcıoğlu

FİJİ

Büyük Okyanus'ta takımadalardan meydana gelen ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Avustralya'nın doğusunda ve Yeni Zelanda'nın kuzeyinde yer alan ülke 844 ada üzerinde kurulmuştur; ancak bunların sadece 100 kadarında yerleşim vardır. Yüzölçümü 18.274 km2, nüfusu 1993 tahminlerine göre 762.000, başşehri Suva (69.665), diğer önemli şehirleri Lautoka, Lami, Nadi ve Ba'dır. Resmî adı Fiji Cumhuriyeti (Fiji dilinde Viti) olan devlet parlamenter sistemle yönetilir. Yasama organı yetmiş üyeli millet meclisiyle otuz dört üyeli senatodan meydana gelmektedir; beş yılda bir seçilen cumhurbaşkanı devletin başı ve aynı zamanda silâhlı kuvvetlerin başkumandanıdır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

En büyükleri, üzerinde başşehrin de bulunduğu Viti Levu ile Vanua Levu adaları olan ülke toprakları dağlık ve volkanik bir yapıya sahiptir; en yüksek noktayı Viti Levu'daki Tomanivi dağı (1323 m.) teşkil eder. Hava şartları bakımından güneydoğu alizelerinden etkilenen tropik okyanus ikliminin özelliklerini taşır. Dağ yamaçları sık tropikal bitki örtüsüyle kaplıdır. Tarıma açık alanlarda mısır, tütün, yem gibi yerel tüketim ürünleriyle kakao, ananas, şeker kamışı, hindistan cevizi ve zencefil gibi ihraç ürünleri yetiştirilir. 1980'lerde 997.900 ton olduğu tahmin edilen altın rezervleri ekonomik zenginliklerin başında yer almaktadır.

Etnik bakımdan ülke nüfusu, yarı yarıya Melanezya-Polinezya kökenli yerlilerle daha sonra bu topraklara yerleşen Hintliler'den meydana gelmektedir. Ancak Fijililer de denilen yerlilerin son yıllarda başlattıkları

milliyetçilik hareketiyle hükümete hâkim olmaları birçok Hintli'nin başka ülkelere göç etmesine yol açmış ve bu oran yerliler lehine değişmiştir. Fijililer'in çoğu Metodist hıristiyandır. Hint kökenlilerin ise çoğunluğu Hindu olup geri kalanlar arasında Bahâî, Sih ve müslümanlar bulunur. Halkın büyük bir kısmı tarım ve balıkçılıkla uğraşır. Yaygın diller Fijice (Viti) ve Hintçe, resmî dil ise İngilizce'dir. Fiji'de ilk öğretim zorunlu değildir; ancak 1986 yılında okul çağındaki çocukların % 95'e yakını okullara kayıtlı idi. Ülkenin tek

üniversitesi başşehir Suva'daki University of the South Pacific'tir.

II. TARİH

Fiji adalarında yapılan arkeolojik araştırmalar, ilk yerleşimin milâttan önce 1500 yıllarında buraya gelen Melanezya - Polinezya kökenli yerliler tarafından gerçekleştirildiğini göstermektedir. Avrupalılar'ın bölgeyi tanımaları XVII. yüzyıla rastlar. İlk defa 1640'larda Hollandalı denizciler Vanua Levu ve Taveuni adalarını keşfetmişler, XVIII. yüzyılda da İngilizler diğer adalara çıkmışlardır; XIX. yüzyılın başlarında ise Amerikan ticaret gemilerinin gelmeye başladığı görülür. 1835 yılında ilk misyonerler adalara ulaştılar ve yoğun bir baskı rejimiyle sürdürdükleri faaliyetler neticesinde yerlilerin çoğuna Hıristiyanlığı kabul ettirdiler. En etkili yerli reisi Thakombau'nun hıristiyan olmasıyla misyonerler büyük güç kazandılar ve bir müddet sonra bu reisin Tui Viti (Fiji kralı) unvanını alması üzerine de dinlerini daha kolay yaydılar. 1874'te imzalanan bir antlaşma ile ülke İngiliz kolonisi oldu. 1881'de Rotuma adasının da dahil edildiği bu koloninin 1900'lerde Yeni Zelanda ile birleşmesine çalışıldıysa da plan gerçekleştirilemedi. 1970'te İngiliz koloni idaresinin sona ermesiyle bağımsızlığına kavuşan Fiji, İngiliz Milletler Topluluğu içinde müstakil bir devlet haline geldi. 1987 seçimleri sonucunda ilk defa Hintliler'in ağırlıklı olduğu bir hükümet kurulunca Fijililer protesto gösterilerine başladılar. Bunun üzerine ordu üst üste yaptığı iki darbeden sonra 29 Eylül 1987'de cumhuriyet ilân etti. Ancak Avustralya ile İngiltere yeni hükümeti tanımadılar ve Fiji İngiliz Milletler Topluluğu'ndan çıkarıldı. 1990'da kabul edilen yeni anayasa ile yerlilere parlamentoda daha çok sandalye ayrıldı.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

İslâmiyet’in Fiji adalarına girişi, 1879’dan itibaren İngiliz koloni yönetimince Hindistan’dan getirilen, aralarında müslümanların da bulunduğu sözleşmeli işçiler vasıtasıyla oldu. Plantasyonlarda çalıştırılan bu işçiler 1916 yılında sözleşmeleri bittiğinde çoğunlukla geri dönmeyip Fiji’ye yerleştiler; bunların 9172’si müslümandı. Müslümanların toplam nüfusa oranları 1921’de % 4.1 iken 1970’te % 7.9’a ulaştı; ancak 1976’da bunların 8000’e yakınının ülkeden ayrılmasıyla oran % 7.6’ya düştü. Müslümanların çoğunu kendi topraklarında şeker kamışı tarımı yapan çiftçiler teşkil eder; şehirlerde oturanlar ise ticaretle uğraşmaktadır. İslâm nüfusunun en yoğun olduğu yerleşim merkezi Viti Levu adasında bulunan, buradaki nüfusun % 44’ünü meydana getirdikleri Ba şehridir. Başşehir Suva’da ise nüfusun % 19’u müslümandır. Macuata ve Reva da müslümanların önemli sayıya ulaştıkları diğer şehirlerdir.

Ülkeye gelen ilk müslümanlar, hareketleri kısıtlanmış sözleşmeli işçi olmalarının verdiği zorluklar dolayısıyla başlangıçta herhangi bir cemiyet veya teşekkül kuramamışlardı; sadece her bölgede bir reisleri bulunuyordu. Müslümanlar ilk defa 1910 yılında Suva şehrinde örgütlendiler ve daha sonra bu faaliyetlerini Lautoka, Labasa, Ba ve Nausori şehirlerinde sürdürdüler; 1930’a doğru her şehirde mahallî teşkilâtlarını kurmuşlardı. Bu teşkilâtların yaptığı ilk iş bölgelerinde birer cami inşa etmek oldu; ilk camiler Vitogo, Nausori ve Tavua’daki mimarisi basit ahşap yapılardır. İlk örgütlenmenin başlamasından birkaç yıl sonra Anjuman-e Hidayet Islam (1915), Anjuman-e Islahat Islam (1916) ve Anjuman-e Islam (1919) adlı kuruluşlar bölgesel cemiyetleri ülke çapında birleştirmek amacıyla ortaya çıktılarsa da faaliyetleri yine bölgesel kaldı ve bu konuda bir mesafe alınamadı. Birliği sağlayacak teşebbüs 1926 yılında gerçekleştirilebildi ve Fiji Müslim League adıyla Suva’da yeni bir teşkilât kuruldu. Mirza Salim Han’ın başkanlığını yaptığı bu teşkilât kısa zamanda faaliyetini arttırarak ülke çapında, özellikle siyasî alanda müslümanları temsil eden bir yapıya kavuşturuldu. 1957’de yapılan yeni bir düzenleme ile de bölgesel kuruluşların tamamı birer şube haline getirildi. Fiji Muslim League’ın The Muslim Voice adlı bir de yayın organı bulunmaktadır.

Fiji’de müslümanların dinî eğitim faaliyetlerini iki döneme ayırmak mümkündür. 1920’den önceye rastlayan ilk dönemde eğitim namaz, diğer

ibadetler ve bazı İslâmî âdetlerin öğretilmesiyle sınırlı kaldı. İkinci dönemin 1948'e kadar devam eden ilk safhasında, 1920'den sonra kurulan medrese ve camilerde daha geniş kapsamlı bir eğitimin verilmesine çalışıldı. Medresede öğrenim süresi genel olarak üç veya dört yılı buluyor ve Urduca okutulan derslerin yanı sıra Kur'an'ın okunmasına da yer veriliyordu. 1940'larda hükümetin açtığı ve daha çok hıristiyan çocuklarının gittiği okullara müslümanlar ilgi göstermediler; bu da onları modern eğitimde arka planda bıraktı. Ancak bu problem 1948'de Fiji Müslim League'in Lautoka'da önce bir ilkokul, daha sonra bir ortaokul açmasıyla halledildi. 1957'de Lautoka'da Müslim High School, bir yıl sonra da Nadi'de aynı tipte başka bir okul açıldı. 1986'da Fiji Müslim League'e bağlı on dokuz şubenin kontrolünde yirmi altı cami, on altı ilkokul ve altı ortaokul faaliyet göstermekteydi.

1970'te Fiji'nin bağımsızlığına kavuşmasından sonra müslümanlar dinî hayatlarını daha rahat yaşamaya başladılar; sosyal hayatta da fazla sıkıntıları olmadı. Önceleri politik alanda ayrı temsil hakkı istedilerse de sonradan yerleşen yabancılar statüsünde Hindular gibi National Federation Party ile sıkı bir ilişki içerisine girerek bu partinin şemsiyesi altında bir milletvekillerini parlamentoya sokmayı başardılar. Halen Fiji'de müslümanlar azınlık haklarından faydalanarak dinî kimliklerini korumaya çalışmaktadırlar.

BİBLİYOGRAFYA

D. Murray, "Fiji", World Minorities in the Eighties, Surrey 1979, III, 41-47; Ahmad Ali, Plantation to Politics, Studies on Fiji Indians, Suva 1980; a.mlf.. "Muslims in Fiji: A Brief Survey", JIMMA, II-III/2 (1980-81), s. 174-182; a.mlf., "Economic Problems of Müslim Minorities: A Case of Fiji Muslims", a.e., IV/1 - 2 (1982), s. 82-95; M. Ali Kettani, Muslim Minorities in the World Today, London 1986, s. 224-229; The Far East and Avustralasia 1993, London 1993, s. 657-660; F. L. Nunn, "İslam in Fiji", MW, V (1915), s. 156-158; a.mlf., "Islam in Fiji", a.e., IX (1919), s. 265-267; Saîd el-A'zamî, "ed-Daʿvetü'l-İslâmiyye fî Fîcî", el-Baʿs̱ü'l-İslâmî,

XXVIII/10, Leknev 1984, s. 3-8; “Fiji”, EBr., VII, 295-298; “Fijians”, The Illustrated Encyclopedia of Mankind, London 1978, V, 618-621.

Rıza Kurtuluş

FİKİR

الفكر

Eşyanın bilgisine ulaşmak için aklın maksatlı ve düzenli olarak gösterdiği faaliyetler için kullanılan bir terim.

(bk. DÜŞÜNME).

FİKİR HAREKETLERİ

Cumhuriyet döneminde İstanbul'da yayımlanan fikrî ve edebî muhtevalı haftalık dergi.

II. Meşrutiyet devrinin ünlü gazetecisi Hüseyin Cahit Yalçın'ın Cumhuriyet'in 10. yıldönümünde çıkarmaya başladığı Fikir Hareketleri Cumhuriyet döneminin en önemli fikir dergilerinden biridir. 29 Teşrînievvel 1933-12 Teşrînievvel 1940 tarihleri arasında toplam olarak 364 sayı yayımlanmıştır. Aynı yıllarda Yeni Adam, Varlık ve Yedigün'ün yanı sıra Ülkü, Kadro, Çığır, Ağaç, Yücel, Ayda Bir ve Fikirler gibi edebiyat ve fikir dergileri de bulunmakla beraber bunlar arasında Fikir Hareketleri'nin bilhassa Hüseyin Cahit'in kişiliği ve savunduğu fikirler dolayısıyla devrin şartlarına ters düşen bir özelliği bulunmaktadır.

II. Meşrutiyet'ten beri İttihat ve Terakkî'nin basındaki en güçlü temsilcisi olan ve muhaliflerle şiddetli kalem kavgalarına girişen Hüseyin Cahit, Cumhuriyet'ten sonra inkılâpları gerçekleştiren kadronun dışında kalmış, üstelik Lozan barış görüşmeleri, Cumhuriyet'in ilânı ve hilâfetin kaldırılması gibi önemli konularda Mustafa Kemal'e ve etrafındaki kadroya yönelttiği tenkitler dolayısıyla yeni idarenin gözünde istenmeyen adam durumuna düşmüştü. Bu arada üç defa İstiklâl Mahkemesine sevkedilen yazar, biraz da geçim sıkıntısını hafifletmek amacıyla Fikir Hareketleri'ni neşretmeye başladı. Ahmet Cevat Emre, Osman Nuri Ergin, İbrahim Zeki Öget, Samet Ağaoğlu, Cemil Bilsel, F. Hulûsi Demirelli, Server İskit ve Pertev Naili Boratav gibi birkaç yazarın birer yazısı dışında baştan sona Hüseyin Cahit'in tercüme ve telif yazılarıyla çıkan dergi, aslında onun Malta'ya sürüldüğü 1919'da başlayıp 1923'ten itibaren "Oğlumun Kütüphanesi" genel başlığı altında yayımladığı tercüme eserler serisinin bir devamı sayılabilir. Gerçekten de Fikir Hareketleri daha çok bir tercüme dergisi karakterindedir. Dergiye aldığı yazılardaki seçme prensibini yazar şöyle açıklar: "Millî hâkimiyet felsefesi ve rejimi aleyhinde sağdan soldan yapılan hücumların mahiyetini tahlil ve teşvik etmek ve icap eden mâlumatı vermek..." ("Okuyucularıma", Fikir Hareketleri, nr. 364, 12 Teşrînievvel 1940). Başka bir deyişle yazar bu dergide, yaşadığı yıllarda yayılma istidadı

gösteren sosyalizm, komünizm, faşizm ve nazizm gibi totaliter siyasî akım veya sistemlerle mücadele etmek, gençliği bu yoldaki fikirlere karşı uyararak demokrasi fikri etrafında toplamak gayesini gütmüştür. Tercüme yazılardaki fikrî muhtevayı ise şu dört kelime etrafında toplamak mümkündür: Liberalizm, hürriyetçi parlamentarizm, tekâmülcülük ve ferdiyetçilik. Öte yandan bu fikirlere samimiyetle inanan Hüseyin Cahit'in, daha önce 1923-1925 arasında Tanin'de yeni idareye karşı yaptığı muhalefeti söz konusu tercümeler vasıtasıyla başka bir şekilde sürdürdüğü de söylenebilir.

Dergide yer alan yazıların büyük bir kısmı Francis Delaisi, Richard Lewinson, Albert Einstein, Francesco Nitti, Fortunat Strowski, Antoine Zihchka, A. van Gennep, Henri de Zoghep, Charles Turgeon, Alain, Felicien Challaye, Joseph-Berthelemy, Andre Gide, G. Mosca, Levy Bruhl, Louis Weber, Montgomery Belgion, Henri de Man, E. Robert Curtius gibi Avrupa'nın tanınmış ilim, fikir ve sanat adamlarının makale ve kitaplarından yapılmış tercümelerdir. Felsefe, psikoloji, sosyoloji, siyaset bilimi ve estetiğe dair bu parça parça tercümelerin yanı sıra aynı konulara dair tefrikalar da epeyce bir yer tutmaktadır. Bunlardan önemli olanlar şöyle sıralanabilir: J. J. Rousseau, "Sosyal Mukavele yahut Siyasî Hukuk Prensipleri" (nr. 111-147, 1935-1936); W. Durant, "Filozoflar, Hayat ve Mezhepleri" (nr. 148-295, 1936); B. Russel, "Radikal Filozoflar" (nr. 296-309, 1939); H. Beraud, "Roma'da Neler Gördüm? Faşizm Hakkında Müşâhedeler (nr. 32-52, 1934); T. Tchernavina, "Guépéou'dan Kaçanlar: Bolşevik Rusya'da Hayat" (nr. 53-110, 1934-1935); A. Smith, "Ben Bir Sovyet Amelesiydim: Rusya'da Bugünkü Hayatın İçyüzü" (nr. 225-289, 1938-1939); A. Barmine, "Yirmi Sene URSS Hizmetinde: Bir Sovyet Diplomatının Hâtıraları" (nr. 290-364, 1939-1940).

Hüseyin Cahit'in Fikir Hareketleri'nde tercümelerden daha az yer kaplayan telif yazıları ise dinî, edebî yazılar ve polemikler olmak üzere üç grupta toplanabilir. Bunların ilk bölümünde yazar, Kur'ân-ı Kerîm'i ve Kur'an tefsirlerini serbest bir şekilde yorumlayarak bizde din telakkisi ve Hz. Muhammed'in şahsiyeti konularında yapılan yanlışlıklar, din adamlarının toplumdaki menfi tesirleri, taassup, hurafeler ve müsamaha gibi konular üzerinde durmuştur. Yazar İslâmiyet'i, aynı yıllarda çeşitli muhafazakâr kalemlerin ele alıp savunduğu gibi bütünüyle hayatı ve toplumu

şekillendiren aslî bir unsur olarak değil, daha çok Batı'da Hıristiyanlığın varlığı gibi ruhanî yanı ağır basan, Türk toplumunun geleneksel kurumlarından biri olarak değerlendirmiştir. Edebî yazılar ise kendi hâtıralarıyla ("Edebî Hâtıralar", nr. 27-52, 1934; "Meşrutiyet Hâtıraları", nr. 71-224, 1935-1938) çağdaş edebî eserler hakkında yazdığı tanıtma veya tenkitlerdir. Bu yazılar, onun 1899'dan itibaren her hafta "Hayât-ı Matbûât" genel başlığıyla Sabah gazetesinde yazdığı edebî sohbetlerin daha ölçülü bir devamı sayılabilir. Hüseyin Cahit bu yazılarında Necip Fazıl Kısakürek, Sabri Esat Siyavuşgil, Reşat Enis (Aygen), Ömer Bedrettin Uşaklı, Cahit Sıtkı Tarancı, Halit Fahri Ozansoy, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Peyami Safa ve Falih Rıfkı Atay gibi şair ve romancıların yeni çıkan eserlerini tanıtmıştır.

Hüseyin Cahit, aleyhindeki şartlara rağmen kavgacı kişiliği dolayısıyla bu dergide birçok yazarla polemiğe girmekten de kendini alamamıştır. Özellikle Kadro dergisinde kendisini Avrupa hayranlığı ve hedefsizlikle suçlayan Şevket Süreyya Aydemir'le tartışan Hüseyin Cahit'in cevaplarında Kadro'yu Türk inkılâbını Marksist bir temele dayandırmaya çalışmakla itham etmesi dikkati çeker. Hüseyin Cahit'in bundan başka dinî-fikrî konularda Ömer Rıza Doğrul, Nihal Atsız, Necati Kemal; edebî konularda ise Nurullah Ataç ve Burhan Belge gibi yazarlarla giriştiği polemikler de dergide yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ö. Faruk Huyugüzel, Hüseyin Cahit Yalçının Hayatı ve Edebî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma, İzmir 1984, s. 41; Şevket Süreyya, "Biz Avrupa'nın Hayranı Değil, Mirasçısıyız", Kadro, sy. 29, İstanbul 1934, s. 43-46; Hüseyin Cahit [Yalçın], "Avrupa'nın Mirasçıları", Fikir Hareketleri, sy. 35, İstanbul 1934, s. 138-140; Necip Fazıl Kısakürek, "Memleket Mecmualarının Geçit Resmi", Ağaç, sy. 9, İstanbul 1936, s. 15; Ziya Bakırcıoğlu, "Fikir Hareketleri", TDEA, III, 232-233.

Ö. Faruk Huyugüzel

FİL

الفيل

Aslı Akkadca pîru olan (šinni piri “fildişi”) kelime Arapça’da “p” sesi olmadığı için fîl biçimini almıştır (çoğulu fiyele / füyûl; Süryânîce ve Habeşçe’de pîl; Persçe’ye [eski Farsça] pîl şeklinde geçmiştir) ; feyyâl de “fil sürücüsü” demektir. Fil kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’in aynı adı taşıyan 105. sûresinde bir defa geçer.

Karada yaşayan hayvanların en irisi olan fil, “Asya (veya Hint) fili” (Elaphas maximus) ve “Afrika fili” (Loxodonta africana) adlarıyla ikiye ayrılır. Afrika fili Asya filinden daha iri ve ortalama 7.5 ton ağırlığında, 3-4 m. yüksekliğindedir; Asya fili ise 5 ton ağırlığında, 2.5-3 m. yüksekliğindedir. Yetmiş seksen yıl kadar yaşayabilen filler gövdelerinin iriliğine rağmen oldukça hızlı ve hareketli hayvanlardır. Kısa ve kalın bir boyunla vücuda bağlanan başın burun kısmı kıkırdak, adele ve sinirden meydana gelen bir hortuma dönüşmüştür; fil bununla ağzına yiyecek ve su götürebildiği gibi kendini korur, bir ağacı dahi kolayca yerinden söker ve yerden toplu iğne kalınlığında bir cismi alabilir. Ağzının iki tarafındaki, ağırlıkları 35-40 kilogramı bulan uzun ve uçları yukarıya yönelik iki üst kesici dişini ise yine silâh olarak kullanır. İri vücuduna göre gözleri küçük, sesi nisbeten ince ve tizdir; borazan sesini andırır. Filin sadece omuz ve kalçalarında mafsal vardır. Bu sebeple ya ayakta veya bir yere dayanarak uyuyabilir; yan tarafına düşerse kendi başına doğrulamaz ve ancak hemcinslerinin yardımıyla ayağa kalkabilir. Filler erkeklerden ve dişilerden oluşan ayrı sürüler halinde dolaşırlar. Dişi filin gebelik süresi iki yıla yakındır ve yedi yılda bir doğurur; yaklaşık 100 kg. ağırlığında ve 1 m. yüksekliğinde olan yavrunun yere sert şekilde düşmemesi için doğum bir su kenarında yapılır. Filin tabii düşmanı yoktur; yalnız kulağının içine girip çok rahatsızlık verdiği için küçük orman faresinden korkar.

Tarihî kayıtlara göre filler genellikle tuzak kurularak yakalanırdı. Bunun en yaygın şekli, ancak bir filin sığabileceği üç tarafı dik bir çukur açıp üzerine sevdiği meyve ve yeşilliklerin serpiştirildiği meyilli bir yolla hayvanın

buraya girmesini sağlamaktı. Çukura giren fil oradan geri dönemez ve kımıldayamazdı. Daha sonra parlak kırmızı, mavi ve sarı renkli elbiseler giymiş avcılar gelerek uzun sopalarla hayvanı döverler, ardından beyaz elbiseli biri gelip onları kovalayarak file yiyecek, içecek verir ve yanına oturup onu kendisine ısındırmaya çalışırdı. Bu muamele beyazlı adamın file dokunmasına, hatta sırtına binmesine kadar devam eder, bu aşamadan sonra çukurun önündeki toprak kazılarak hayvan dışarı çıkarılırdı. Filin ehlileştirilmesi işi hemen sadece Hindistan'da gerçekleştirilmiştir. Asya fili zeki, sabırlı, uslu ve sahibine sadık, fakat tehlikeli boyutlarda da kincidir; Afrika fili ise tamamen vahşi tabiatlı olup bugün dahi ehlileştirilememektedir.

Eskiçağ ve Ortaçağ boyunca filden özellikle savaşlarda faydalanılmıştır. Hint destanlarında anlatıldığına göre bütün Hint hükümdarları pek çok savaş fili besliyorlardı. Bugünkü tankların görevini yapan bu hayvanlar ordunun en ön safında gider, hemen arkasından da piyadeler ilerlerdi. Bazan fillerin, hortumuna takılan bir kılıçla önüne çıkan atlı ve develi muharipleri ikiye biçtiği de rivayet edilir. Sırtında taşıdığı yüksek kenarlı mahfede bulunan savaşçılar ise düşmana ok yağdırırlardı. Ancak tarihte, Büyük İskender'in III. Daryüs'ün karşısında yaptığı gibi, üstü otlarla örtülmüş siperlere gizlenen askerlerin düşman ordusu iyice yaklaştığı sırada aniden ürkütücü sesler çıkarmaları üzerine fillerin korkup geri dönerek kendi askerlerini ezdikleri de görülmüştür. Hintliler ve onlardan öğrenen Persler'den sonra Selevkoslar, Partlar ve Sâsânîler de savaşlarda fil kullandılar. Meselâ Araplar'la Sâsânîler arasında cereyan eden Kādisiye Savaşı'nda (635) İran ordusunda otuz kadar filin bulunduğu, fakat ilk andaki korkularını atlatan müslümanların mahfe kolanlarını kesip üzerindekileri düşürdükten sonra gözlerini hançerleyerek filleri etkisiz hale getirdikleri bilinmektedir (Taberî, III, 539 vd.). Kartacalı Anibal de (ö. m.ö. 183) Avrupa tarihinde ilk ve son defa görülen savaş fili kullanmış kumandandır.

Savaşlarda fillerden en çok faydalanan İslâm devleti Gazneliler olmuştur.

Özellikle Sultan Mahmud on yedi Hint seferinin her birinde yüzlerce fil ganimet almış ve rivayete göre Gazne yakınındaki Şâhbâr düzlüğünde yaptırdığı büyük geçit resmine tam teçhizatlı 1300 fil katılmıştır (Gerdîzî, s.

63). Aynı şekilde Büyük Selçuklular da fillerden faydalanmışlar, meselâ Sultan Sencer 1119'da yeğeni Mahmud'la Sâve'de yaptığı savaşa kırk kadar fil götürmüştür. Gurlular Hârizmşahlar'a karşı fil kullanmışlar, Hârizmşah Alâeddin Muhammed ele geçirdiği Gurlu fillerinden Moğollar'a karşı Semerkant'ı savunurken (1220) ve Karahıtaylar da Hârizmşahlar'dan aldıkları fillerden Balasagun'a yaptıkları saldırıda faydalanmışlardır. Cengiz Han ise Moğol süvarilerinin çevikliği yanında hantal kalan ganimet fillere yiyecek verilmesini yasaklamış ve hepsini bozkıra sürdürmüştür. Öte yandan Timur Yıldırım Bayezid'le yaptığı Ankara Savaşı'nda (1402) otuzdan fazla fil kullanmıştır.

Fil Hindistan'da binek ve yük hayvanı niteliğiyle bugün de olduğu gibi daha çok aşılması güç dağ ve ormanlarda kullanılırdı. Ancak bazı Hint mihrâceleri ve İslâm hükümdarları tarafından törenler ve gezintiler için tercih edildiği de vâkidir. Meselâ Hârûnürreşîd merasimler sırasında file binerdi; Mu'tasım-Billâh zamanında Bâbek de cellâda teslim edilmeden önce bir fil üzerinde Sâmerrâ'da gezdirilerek halka teşhir edilmiştir (Taberî, IX, 53). İbn Battûta ise idam cezası infazı için yetiştirilmiş fillerden bahsetmektedir. Osmanlı sarayı ahırlarında da çoğu İran şahlarının hediyesi olan filler bulunuyor (Selânikî, II, 640) ve bunlarla Istabl-ı Âmire'nin "fil bakan" denilen görevlileri ilgileniyordu.

Filin dişleri süs eşyası (bk. FİLDİŞİ), kalın derisi de kalkan yapımında kullanılıyordu. İbnü'l-Baytâr, fil vücudunun bazı kısımlarından tabâbette faydalanıldığını bildirmektedir. Doğu edebiyatında önemli bir yere sahip bulunan Hint kökenli masal kitabı Kelîle ve Dimne'nin çeşitli yerlerinde cüssesi ve şekli bakımından konu edilen fil İslâm tasvirî sanatlarında da sevilen bir figür olarak benimsenmiştir. Fil tasvirlerine daha çok halılarla çömlek ve tabaklar üzerinde yer verilmiştir; madenî eşyalarda da kabartmalarına rastlanır. Ayrıca Firdevsî'nin Şâhnâme'si, Kazvînî'nin ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt'ı ve Mevlânâ'nın Mes̱nevî'si başta olmak üzere içinde filden bahsedilen birçok eserin minyatürlü nüshalarında çeşitli fil resimleri görülür. Fâtih Sultan Mehmed dönemi albümlerinde ve çağdaşı Timurlu minyatürlerinde de fil başları göze çarpmaktadır; bir minyatürde Fâtih'in zevcesi Sitti Hatun fil üzerinde tasvir edilmiştir. Osmanlı sultan düğünlerinde taşınan nahil*ler arasında birçok hayvanın yanında şekerden yapılmış filler bulunmaktadır (Selânikî, II, 778). Bâbürlü minyatürlerinde

ise fil en sevilen figürlerin başında gelir.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, VII, 86, 89-95, 99-103, 112, 170 vd.; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 539 vd.; IX, 53; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Mirza M. Kazvînî), Tahran 1315 hş., s. 43-72; İbnü'l-Battûta, Camiʿ fi't-ṭıb (nşr. L. Leclerc), Paris 1877-83, III, 51; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen 1848, I, 400; Dimaşkî, Huḥbetü'd-dehr fi ʿacâʾibi'l-ber ve'l-baḥr (nşr. A. F. Mehren), Leipzig 1923, s. 156; İbn Battûta, Voyages, III, 330, 354; IV, 45; Demîrî, Ḥayâtü'l-ḥayevân, II, 178-193; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 640, 778; E. Kühnel, Islamische Kleinkunst, Berlin 1925, s. 194; G. Wiet, L'Exposition d'art persan, Kahire 1935, Iv. 28; A. U. Pope, A Survey of Persian Art, Oxford 1938, III, 2002-2003, Iv. 186, 604, 663, 671, 692a-b, 758b; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 496; B. Spuler, Iran in frühislamischer Zeit, Wiesbaden 1952, s. 492 vd.; R. Mauny, Tableau géographiçue de l'ouest africain au moyen âge, Dakar 1961, s. 264-265; C. E. Bosworth, The Ghaznauids, Their Empire in Afghanistān and Eastern Iran, 994-1040, Edinburg 1963, III, 115-118; a.mlf., "Fīl", EI² (Fr.), II, 914-915; B. Gray - D. Barrett, The Painting of India, Lozan 1963, IV, 91, 92; v. Soden, AHW, II, 867; Cengiz Orhonlu, Habeş Eyaleti, İstanbul 1974, s. 98, 138; "Fil", DMF, II, 1971-1972; J. Ruska, "Fil", İA, IV, 634-635; a.mlf. - [Ch. Pellat], "Fīl", EI² (Fr.), II, 913-914; G. M. Meredith-Owens. "Fīl", a.e., II, 915-916; R. H. Manville, "Elephant", EBr., VIII, 273-275.

Tahsin Yazıcı

FIKIH.

Fil etinden, derisinden ve dişlerinden faydalanılması açısından fıkha konu olmuş ve fakihler bu hususta çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre filin etinin yenmesi haramdır. Bu görüşte olan fakihler Hz. Peygamber'in, azı dişi olan yırtıcı hayvanların etinin

yenilmesini yasaklayan hadisinden (Müslim, “Ṣayd”, 12; İbn Mâce, “Ṣayd”, 13) hareket etmiş olmakla birlikte Hanefî ve Şâfiî fakihleri filin yırtıcı hayvan olma özelliğini, Hanbelîler ise azı dişinin bulunması özelliğini söz konusu hükmün gerekçesi saymışlardır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel filin müslümanların yiyeceklerinden olmadığını ifade etmiş, bazı Hanbelî fakihleri de onu pis şeylerin haram kılındığını bildiren âyetin (el-A’râf 7/157) kapsamında görmüştür. Mâlikî mezhebinde ise ölü hayvan eti, akıtılmış kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesilen hayvanın dışındaki yiyecek gruplarının kural olarak haram kılınmadığını bildiren âyetin (el-En’âm 6/145) ifade tarzından ve işaretinden hareketle yırtıcı hayvanların, bu arada filin etinin yenmesinin esasen haram olmadığı, anılan hadisteki yasağın kerâhete hamledilebileceği ve bundan dolayı fil etinin yenmesinin mekruh olduğu görüşü hâkimdir. Bununla birlikte Mâlikîler’de ikinci bir görüş de yırtıcı hayvanların etinin ve bu arada fil etinin de haram olduğu yönündedir.

Bu konuda, Şa‘bî ve Eşheb el-Kaysî gibi yaşadıkları dönemin önde gelen fakihleri tarafından farklı bir görüş daha

ileri sürülmüştür. Buna göre fil eti yemenin câiz görülmeyişinin asıl sebebi usulüne uygun olarak kesilmesinin mümkün olmamasıdır. Şu halde kesilebildiği takdirde etinin yenilmesi câizdir. Zâhirî mezhebinin görüşü de bu yöndedir.

Filin derisinden yararlanmaya gelince, bunun hükmü filin canlı iken kesilmesiyle ölü bulunması durumlarına, derinin tabaklanıp tabaklanmamasına, hatta derinin kullanım amacına göre değiştiği gibi fakihlere ve fıkıh mezheplerine göre de değişiklik arzetmektedir. Meselâ aralarında Hanefîler’in de bulunduğu bir grup fakihe göre filin derisi, canlı iken kesilmesi halinde tabaklanmadan, ölü bulunması halinde tabaklanarak kullanılabilir. Şâfiîler’e göre her iki halde de derinin tabaklanması gerekirken Mâlikî ve Hanbelî fakihlerine göre ölü filin derisi tabaklandığında da tam temizlenmiş sayılmayıp sınırlı bir kullanım alanı vardır. Fildişi de Hanefî mezhebine göre dinen temiz ve kullanılması helâldir. Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî mezheplerine göre ise temiz sayılmaz. Ancak İmam Mâlik filin boğazlanması halinde dişinin temiz olacağını kaydeder. Tâbiîn ulemâsından Atâ b. Ebû Rebâh, Tâvûs ve Hasan-ı Basrî

gibi âlimler fildişinin kullanılmasını mekruh görürken Muhammed b. Şîrîn, İbn Cüreyc ve başkaları câiz kabul etmişlerdir (ayrıca bk. DERİ; FİLDİŞİ; HAYVAN).

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, “Eḍâḥî”, 18-19; Buhârî, “Ẕebâʾiḥ ve’ṣ-ṣayd”, 27, 29; Müslim, “Ṣayd”, 12-15; İbn Mâce, “Ṣayd”, 13; Ebû Dâvûd, “Eṭʿime”, 25-26, “Libâs”, 40; Tirmizî, “Ṣayd”, 11, “Libâs”, 31-32; Şafiî, el-Üm, II, 208; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VII, 403; Kâsânî, Bedaʾiʿ, I, 63, 85; V, 39; İbn Kudâme, el-Muġnî, I, 60; XI, 67; Kurtubî, el-Câmiʿ VII, 121; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, III, 39-40; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadir, I, 64, 67; Celâleddin el-Mahallî, Şerḥu Minhâci’ṭ-ṭâlîbîn, Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr), IV, 259; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, IV, 300; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, VI, 190; Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, III, 30-31; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), V, 194; Zühaylî, el-Fıkhü’l-İslâmî, I, 156; Mv.Fİ, XIV, 287-293; Mu.F, V, 133-134.

Salim Öğüt

FÎL SÛRESİ

سورة الفيل

Kur'ân-ı Kerîm'in yüz beşinci sûresi.

Mekke devrinde nazil olmuştur; beş âyettir. Fâsıla*sı (ل) harfidir. Adını 1. âyette geçen "fil" kelimesinden alır. Konusu, Hz. Peygamber'in doğduğu yıl veya ondan biraz önce vuku bulan ve tarihte Fil Vak'ası adıyla anılan Kabe'ye saldırı olayıdır.

Fîl sûresinde Allah'ın "fil ashabına, yani Ebrehe el-Eşrem'e ve askerlerine ne yaptığı, onları nasıl helâk ettiği vurgulu bir ifadeyle belirtildikten ve böylece bu olaydan ibret almak gerektiğine dikkat çekildikten sonra tuzaklarının nasıl boşa çıkarıldığı ve onların, Allah'ın gönderdiği sürü sürü kuşların attığı taşlarla nasıl ezilmiş saman çöpleri veya böceklerin yediği yapraklar gibi ansızın yere serilip perişan edildikleri bildirilmektedir. Sûrenin üslûbundan Araplar'ın bu olay hakkında bilgileri olduğu anlaşılmaktadır; muhtemelen olayı görenlerin bir kısmı da hâlâ hayattaydı (bk. FİL VAK'ASI). Nitekim Hz. Peygamber'i yalanlamaktan büyük zevk duyan müşrikler bu sûre inince böyle bir tepki göstermemişlerdir. Bu hususlar, Kur'an'ın asıl maksadının Fil Vak'ası hakkında bilgi vermek olmadığını, Mekke müşriklerine bildikleri bir olayın acı sonucunu hatırlatarak İslâm'ın sesini boğmaya çalışmayı, Kur'an'a ve Resûl-i Ekrem'e karşı düşmanca tavırlar sergilemeyi sürdürmeleri halinde kendilerinin de böyle bir cezaya çarptırılabileceklerini ihtar etmek olduğunu ortaya koymaktadır.

Fahreddin er-Râzî'ye göre sûrede Ebrehe ordusuna "fil erbabı" veya "fil mâlikleri" denilmeyip "ashâbü'l-fîl" (fil arkadaşları) denilmesi, Kâbe'yi yıkmaya kalkışanların filden daha akıllı olmadıklarına, hatta ondan daha aşağı ve ahmak olduklarına işaret eder; çünkü onlar bu kutsal mekânı yıkmak isterken fil o yöne gitmemekte direnmiştir (Mefâtîḥu'l-ġayb, XXXII, 98). Aynı müfessir, sûrede Ebrehe ve askerlerinin besledikleri kötü emellerin "keyd" (tuzak) kelimesiyle ifade edilmesine dayanarak onların

sadece Kâbe’yi yıkmak amacını taşımadıklarını, çünkü önceden açıkladıkları için bunun tuzak olmaktan çıktığını, kelimenin genel anlamda Araplar’a karşı besledikleri kıskançlığı dile getirdiğini belirtir (a.g.e., XXXII, 99).

Tefsir kitaplarında sûrenin tamamı ve bazı kelimeleriyle ilgili değişik görüş ve açıklamalara rastlanmaktadır. Genellikle “bölük bölük, küme küme, farklı yönlerden gelip toplanan kuşlar” şeklinde anlam verilen ebâbîl kelimesini Ahfeş ve Ferrâ gibi müfessirler tekili bulunmayan çoğul kelime olarak düşünürken bazı müfessirler bunun değişik tekillerinden söz etmişlerdir (Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, III, 292; Taberî, XXX, 296; Fahreddin er-Râzî, XXXII, 100). Çeşitli rivayetlerde, kırlangıca benzetilen bu acayip kuşların sürüler halinde deniz tarafından gelip toplandıkları ve yalnız Fil Vak’ası’nda görüldükleri belirtilir. Bu kuşların hortumlu ve pençeli, siyah, beyaz veya yeşil olduklarına dair muhtelif rivayetler vardır. Fahreddin er-Râzî bu rivayet farklılığını, kuşların değişik renklerine ve olayı görenlerin kendi gördükleri renkleri aktarmaları ihtimaline bağlar. Rivayetlere göre her kuş birini ağzıyla, ikisini de pençeleriyle taşıdığı, sûrede siccîlden olduğu belirtilen ve müfessirlerce mercimekle nohut arası büyüklükte gösterilen taşlarla yüklüydü. Siccîl kelimesinin etimolojisi ve anlamı da tartışmalıdır. İbn Abbas’a dayandırılan bir açıklamaya göre kelimenin aslı Farsça seng ü kîldir (taş ve kil) ve sûrede tuğla gibi taşlaşmış çamuru ifade eder (bk. SİCCÎL).

Sûrede, ebâbîl kuşlarının yağdırdığı bu cisimlerin tesiriyle saldırganların helâk

edildiği bildirilmekle beraber bu taşların ve onları atan kuşların özellikleri hakkında bilgi verilmemiştir. Klasik tefsirlerde olay bütün unsurlarıyla bir mûcize olarak değerlendirilir. Bazı müfessirlerin İkrime’ye atfettikleri bir rivayette taşın vurduğu yerden çiçek çıktığı belirtilir (İbn Hişâm, I, 54; Taberî, XXX, 298-299, 303). Yine aynı kaynaklar, “Arap topraklarında çiçek ve kızamık hastalıkları ilk defa o yıl görüldü” şeklinde bir rivayet kaydeder. Muhammed Abduh, Ferîd Vecdî, Cevâd Ali gibi bazı çağdaş âlimler bu rivayetlere dayanarak olayı bir bulaşıcı hastalık salgını şeklinde yorumlamaya çalışmışlardır. Abduh’a göre kuşlardan maksat muhtemelen sinek, sivrisinek gibi mikrop taşıyıcı canlılar, attıkları taşlardan maksat da

ayaklarına takılan mikroplu kurumuş çamurlardır; böylece Ebrehe'nin askerleri çiçek salgınına mâruz kaldıkları için bedenleri delik deşik olmuştur (Tefsîru cüzʾi ʿAmme, s. 157-158). Ancak dönemin güçlü felsefî akımlarından pozitivizmin etkisi altında ortaya konulduğu anlaşılan bu yoruma çağdaş müfessirlerin çoğu katılmadığı gibi ona karşı ciddi tenkitlerde de bulunmuşlardır (meselâ bk. Elmalılı, VIII, 6123-6144; Seyyid Kutub, VI, 3976-3979).

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Meʿâni'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Ali en-Neccâr), Beyrut 1980, III, 291-292; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 43-62; Taberî, Camiʿu'1-beyân, XXX, 296-304; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXXII, 96-102; Kurtubî, el-Câmiʿ, XX, 187-200; Muhammed Abduh, Tefsîru cüzʾi ʿAmme, Kahire 1904, s. 157-158; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 6097-6146; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, III, 507-521; Ferîd Vecdî, DM, I, 33-34; Seyyid Kutub, Fî Ẓılâli'l-Ḳur'ân, Kahire 1405/1985, VI, 3976-3979; Muhammed Hamîdullah, Le Saint Coran, Paris 1989, s. 601; Süleyman Ateş, Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1991, XI, 95-100.

Mustafa Çağrıcı

FİL VAKʿASI

Kâbe’yi yıkmak amacıyla Mekke üzerine yürüyen Habeş ordusunun Allah tarafından gönderilen kuşlar vasıtasıyla imha edilmesi olayı.

Bu olay hakkında nâzil olan Kur’ân-ı Kerîm’in 105. sûresinde ordu mensuplarından “ashâbü’l-fîl” şeklinde bahsedilmesi askerin önünde bir fil bulunduğunu göstermekte ve bundan dolayı söz konusu sûreye “Fîl sûresi” adının verilmesi gibi olaya da “Fil Vak’ası” denilmektedir. Kaynaklarda bu olayın sebepleri, tarihi ve sonucu hakkında değişik rivayetler bulunmaktadır. 537 yılında idareyi ele geçiren ve mutaassıp bir hıristiyan olan Habeş Krallığı’nın müstakil Yemen valisi Ebrehe el-Esrem Hıristiyanlığı yaymak için bölgede yoğun çalışmalara başladı. Araplar’ın Kâbe’yi ziyaret için Mekke’ye gittiklerini görünce bu binanın hangi malzemeden yapıldığını ve örtüsünü sordu; taştan olduğunu ve örtüsünün farklı yerlerden geldiğini öğrenince de, “Mesih’e yemin ederim ki ondan daha hayırlısını yaptıracağım” diyerek (İbn Sa’d, I, 90) San’a’da, İslâm kaynaklarında Kulleys / Kalîs şeklinde geçen (Grekçe ekklessia, Türkçe’de kilise) büyük bir katedral inşa ettirdi ve tezyinatı için Bizans’tan mermer ve mozaik ustaları getirtti. Şarkiyatçı Rudolf Strothmann, şehrin ortasında yer alan ve halk arasında “Küçük Kâbe” adıyla anılan çifte minareli San’a Ulucamii’nin bu katedralin camiye çevrilmiş şekli olduğunu düşünmektedir (İA, X, 179). Bizans imparatoru ustaları yollarken dinî hayatı düzene sokması amacıyla İskenderiye’deki İtalyan asıllı papaz Gregentius’u da göndermiş ve Ebrehe bu papazın hazırladığı yirmi üç maddeden oluşan bir kanunu yürürlüğe koymuştur (Hamîdullah, I, 287).

İnşaatın tamamlanmasından sonra Ebrehe çeşitli bölgelere propagandacılar göndererek mabedi ziyaret etmeleri için halkı San’a’ya çağırdı. Fakat bu kilisenin, Hz. İbrâhim’den beri kutsal saydıkları Kâbe’nin yerine geçirilmek istenmesini hazmedemeyen Kinâne kabilesine mensup bir Arap San’a’ya giderek kiliseye pisledi. Bu saygısızlığa öfkelenen Ebrehe de bütün Kinânîler’in gelip kiliseyi tavaf etmelerini istedi; ancak onlar isteğini reddettikleri gibi gönderdiği elçiyi de öldürdüler. Bunun üzerine Ebrehe, Hıristiyanlığın yayılmasına Kâbe’nin engel teşkil ettiği sonucuna vararak

onu yıkmaya karar verip içinde Mahmûd adlı filin de bulunduğu büyük bir ordu ile Mekke üzerine yürüdü. Mukātil b. Süleyman'dan gelen bir başka rivayette onun Kâbe'yi yıkmak üzere harekete geçmesine sebep olarak, Kureyşli bazı gençlerin sıcak bir gecede yaktıkları ateşin rüzgârın etkisiyle kilisenin yanmasına yol açması olayı gösterilir (İbn Kesir, XV, 8659). Diğer bir rivayette ise Ebrehe bu sefere, Hıristiyanlığı yaymak şartıyla taç giydirip Mudar'a emîr tayin ettiği Muhammed b. Huzâî'nin Kinâne kabilesince öldürülmesini bahane etmiştir (Taberî, Târîẖ, I, 935). Aslında Bâbülmendep'e hâkim olup Hindistan deniz ticaretini ele geçirdikten sonra iktisadî hedeflerini genişletmek üzere gözünü kuzeye çeviren Ebrehe, Mekke'yi zaptederek Araplar'ın gittikçe gelişen ticarî faaliyetlerine son vermek, böylece San'a'yı Arabistan'ın dinî, ticarî ve siyasî merkezi haline getirmek istiyordu. Bu arada kuzey-güney bağlantısını kesen Mekke'yi saf dışı bırakmak suretiyle Suriye'ye uzanması ve Sâsânîler'le savaşan Bizans'a yardım etmesi de mümkün olacaktı (Cevâd Ali, III, 517-519).

Ebrehe'nin Kâbe'yi yıkma kararına karşı çıkan Yemen eşrafından Zûnefer onunla savaştıysa da yenilerek esir düştü. Yoluna devam eden Ebrehe Has'am kabilesini de yenerek reisleri Nüfeyl b. Habîb el-Has'amî'yi esir aldı. Taife geldiğinde şehir halkı adına konuşan Mes'ûd b. Muatteb'in, Lât Mâbedi'ne dokunulmamasına karşılık itaatlerini arzedecekleri ve kendisine hedefi olan Kâbe'yi gösterecek bir kılavuz verecekleri yolundaki teklifini kabul etti. Ancak Mekke yakınındaki Mugammes'te konakladığı sırada verdikleri Ebû Rigâl adlı kılavuz öldü (Araplar onun buradaki mezarını taşlamayı âdet edinmişlerdir). Ebrehe, Habeşî Esved b. Maksûd'u bir müfreze ile gönderip Mekke çevresinde otlayan develeri ordugâha getirtti. Bunlar arasında Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in de 200 devesi vardı (İbn Hişâm, I, 48). Ebrehe, daha sonra Hunâta el-Himyerî'yi Kureyş'in reisi Abdülmuttalib'e yollayarak onlarla savaşmaya gelmediğini ve yalnızca Kâbe'yi yıkmak istediğini, eğer engel olmaya kalkışmazlarsa kendilerine dokunmayacağını bildirdi. Abdülmuttalib ise ordugâha gelip sadece develerini istedi. Onun Kâbe'nin yıkılmaması için ricada bulunmak yerine yalnız develerini istemesini garipseyen Ebrehe'ye, kendisinin develerin sahibi olduğunu ve Kâbe'yi merak etmediğini, çünkü onu da kendi sahibinin koruyacağını söylemekle yetinen ve develerini alarak Mekke'ye dönen Abdülmuttalib, Kâbe'ye gidip beytini koruması için Allah'a dua ettikten sonra halka şehrin dışına çıkmalarını, dağlara ve

vadilere çekilmelerini emretti. Ertesi gün Ebrehe ordusuna hücum emri verdi. Fakat kaynaklara göre, askerin önünde bulunan fil Mekke'ye doğru hareket ettirilmek istendiğinde yerinden kımıldatılamadığı

gibi askerler de üzerlerine taşlaşmış çamur yağdıran ebâbîl kuşları tarafından kurt yemiş yaprağa çevrildiler (bk. FÎL SÛRESİ). Böylece planları boşa çıkan ve ordusu perişan olan Ebrehe kendisi gibi kurtulabilen askerleriyle birlikte Yemen'e dönmek zorunda kaldı; kısa bir süre sonra da öldü.

Fil Vak'ası'nın vuku bulduğu zamana dair kaynaklarda verilen bilgilerde büyük farklılıklar vardır. 547, 552 veya 563 yılları yanında Hz. Peygamberin bu olaydan sonra gelen on üç ile kırk yıl arasındaki bir tarihte doğduğu rivayetleri de bulunmaktadır. Yaygın olan inanış Hz. Peygamberin doğumundan elli, elli beş gün veya üç ay önce, muharrem ayının çıkmasına on üç gün kala bir pazar günü vuku bulduğudur ki bu tarih Araplar'da nesî'* geleneğini göz önüne alanlara göre 569, diğerlerine göre ise 570 veya 571 yılıdır.

Kaynakların çoğunun orduda Mahmûd adlı bir tek filin bulunduğunu kaydetmesine karşılık (meselâ bk. İbn Sa'd, I, 91; Taberî, Camiᶜu'l-beyân, XXX, 303) bazı rivayetlerde sekiz, on iki, on üç, hatta 1000 kadar filden bahsedilmektedir (İbn Sa'd, I, 92; Kurtubî, XX, 193; Cevâd Ali, III, 507). Mahmûd adının Arapça kaynaklara, nesli tükenmiş büyük tarih öncesi fillerine verilen "mamut" (mammouth) adından bozularak girmiş olabileceği ileri sürülmektedir (Hamîdullah, I, 289-290). Hz. Peygamber Mekke'nin fethedildiği gün, "Allah fili Mekke'ye girmekten alıkoydu ve yalnız resulü ile müminleri oraya hâkim kıldı" buyurmuş, Hudeybiye'de devesi Kusvâ çökünce bazı sahâbîlerin, "Kusvâ çöktü" demeleri üzerine de, "Kusvâ çökmedi, onu fili tutan tuttu" demiştir (İbn Kesîr, XV, 8665).

Abdullah b. Abbas, Hz. Peygamberin amcası Ebû Tâlib'in kızı Ümmü Hânî'nin evinde, kuşların attığı bu taşlardan zıfar boncuğu gibi kırmızı çizgili olan bir tanesini gördüğünü, Hz. Âişe de ordunun önünde giden filin sürücüsü ile bakıcısına kör kötürüm bir halde dilenirlerken rastladığını söylemiştir (Fahreddin er-Râzî, XXXII, 97).

Kureyş kabilesi, Mekke ve Kâbe için büyük önem taşıyan Fil Vak'ası'nı tarih başlangıcı kabul etmiş ve meydana geldiği yıl "âmü'l-fîl" adıyla meşhur olmuştur; ancak bu durum uzun sürmemiştir. Olayın Kureyş üzerinde bıraktığı etkinin büyüklüğüne ilk delil, Kur'ân-ı Kerîm'in "ashâbü'l-fîl" şeklinde adlandırdığı saldırganları yine Fîl adındaki bir sûre ile onlara hatırlatmasıdır. Diğer Arap kabileleri de bu olay sebebiyle Kureyş'e saygı duymuşlar ve bunu onlara "ehlüllah" diyerek belli etmişlerdir; birçok şair ise bu vak'ayla ilgili çeşitli şiirler söylemiştir (İbn Hişâm, I, 57-62).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 41-62; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 90-92; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 10; Belâzürî, Ensâb, I, 67-69; Ezrakî, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 134-157; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 932-945; a.mlf., Camiʿu'l-beyân (Bulak), XXX, 191-197, 303; Süheylî, er-Raużü'l-ünüf, I, 241-293; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXXII, 96-102; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 442-453; Kurtubî, el-Câmiʿ, XX, 187-200; İbn Kesîr, Tefsîr (trc. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner), İstanbul 1407/1987, XV, 8657-8681; Âlûsî, Rûḫu'l-meʿânî, XXX, 232-237; Eyüb Sabri Paşa, Vâkıa-i Ashâb-ı Fîl, İstanbul 1301; Muhammed Abduh, Tefsîru cüzʾi ʿAmme, Kahire 1904, s. 156-158; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 6097-6146; Seyyid Kutub, Fî Zılâli'l-Kur'ân (trc. M. Emin Saraç v.dğr.), İstanbul, ts. (Hikmet Yayınları), XVI, 367-385; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, III, 480-521; M. Beyyûmî Mehrân, Dirâsât târîḫiyye mine'l-Kurʾâni'l-Kerîm, Riyad 1400/1980, s. 389-410; Fuâd Ali Rızâ, Ümmü'l-ḳurâ, Beyrut 1987, s. 215-231; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 284-291; Süleyman Ateş, Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1991, XI, 95-100; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, V, 35-36; R. Strothmann, "San'â", İA, X, 179; A. F. L. Beeston, "al-Fīl", EI² (Fr.), II, 916; Ahmet Lütfi Kazancı, "Ebrehe", DİA, X, 79-80; Levent Öztürk, "Etiyopya", a.e., XI, 492.

Mustafa Fayda

FİLÂHA

(bk. ZİRAAT).

FİLÂLÎLER

الفلاليّون

XVII. yüzyıldan günümüze kadar Fas'ı yöneten bir İslâm hânedanı.

Aleviyye (Aleviyyûn) adıyla da anılan Filâlîler, VII. (XIII.) yüzyılın ortalarında Hicaz'daki Yenbû'dan Sicilmâse'ye göç eden Hasan ed-Dâhil'in soyundan gelmektedir. Hasan ed-Dâhil Hz. Ali'nin oğlu Hasan'ın neslinden olup soyu Fas şeriflerinin önemli bir kolunu meydana getirmektedir. Fazilet ve takva sahibi, âlim bir kişi olarak tanınan Hasan ed-Dâhil Şeyh Ebû İbrâhim'in kızı ile evlendi ve Maslah'a yerleşti; 706 veya 707 (1306-1307) yılında vefat edince Sicilmâse'ye defnedildi.

Hasan ed-Dâhîl'in ahfâdından Mevlây I. Ali eş-Şerîf, XV. yüzyılda Sebte ve Tanca'da Portekizliler'e karşı yapılan savaşlara katıldı ve hizmetleriyle Filâlî ailelerinin prestijini arttırdı. Ancak bu yıllarda Filâlîler'in belli bir siyasî amacı yoktu. Tâfîlâlt bölgesinde önemli bir güç ve nüfuz sahibi olmalarına rağmen Sa'dîler'in son sultanı Ahmed el-Mansûr'un XVII. yüzyılın başında ölümüne kadar idareyi ele geçirme mücadelesine girmediler. XVII. yüzyılın başlarında Filâlîler siyasî faaliyetlere başladıklarında Sûs bölgesi, Batı Sahra ve Der'â bölgesi Ebû Hassûn es-Simlâlî'ye bağlı idi. Der'â ve Târûdânt'tan geçen Batı Afrika ticaret yolu da Ebû Hassûn'un kontrolünde bulunuyordu. Fas şehri ve yakınlarındaki Orta Atlas'ın iç kesimlerine kadar olan yerler ise Dilâîler'in elindeydi. Dilâîler ile Sûs bölgesine hâkim olan Simlâlîler birbirine düşmandı. Bunların dışında kırsal kesimde Şeyh A'râs ve Merakeş'te Şebbâne kabilesi etkiliydi. Sebte, Melîle, Cüzürü'l-Ca'feriyye, Arâiş ve Asîlâ İspanyollar'ın, Berîce de Portekizliler'in elinde bulunuyordu. Bu bölgelerin dışında kalan göçebe kabileler ise siyasî gruplardan güçlü olanın safında yer alıyordu.

Filâlîler 1630'lardan itibaren Şerîf b. Mevlây III. Ali ile siyaset alanına çıktılar ve Güney Fas'ta Sicilmâse, Sûs ve diğer bazı yerlerin yönetimini elinde bulunduran Emîr Ebû Hassûn'a karşı siyasî mücadele başlattılar. Bu mücadele 1045'ten (1635-36) itibaren oğlu Mevlây Muhammed b. Şerîf ile

devam etti. Mevlây Muhammed, Ebû Hassûn taraftarlarını 1050 (1640) yılında Sicilmâse'den çıkardı ve orada otoritesini kurdu. Halktan görmüş olduğu destek sayesinde Ebû Hassûn kuvvetlerini Der'â'dan ve çevresindeki Sahrâ'dan da çıkarmayı başardı. Fakat Fas ve yöresine hükmeden Dilâîier Mevlây Muhammed'in Fas'a hücum etmesinden korktular ve Sicilmâse çevresindeki bazı noktalara birlikler yerleştirerek Melviyye vadisine doğru çekildiler. 1056 (1646) yılındaki Kâa Savaşı'nda Mevlây Muhammed'in kuvvetlerini hezimete uğratarak Muhammed el-Hâc liderliğinde Sicilmâse şehrine girdiler. Ancak 1059'da (1649) Mevlây Muhammed Fas halkının zimnî biatını aldı. Böylece Fas'ın çevresinde Filâlîler'le Dilâîler arasında savaşlar başladı. Bu arada Mevlây Muhammed ile kardeşi Reşîd arasında çatışmaya varan anlaşmazlıklar çıktı ve 1664'te Reşîd'in galibiyetiyle sonuçlandı.

Doğu Fas'ın tamamının biatini alarak nizamî bir ordu kurma yolunda önemli adımlar atan Mevlây Reşîd, Doğu Mağrib'e giden yolu emniyet altına almak için önce Tâzâ şehrini ele geçirdi, sonra da Fas'a yöneldi. 0 sıralarda Fas tefrikalar ve karışıklıklar sebebiyle en kötü günlerini yaşıyordu. 1076'da (1666) gerçekleşen dördüncü hücum neticesinde Mevlây Reşîd Yeni Fas'ı ele geçirdi. Hemen ardından 40.000 kişilik bir ordu ile Kasrü'l-Kütâme'ye yürüdü. Bu harekâttan haberdar olan bölge hâkimi Hızır Gaylân kaçarak önce Asîlâ'ya, oradan da mülteci sıfatıyla Cezayir'e geçti. Bu esnada Selâ şehrinden biat haberi geldi, bunu diğer şehirler takip etti ve Sultan Reşîd hâkimiyet sahasını Atlas Okyanusu sahillerine kadar yaydı. 1669'da Merakeş'e girdi, Sûs ve Anti Atlas'ı aldı. Ancak Mevlây Reşîd bu başarılarını pekiştiremeden 1672'de Merakeş'te vefat etti ve yerine kardeşi Mevlây İsmâil geçti. Mağrib onun devrinde (1672-1727) siyasî yönden en güçlü dönemini yaşadı. Toplumda mevcut güç odaklarına dayanarak uzun süre başarılı olamayacağını düşünen Mevlây İsmâil, sadece kendine bağlı olan bir ordu kurdu. Çoğunluğunu Araplar'dan meydana getirdiği bu ordu, çekirdeğini Merakeş yakınlarında oturan Vedâye Arap kabilesi oluşturduğu için Vedâye adıyla da anılmıştır. Bu kabileden sonra ordudaki en önemli grup Ma'kıl Arapları'ydı. En kalabalık ve güçlü grubu ise siyah kölelerden oluşturulan ve "Abîd alayları" (Abîdü'l-Buhârî) olarak bilinen, sayıları 150.000 civarındaki köle ordusu teşkil ediyordu. Sultan ayrıca Orta Atlas'ta yerleşmiş bulunan kabileleri korumak için yeni kasabalar inşa ettirdi. Böylece ticaret yollarını da güven

altına almak istedi. Her kasabaya çok sayıda köle ve muhafız yerleştirdi. Mevlây İsmâil Orta Atlas bölgesindeki kuvvetlerine yakın olan Miknâse'yi başşehir yaptı. Sultan ülke çapında yönetimi ele geçirirken Tanca (1678), Ma'mûre (1681), Arâiş (1689) ve Asîlâ (1691) gibi bölgeleri de yabancılardan geri aldı. Fakat Mevlây İsmâil'in 1727'de ölümünden sonra Mağrib taht kavgaları sebebiyle otuz yıl süren anarşi dönemine girdi. Bunun asıl kaynağı ise Abîd alayları ile Vedâye kabileleriydi. Siyasî istikrarsızlık ekonomik çöküntüye sebep oldu ve binlerce kişi açlıktan öldü. Ülke yeniden rahat ve huzura ancak Muhammed b. Abdullah döneminde (1757-1790) kavuşabildi. Sultan birbirine karşıt grupların gücünü kırarak ülkede güvenliği sağladığı gibi gelir seviyesini arttırmayı da başardı. Seleflerinden farklı olarak ulemânın güvenini kazandı ve vergi toplamada ulemânın desteğiyle önemli başarılar elde etti. Bu dönemin en belirgin özelliği ticarî hareketin Atlas sahillerine intikal etmesidir. Avrupalı tüccarlara kolaylıklar sağlanmış, onlardan öşür vergisi kaldırılmış, böylece bölgede kalmaları teşvik edilmiştir.

1790'da Mevlây III. Muhammed'in ölümüyle ülkede yeni bir kargaşa dönemi başladı. Yoğun taht kavgalarından sonra Yezîd iki yıllık saltanatı döneminde (1790-1792) İspanya ile mücadele etti ve Güney Fas'taki isyanlarla uğraştı. 1792'de kardeşi Mevlây Süleyman başa geçti ve otuz yıl süren saltanatı boyunca Mevlây Muhammed'in kurmaya çalıştığı ekonomik yapıyı geliştirdi. Kabilelere karşı şehir halkını ve sûfîlere karşı da ulemâyı destekleyen Mevlây Süleyman, saltanatının son yıllarına kadar ciddi bir muhalefetle karşılaşmadı. Ancak 1819'da başlayan Berberî isyanları sultanın otoritesini iyice zayıflattı. Mevlây Süleyman 1822'de vefat etti. Onun döneminin dikkat çeken özelliklerinden biri Fas'ın içine kapanık bir ülke haline gelmesidir. Avrupa ile ihtilâftan kaçınmak isteyen sultan dış ülkelerle ilişkilerini asgariye indirdi. Dinî sebeplere dayandırarak ihracatı yasakladı ve ithalâtta yüzde elli vergi arttırımına giderek Avrupa ile ticarî ilişkileri zayıflattı.

Süleyman'dan sonra tahta geçen Abdurrahman b. Hişâm (1822-1859), Muhammed b. Abdurrahman (1859-1873) ve Mevlây Hasan (1873-1894) dönemlerinde Avrupa'nın nüfuzu giderek arttı. 1844'te Fransa, 1860'ta İspanya karşısında alınan yenilgiler, Fas'ın Avrupa ülkeleriyle başetmesinin mümkün olmadığını açıkça ortaya koydu. Bu yenilgiler aynı zamanda ülke

içindeki muhalif güçleri de harekete geçirdi. Özellikle 1860 yenilgisinden sonra güneyde ve kuzeyde çıkan isyanlar iki yıl süreyle ülkenin geleceğini tehdit etti. Bu olaylardan sonra Filâlî sultanları Avrupa güçleri arasında denge politikası takip ederek ülkenin bağımsızlığını korumaya çalıştılar. Bu politikanın en başarılı uygulayıcısı olan Mevlây Hasan’ın 1894’te ölümünden sonra yerine on dört yaşındaki oğlu Abdülazîz geçti. Yeni sultanın işlerini veziri Bâ Ahmed yürütmekteydi. Bâ Ahmed 1900’de vefatına kadar istikrarı korudu ve ülkede iç karışıklıklara meydan vermedi. Onun ölümünden sonra Sultan Abdülazîz otoritesini tam olarak tesis edemedi. Özellikle 1904’te patlak veren Cilâlî b. İdrîs ez-Zerhûnî’nin (Bû Hamâre er-Rûkî) isyanları sultanı güç durumda bıraktı. Ülke içindeki muhalif gruplara karşı kendini koruyamayan Abdülazîz gittikçe Fransızlar’a yaklaşmaya başladı. Onun yönetiminden hoşnut olmayanların başlattığı isyanlar üzerine sultanlıktan ayrılan Abdülazîz’in yerine kardeşi Abdülhafîz geçti. Abdülhafîz döneminde (1907-1912) Fas’ta iç karışıklıklar giderek yoğunlaştı. Bunun üzerine ülkeye müdahalesini arttıran Fransa 1912’de Fas’ı himayesine aldı. Ancak Fas’ın kuzey, güneybatı ve İfni bölgesi İspanya’ya verildi. 1956 yılına kadar süren himaye döneminde Fransa zaman zaman anlaşamadığı Filâlî sultanlarını değiştirdiyse de hanedanın devamına izin verdi. Fas’ın bağımsızlık mücadelesine önemli katkılarda bulunan Sultan V. Muhammed bağımsızlıktan sonra kral unvanını aldı. Kral Muhammed’in 1961’de vefat etmesiyle de halen tahtta bulunan II. Hasan hükümdar oldu. Kral II. Hasan 1962 yılında ilân ettiği anayasa ile meşrutî monarşi idaresini kurdu. 1972’de üzerinde önemli değişiklikler yapılan bu anayasa Fas’ta hâlen yürürlüktedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman b. Zeydân, İtḥâfü iʿlâmi’n-nâs bi-cemâli aḫbâri ḥâḍırati Miknâs, Rabat 1933, I-V; a.mlf., el-ʿİz ve’ṣ-ṣavle fî meʿâlimi nüẓumi’d-devle, Rabat 1962, I-II; a.mlf., el-Menzeʿu’l-lâṭîf fi’t-telmîḥ li-mefâḫiri Mevlây İsmâʿîl b. eş-Şerîf, Rabat, el-Hizânetü’l-Âmme, nr. 595 C; Ebü’l-Kāsım ez-Zeyyânî, et-Tercümânü’l-muʿrib ʿan düveli’l-meşriḳ ve’l-maġrib,

Rabat, el-Hizânetü'l-Âmme, nr. 658 D; a.mlf., el-Büstânü'ẓ-ẓarîf ft devleti evlâdi Mevlây ʿ Alî eş-Şerîf (nşr. Reşîd ez-Zâviye), Rabat 1992; Muhammed er-Rabâtî ed-Daîf, Târîḫu'd-devleti's-Saʿ îde (nşr. Ahmed el-Umârî), Rabat 1986; Kādiri, Neşrü'l-meṡânî, I-IV; Selâvî, Kitâbü'l-İstiḳṣâ, VII-VIII; Muhammed Ekensûs, el-Ceyşü'l-ʿ aremremü'l-ḫumâsî fî devleti Mevlânâ ʿ Alî es-Sicilmâsî, Rabat 1336; Ahmed el-Alevî, el-Envârü's-seniyye fî nisbeti men bi-Sicilmâse mine'l-eşrâfi'l-Muḥammediyye, Muhammediye 1966; E. Aubin, Le Maroc d'aujourd'hul, Paris 1904; E. Lévi-Provençal, Les Historiens de Chorfas, Paris 1922; Zambaur, Manuel, s. 81; H. Terrasse, Histoire du Maroc, Casablanca 1951, I-II; a.mlf., "Alawis", EI² (Fr.), I, 366-369; Les Sources inédites de l'histoire du Maroc, deuxième série, dynastie filalienne, archiues et bibliothèques de France, Paris 1953, I-V; J. L. Miège, Le Maroc et l'Europe (1830-1894), Paris 1961-63, I-IV; Ch. A. Julien, Histoire de L'Afrique du nord de la conquête arabe à 1830, Paris 1975; Muhammed el-İfrânî, Nüzhetü'l-ḥâdî fî aḫbâri mülûki'l-ḳarni'l-ḥâdî, Rabat 1977; Muhammed el-Ahdar, el-Ḥayâtü'l-edebiyye fi'l-Maġrib ʿ alâ ʿ ahdi'd-devleti'l-ʿ Aleviyye, Dârülbeyzâ 1977; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 47-50; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿ abre't-târîḫ, Dârülbeyzâ 1985, I-III; Jamil M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 228-247, 297-313, 369-393, 416-419; L. Mezzine, Le Tafilalt, contribution à l'histoire du Maroc aux XVIIe et XVIIIe siècle, Casablanca 1987; R. Montagne, Les Berbers et le Makhzen dans le sud du Maroc, Casablanca 1989; Allen R. Meyers, "Slave Soldiers and State Politics in Early Alawi Morocco, 1668-1727", International Journal of African Historical Studies, XVI/1, Boston 1983, s. 39-48.

Muhammed Razûk

FİLAYAĞI

(bk. PÂYE).

FİLDİŞİ

Süsleme sanatlarında ve lüks eşya yapımında kullanılan filin kavisli iki iri dişi Arapça’da âc ve nâbü’l-fîl (bu tamlama marfil şeklinde İspanyolca’ya geçmiştir), azmü’l-fîl ve bazı kabile lehçelerinde hatan adlarıyla anılır (Lisânü’l-ʿArab, “ḥṭn” md.). Mecdüddin İbnü’l-Esîr (III, 316) ve İbn Kuteybe (bk. İbn Hacer, II, 138) gibi bazı müellifler, hadislerde geçen “âc” ile “zebl”in (bağa) kastedilmiş olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Câhiz’in naklettiğine göre bazı Hintliler, fildişinin aslında tersine gelişerek damağı delip çıkan boynuz olduğu iddiasındadır (Kitâbü’l-Ḥayevân, VII, 116-117). Türkler çocuklarına Yağan (fil) Tigin gibi bir ad verecek kadar fili tanıdıkları halde Kâşgarlı Mahmud’un fildişinden hiç söz etmeyişi, bu maddenin o dönem Türkler’i tarafından fazla kullanılmamış olmasıyla açıklanabilir. Fildişinin Batı dillerindeki karşılığı olan ve Latince ebur / ebordan gelen ivoire, ivory kelimesi, benzer özelliklerinden dolayı fildişinin yanı sıra su aygırı, mors, deniz gergedanı, kaşalot ve yaban domuzu gibi hayvanların dişleri için de kullanılmaktadır.

Yazılı Belgelerde Fildişi. Çivi yazılı Akkadca tabletlerde šinni piri (šin [Ar. sin] “diş”; pir / pil “fil”) şeklinde geçen fildişi, milâttan önce III. binyıldan itibaren Mezopotamya, Mısır. Anadolu ve diğer Ön Asya uygarlıklarında, özellikle mâbed ve saraylarda kullanılan çeşitli lüks eşyanın yapımı için aranan bir malzeme idi. Yazılı belgeler fildişinin Afrika’dan (Sudan, Etiyopya) ve deniz yoluyla Hindistan’dan getirildiğini bildirmekte, tasvirî sanat eserleri de kölelerin omuzlarında taşınan fildişlerinin krallara hediye olarak sunulduğunu göstermektedir. Herodotos, Pers İmparatoru Daryüs’e Etiyopyalılar’ın getirdikleri hediyeler arasında fildişini de sayar (Tarih, III, 97, 114).

Eski Ön Asya fildişi işlemeciliğinin en önde gelen temsilcisi Fenikeliler’dir ve başta Asurlular’la İbrânîler olmak üzere bütün komşu uygarlıkları etkilemişlerdir. Megiddo kazılarında ele geçen fildişi bir paneldeki (m.ö. XII. yüzyıl) taht tasviriyle Ahd-i Atîk’te anlatılan Hz. Süleyman’ın altın kaplama fildişi tahtı (I. Krallar, 10/18-20; II. Tarihler, 9/17-19) arasında tam bir benzerlik bulunduğu görülür (NBD, rs. 114). Ahd-i Atîk’in bazı

yazılarında geçen “fildişi (šenhabbîm) ev” ve “fildişi saray” ifadeleri (I. Krallar, 22/ 39; Mezmurlar, 45/8), üst tabakaya mensup insanların oturdukları mekânları fildişi levhalarla kaplattıklarını göstermektedir. “Neşîdeler Neşîdesi” bölümünde de sevgilinin boynu “fildişi kule”ye benzetilmiştir (7/4). İsrâiloğulları’nın uyarıldığı Amos bölümündeki tehdit sözlerinden, daha sonraki dönemlerde fildişiyle bezenmiş evlerin ve fildişinden yapılmış divan gibi lüks eşyanın çoğaldığını anlamak mümkündür (3/15; 6/4). Hezekiel bölümünde de fildişi kakmalı şimşir kerevetlerden bahsedilmektedir (27/6). Ahd-i Cedîd’de ise “fildişi kap” ifadesine rastlanır (Vahiy, 18/22).

Afrika ve Hindistan’dan gelen ticaret yollarının üzerinden geçtiği Arap yarımadasının fildişi ticaretinde önemli bir yeri olduğu muhakkaktır. Nitekim Fav kazılarında çeşitli fildişi eşyaya rastlanmıştır (Ensârî, s. 28, 99). Câhiliye şiiri de bu bölgede fildişi eşyanın alınıp satıldığını ve bunlara çok değer verildiğini göstermektedir. Amr b. Külsûm’ün sevgilisinin göğüslerini fildişi hokkaya benzetmesi (bk. Tebrîzî, s. 259-260) bu konuda bir fikir vermeye yeterlidir.

Hz. Peygamber’in şahsî eşyası arasında fildişinden (âc) bir tarağın da adı geçmektedir (Hamîdullah, I, 343); İbnü’l-Esîr ise bunun bağadan (zebl) yapılmış olabileceği ihtimalini ileri sürer (en-Nihâye, III, 316). Bu görüşün, fildişinin Mâlikî ve Şâfiîler’ce necis, Hanefîler’ce (İmam Muhammed hariç) temiz sayılması ihtilâfından kaynaklandığı sanılmaktadır. Buhârî’nin İbn Şihâb ez-Zührî’den ta’lîkan rivayet ettiğine göre Selef ulemâsının bir kısmı fildişi tarak kullanmakta ve fildişinden yapılmış küçük kaplarda muhafaza

edilen kokulu yağ gibi maddeleri sürünmekte bir sakınca görmezlerdi. İbn Şîrîn ve İbrâhim en-Nehaî fildişi ticaretini meşrû kabul etmişlerdir (Buhârî, “Vuḍûʾ”, 67) ki bu durum aynı zamanda onların fildişini temiz saydıklarını da gösterir (İbn Hacer, II, 138). Zübeyr b. Avvâm’ın torunu Hişâm b. Urve babasının fildişinden bir tarağı ve bir müddü (yaklaşık 0,7 litrelik bir ölçek) olduğunu söyler; Tâvûs’un da sapı fildişinden yapılmış bir bıçağının bulunduğu rivayet edilir (Abdürrezzâk es-San‘ânî, I, 69). Fildişini hoş görmeyen rivayetler dahi (a.e., I, 68) özellikle tâbiîn döneminde fildişi eşyanın kullanıldığına işaret etmektedir. Fakihler fildişine, genelikle

meytenin (hayvan leşi) eti dışında kalan yün, deri, boynuz gibi kısımlarının kullanılıp kullanılamayacağı tartışmasında yer vermişler ve bunlardan meytenin hiçbir yerinden faydalanılamayacağını savunan bazıları, filin boğazlanması imkânsız olduğu için ölüsünü her halükârda meyte kabul etmiş ve dişini de aynı sebeple haram saymışlardır. Hz. Peygamber’den sonra gelen, fütuhat sonucu zenginleşmiş müslümanların fildişi eşya kullandıkları muhakkaktır. Câhiz, Ahnef b. Kays’ın Kûfeliler’e karşı, “Biz sizden fildişi, değerli kereste, ipek ve haraç bakımından daha zenginiz” diye övündüğünü söyler ve bunu fildişinin çok değerli bir madde olduğuna delil gösterir (Kitâbü’l-Ḥayevân, VII, 231-232).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḥṭn” md.; Buhârî, “Vuḍûʾ”, 67; Herodotos, Tarih (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1973, III, 97, 114; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef, I, 68-69; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, VII, 116-117, 231-232; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu’l-Ḳaṣâʾidi’l-ʿaşer, Mekke 1985, s. 259-260; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa’d), II, 138; Aynî, ʿUmdetü’l-ķāri, Kahire 1392/1972, III, 39-40; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, III, 316; G. Loben, Ḥaḍâretü’l-ʿArab (trc. Âdil Züaytır), Kahire 1367/1948, s. 215; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 343; Abdurrahman et-Tayyib el-Ensârî, Ḳaryetil’l-Fâv: Ṣûretün li’l-ḥaḍâreü’l-ʿArabiyye ḳable’l-İslâm fi’l-memleketi’l-ʿArabiyyeti’s-Suʿûdiyye, Riyad 1402/1982, s. 28, 99; H. Lesetre, “Ivoire”, DB, III, 1042-1046; NBD, rs. 114, J. B. Pritchard, “Ivory”, IDB, II, 773-775; D. J. Wieseman, “Ivory”, NDB, s. 590-591; R. Pinder-Wilson, “ʿĀdj”, EI² (İng.), I, 200-203.

Nebi Bozkurt

Sanatta Fildişi.

Yontmaya elverişli sağlam ve güzel görünüşlü değerli bir malzeme olması sebebiyle lüks eşya yapımında tercih edilen fildişi dünyanın en uzak köşelerine kadar ulaşmış, hemen her bölge ve kültür çevresinde tanınmıştır.

Gözeneksiz sık dokulu, kemiksi ve ağır bir yapıya sahip olup keski, kalem, kıl testere matkap gibi aletlerle kolayca işlenebilir ve çok güzel perdah kabul eder. İri blokların oyulmasıyla heykel, biblo, kutu, kaşık, kabza vb. eşya yapımında, levha haline getirilmek suretiyle de kaplama ve kakma işlerinde kullanılır.

İlk ürünlerine tarih öncesi çağlarda, mamut dişi parçalar üzerine çizilmiş hayvan tasvirleri ve yine mamut dişinden oyulmuş tanrı figürinleri (heykelcik) şeklinde rastlanan fildişi işçiliği Çin'den Eski Mısır'a, Roma'ya kadar bütün büyük uygarlıklarda en gözde sanat kollarından birini oluşturmuş, Bizanslılar'da ise doruğa çıkmıştır. İslâm dünyasındaki ilk fildişi işçiliğinin birçok sanat dalında olduğu gibi Irak ve Mısır'ın fethinden sonra ortaya çıktığı ve kendi kişiliğini buluncaya kadar da özellikle Bizans sanatının etkisinde kaldığı görülmektedir. Her iki kültür çevresinin bazı ürünleri birbirine o kadar yakındır ki bunları ayırmak mümkün değildir. İslâm merkezleri bu sanatta kısa sürede gelişmiş, Irak ve Mısır'dan sonra Sicilya ile İspanya da bu üretime girmiştir.

İslâm sanatında fildişi işçiliğinin en üst düzeye Endülüs'te ulaştığı görülür. Burada da fildişi daha çok Emevî, Abbâsî ve Fâtımîler'de olduğu gibi minber, kapı kanadı ve diğer ahşap eşya üzerine uygulanan kakmacılıkta ve ayrıca üzerleri bitki, hayvan, insan figürleriyle süslenmiş farklı şekillerdeki sandukçelerle mücevher ve parfüm kutularının yapımında kullanılmıştır. Endülüs fildişi işçiliğinin değerli eşya üreten atölye ve sanatçıların toplandığı başlıca merkezleri arasında Kurtuba ile Medînetüz-zehrâ dikkat çeker. Başlangıçta bütün Emevî sanatında olduğu gibi güçlü Bizans etkisi altında kalınmış, ancak zamanla özel formlar geliştirilmiştir. Halifeler, vezirler ve diğer devlet büyükleri için yapılan sandukçe, kutu ve çekmeceler üzerinde tarihlerin ve kişi adlarının yazılı olması Endülüs fildişi eserlerine belgesel bir değer kazandırmaktadır; bu isimlerin en önemlileri II. Abdurrahman ile II. Hakem'dir. İlk örneklerine IV. yüzyıl Bizans sanatında rastlanan, İslâm sanatında ise Endülüs'ün karakteristiği olan bu kutu ve çekmecelerden yuvarlak gövdeliler tabii silindir şekli muhafaza edilen fildişinden oyularak yekpâre, dörtköşe gövdeliler ise fildişi levhalardan parçalı olarak yapılmıştır. Bunların dış yüzleri genellikle dilimli madalyonlar, sahne teşkil eden kompozisyonlar, hayvan figürleri ve arabesk tarzda girift bitki motifleriyle süslenmiştir. Genellikle bombeli olan

kapaklarının kenarında kûfî hatla yazılmış besmele, âyet ve hadisler, çeşitli dualar bulunmakta, ayrıca hediye verenle verilenin ad ve unvanları ile yapılış tarihi, bazan da yapan ustanın adı kaydedilmektedir. Bazı örneklerde insan, hayvan ve bitki kompozisyonlarının yerini ajur tekniğiyle

oyulmuş şebeke halinde sembolik çiçek motifleri almıştır.

Anadolu Selçuklulan'ndan itibaren gelişmeye başladığı görülen Türk kakma işçiliği (sedefkârî) sedef, bağa ve diğer malzemeler yanında fildişini de kullanmıştır. Kakma, yapıştırma ve kaplama tekniklerinin uygulandığı Osmanlı eserlerinin başlıca örnekleri İstanbul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, Topkapı Sarayı Müzesi ve Askerî Müze'de bulunmaktadır. Ahşap kapı kanatları, pencere kepenkleri, rahleler ve Kur'an mahfazalarında görülen fildişi kakmalar, hat ve bitki süslemelerini ait oldukları devrin üslûbuna uygun biçimde yansıtmaktadır. Bunlardan başka beşik, tüfek kabza ve kundaklan, aynalar fildişinin kullanıldığı diğer eşya arasındadır. Bu tür uygulamalarda çok defa bağa, abanoz ve sedefle yan yana kakılan veya yapıştırılan fildişi parçalar doku ve renk özelliği sebebiyle, farklı malzemelerden oluşan kompozisyonlara ayrı bir zenginlik katmaktadır.

Osmanlı sanatında fildişi, ek malzeme olarak üzerinde yer aldığı eşyayı zenginleştirdiği gibi ana malzeme olarak da kullanılmıştır. Fildişinin başlı başına ele alınıp biblo gibi işlendiği eserler ayrı ve özel bir yer tutar. Çoğunlukla kalemtıraş sapları ve makta'larda görülen bu uygulama, fildişi işleme imkânlarının ne derecede zengin olduğunu göstermektedir. Fonksiyonu gereği düz levhalardan kesilerek çeşitli profillerle şekillendirilen makta'lar ajur tekniğinde oyularak âdeta dantel gibi işlenmiştir. Bu eserlerde birkaç santimetrekarelik alan içerisine, çeşitli bitki kompozisyonları ile tuğra ve yazıların büyük bir ustalıkla yerleştirildiği görülür. Kalemtıraş şapları da bu malzemenin kullanıldığı en güzel örnekler arasındadır. Fildişinin ayrıca Osmanlı tesbihçiliğinde de önemli bir yeri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Migeon, Manuel d’art musulman II, Les Arts plastiques et industriels, Paris 1907, s. 125-148; J. Ferrandis, Marfiles y Azabaches Espanoles, Barcelona 1928; J. Beckwith, Caskets from Cordoba, London 1967; E. Kühnel, Die Islamische Elfenbeins-kulturen, Berlin 1971; S. M. Imamuddin, Muslim Spain, Leiden 1981, s. 119; M. Rogers, “Osmanische Elfenbeinkunst”, Turkische Kunst und Kultur aus osmanischer Zeit, Frankfurt 1985, II, 339-342; B. Brend, Islamic Art, Cambridge 1991, s. 56-59; Al-Andalus (ed. J. D. Dodds), New York 1992, s. 41-47, 190-203, 264-269, 282-292; Can Kerametli, “Osmanlı Devri Ağaç İşleri, Tahta Oyma, Sedef, Bağ ve Fildişi Kakmalar”, TEt. D, IV (1961), s. 5-13; R. Pinder-Wilson, “ʿ Ādj”, EI^2 (İng.), I, 200-203.

Selçuk Mülâyim

FİLDİŞİ SAHİLİ

Batı Afrika'da bir ülke.

Resmî adı République de Côte-d'Ivoire olan ülkeyi güneyden Atlas Okyanusu, doğudan Gana, kuzeyden Burkina Faso ve Mali, batıdan Liberya ile Gine çevirir. Yüzölçümü 322.462 km2, nüfusu 12.657.000 (1990 tah.), fiilî ve yasama başşehri Abican, belirlenen yeni hukukî başşehir Yamoussoukro'dur.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Kabaca bir dikdörtgeni andıran ülke topraklarının yer yer lagünler bulunan güneydeki sahil şeridi, birbirini takip eden deniz kulakları ile kumluk araziden oluşur; batı kesimi nisbeten alçak ve düzdür. Kuzeyden gelen akarsular bataklık oluşturduktan sonra denize ulaştıkları için kıyıda çok az sayıda tabii liman vardır. Sahil bölgesinden kuzeye doğru gidildikçe topografya yavaş yavaş yükselir; orta ve kuzey kesimlerde yükseklik 500-1500m. arasında değişir. Yalnız batı ve kuzeybatıdaki Liberya, Gine ve Mali ile sınır teşkil eden bölgelerde dağlık alanlar bulunmaktadır. Yükseltisi 1340 metreye ulaşan Dan dağlarının batısında bölgenin en yüksek noktası olan Nimba dağı (1752 m.) yer alır.

İklim özelliklerinde coğrafî konumun etkisi büyüktür. Yaklaşık olarak ülkeyi ortadan ikiye bölen 8. kuzey enleminin kuzeyinde ve güneyinde iki farklı iklim bölgesi seçilir. Yıllık ortalama yağış miktarı 1400 mm. kadar olan ve aralık-şubat arasında bu yağışın ancak % 2'sini alan kuzey güneye göre daha kuraktır. Belirgin bir kurak mevsimin bulunmadığı güney bölgesi nisbeten nemlidir ve 1500-2000 mm. arasında yıllık yağış alır. Ülke

toprakları bitki örtüsü bakımından güneyden kuzeye doğru birbirine paralel dört kuşağa ayrılır. Genişliği 64 kilometreyi geçmeyen dar sahil kuşağını yer yer deniz kumulları, lagünler, bataklıklar ve daha çok doğu kesimlerinde mangrov ormanları kaplar. Bunu Afrika maunu ve tik ağacı gibi kerestesi değerli ağaç türlerinden oluşan ekvatoral yağmur ormanları kuşağı takip eder. Daha sonra gelen ve aslında yine ormanlık olan üçüncü kuşakta büyük ölçüde kahve, kakao ve palmiye çiftlikleri yer alır. Kuzeyde ise yer yer ormanların yanında yüksek boylu otsu bitkilerin oluşturduğu savan bölgesi bulunur. Ülkedeki bütün akarsular kaynaklarını kuzey bölgesinden alır ve güneye doğru akarak Gine körfezine dökülür. En önemli akarsular, üzerlerine elektrik enerjisi üretilen barajların kurulduğu Bandama, Sassandra, Comoé ve Cavally'dir.

Ülkenin nüfusu 1990'da 12. 657.000 kişiye ulaşmıştır ve aynı yılın istatistiklerine göre artış hızı % 3,5 dolayındadır. Nüfusun çoğalmasında tabii artışın yanı sıra dış ülkelerden buraya yönelen göçlerin de büyük etkisi vardır. Göçler daha ziyade komşu devletlerden olmakta ve dışarıdan gelenlerin % 60'ını Burkina Fasolu işçiler oluşturmaktadır. Belli başlı şehirlerin nüfusları şöyledir (1984): Abican 1.930.000 (1990 tah. 2.500.000), Man 450.000, Adobo 300.000, Korhogo 280.000, Bouake 220.000, Yamoussoukro 120.000. Ülkede altmıştan fazla yerli kabile yaşar. Bunların en önemlileri

Baulé (% 23), Bété (% 18), Sénufo (% 15), Malinké (% 11), Dan ve Lobi kabileleri olup Bauléler güneyde, Lobiler'le Sénufolar kuzeyde, Malinkéler'le Danlar ise batıda toplanmışlardır. Resmî dil Fransızca olmakla birlikte genelde hayata kabile dilleri hâkimdir. Bételer Kwa dilinin Kru, Bauléler Twi lehçesini, Malinkéler'le Danlar Mande dilini, Lobiler ise Volta dilini konuşurlar.

Bölgenin tamamına XIII. yüzyıla kadar hâkim olan din kabileler arasında farklılıklar gösteren animizm idi. Bugün ise geleneksel animistik inançlar halk arasında ancak % 50 oranında etkinliğini devam ettirmekte, geriye kalanın % 30'unu son yıllarda hızlı bir çoğalış gösteren müslümanlar, % 20'sini ise hıristiyanlar oluşturmaktadır (1990).

Ekonomi genel anlamda tarım, hayvancılık ve balıkçılığa dayanır. Halkın

çoğu millî gelirin üçte birini oluşturan tarım sektöründe çalışmaktadır. Bağımsızlıktan bu yana sürekli gelişme kaydeden ülke, ekonomik açıdan Kara Afrika ülkeleri arasında en gelişmiş olanıdır. Fildişi Sahili dünyanın en fazla kakao (1989'da 750.000 ton) ve kahve (265.000 ton) üreten ülkelerinden biridir. İhracat gelirlerinin % 60'ını kakao, kahve ve kereste ürünlerinden sağlar. Ancak son yıllarda ham madde ihracatı yerine ürünlerin işlenerek dışarıya yarı mâmul ve mâmul madde şeklinde satılabilmesi için çalışmalar yapılmaktadır. İhraç mallan arasında yer alan muz, şeker kamışı, pamuk, kauçuk ve palmiye yağı gibi tarım ürünlerinin miktarı giderek artmakta diğer taraftan da iç tüketime dönük yam (tatlı patates), manyok, pirinç ve mısır üretilmektedir. Hayvan besiciliği ve balıkçılık önem verilen konular arasında olup ülkede beslenen büyükbaş ve küçükbaş hayvan sayısı 4 milyon civarındadır (1989). Hızlı büyüme hedefleri öngören kalkınma programları devlet borçlarının artmasına ve iktisadî devlet kuruluşları ile tarım işletmelerinin ağır bir dış borç yükü altına girmesine yol açmıştır; enflasyon ve işsizlik oranı ciddi ölçülerde yüksektir.

Hafif sanayi bağımsızlıktan beri olağan üstü bir gelişme göstermişse de bu alanda yeterli özel sermaye ve iş tecrübesinin bulunmaması dolayısıyla büyük bir ilerleme sağlanamamıştır. Başlıca sanayi kuruluşları arasında petrol rafinerisi ile şeker, un, konserve, sigara, dokuma ve plastik fabrikaları bulunmaktadır. Sahil açıklarındaki yataklarda 1980'de başlayan petrol üretimi giderek artmaktadır. Bundan başka ülkede kayda değer yeraltı zenginliği olarak elmas ve demir cevheri sayılabilir; Tortya'daki yataklardan yılda 600.000 karat elmas (1988) çıkarılmaktadır.

Dış ticarette Fransa yaklaşık % 32 ithalât ve % 17 ihracatla (1987) önemli bir yere sahiptir. Bu ülkeyi ithalâtta Nijerya, Japonya, İtalya ve Almanya, ihracatta da Hollanda, Amerika Birleşik Devletleri, İtalya ve Almanya takip etmektedir. Başlıca ihraç kalemlerini tropikal tarım ve deniz ürünleriyle enerji oluşturur. Önde gelen ithal ürünleri ise çeşitli fabrikasyon maddelerle makineler, ham petrol ve kimya mâmulleridir.

Ulaşım ve haberleşme Kara Afrika ülkelerine göre oldukça gelişmiş durumdadır. Abican-Uagadugu demiryolu (625 km.), Abican Limam'nı iç kesimlere ve kuzeye bağlayan önemli bir hattır. Demiryoluna oranla daha

iyi durumda olan karayollarının önemli şehirleri birbirine bağlayan kısımları toplam 55.000 kilometreyi bulur. En büyük liman şehirleri Abican ve San Pedro'dur. Ülkede iki adet günlük gazete (Ivoir Soir, Fraternité-Matin) çıkmakta olup toplam tirajları 130.000 civarındadır.

Yirmi altı idarî bölgeye ayrılmış bulunan Fildişi Sahili'nde ilk öğretim zorunlu olmakla birlikte ilk öğretim çağındaki çocukların ancak % 75'i okula gidebilmekte ve yerli öğretmen sıkıntısı da eğitimdeki başarıyı olumsuz yönde etkilemektedir. Ülkenin tek üniversitesi, komşu ülkelerden gelen öğrencilerin de okudukları Abican Üniversitesi'dir (1964).

BİBLİYOGRAFYA

A. Koksal, Afrika Coğrafyası, Ankara 1976, I, 11-97; Habîbullah Şâmilûî, Coġrafyâ-yı Kâmil-i Cihan, Tahran 1982, s. 348-350; Le Grand Robert des noms propres, Paris 1986, II, 763-IV, 764; D.-M. Fremy, Quid 1991, Paris 1990, s. V, 935-936; P. Alexandre, "Côte-d'Ivoire", EI² (Fr.), VI, 64; S. Amin, "Côte-d'Ivoire", EUn., V, 19-22; Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, VI, 1661-1664; ABr., VIII, 571-572; IX, Büyük Larousse, İstanbul 1986, VII, 4105-4106; X, EBr.2, III, 666-667.

Ramazan Özey

II. TARİH

Bugün Fildişi Sahili'nin sınırları içinde kalan yerlerin geçmişi hakkında fazla bilgi yoktur. Eski dönemlerde bu toprakların hepsine hükmeden siyasî bir gücün bulunmaması ve buralarda birbirinden farklı özelliklere sahip pek çok kabilenin yaşaması ülkenin tarihini karmaşık hale getirmiştir. XVI. yüzyılın sonlarına kadar kuzey ve kuzeybat toprakları Mali İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altında idi. Bu dönemde Mande (Mandingo,

Malinké) dilini konuşan gruplardan Diyulalar, kuzey bölgelerinde Mankono, Kadioha, Bong, Kong gibi ticaret şehirlerinin oluşmasında ve kuzey-güney ticaretinde önemli rol oynadılar (XV-XVI yüzyıllar). Mali İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra bir siyasî birlik kuramayan Mandingolar Batı Afrika'nın çeşitli bölgelerine dağıldılar ve gittikleri yerlerde özellikle ticaret ve eğitim konularında etkili oldular. Mandingolar'ın yeni yerleşim alanlarından biri de bugünkü Fildişi Sahili'nin kuzeybatı bölgesi idi; Odienne ve Kurussa bu şekilde kuruldu. Müslüman olan Mandingolar ticaret amacıyla güneydeki Séguéla, Kong, Man, Tuba gibi kasabalara giderek İslâm'ın buralarda yayılmasına hizmet ettiler. XV. yüzyılın ortalarında, Agni ve Aşantiler başta olmak üzere ülkenin güneyindeki animist kabileler, fildişi ve köle ticareti amacıyla kıyılara gelen Portekizli denizcilerle ve daha sonra da Fransız misyoner ve tüccarlarla temas ettiler. XVII. yüzyılda Assinie'de toprak ele geçiren Fransızlar (1637) bu yüzyılın sonlarına doğru burada bir misyonerler heyeti bulundurmaya başladılar. XVIII. yüzyılda Fransızlar'ın kıyıda Assinie ve Grand-Bassam olmak üzere iki önemli üsleri vardı ve bu üslerden içerilere doğru nüfuz etmeye çalışıyorlardı. Aynı yüzyılda ülkenin güneyini denetimine alan Agni Krallığı 1842'de Fransız himayesini kabul etti ve böylece sömürgeciler ülkeyi ele geçirme hususunda önemli bir imkâna kavuşmuş oldular.

Kuzeyde ise müslüman Diyulalar XVIII. yüzyılın başında Kong Krallığı'nı kurarak kısa sürede bölgeye otoritelerini kabul ettirdiler. Kuzey-güney ticaret yolu üzerinde bulunan Kong bir İslâm ve ticaret merkezi olarak gelişti ve 1888'de 15.000 nüfuslu bir kasaba haline geldi. Öte yandan Kankan, Beyla ve Kong'a ticaret yollarıyla bağlı olan Odienne de bir diğer İslâm ve ticaret merkezi idi. Kong Kralı Karamoko Ule (Domba) Watara'nın 1889'da Fransa'nın himayesini kabul etmesi üzerine, yüzyılın son çeyreğinde Batı Afrika'da büyük bir güç oluşturan meşhur Sudanlı Mandingo Reisi Samori Türe harekete geçerek Kong şehrini ve bu devletin topraklarını zaptetti. Bunu fırsat bilen Fransızlar görünüşte Kong'u kurtarmak amacıyla saldırı başlattılar; fakat şehri ele geçirdiklerinde tamamen yakıp yıktılar (1895) ve arkasından Odienne'i

de işgal ederek (1898) XIX. yüzyılın sonunda bugün Fildişi Sahili'nin sınırları içinde kalan yerlerin hepsini denetimleri altına almış oldular.

Bununla birlikte Fransa'nın bütün ülkede kesin otorite kurması, özellikle kuzeydeki müslüman toplulukların mücadeleye devam etmeleri sebebiyle 1918'e kadar mümkün olamadı.

1893'te oluşturulan Fildişi Sahili sömürgesi 1900'de Fransız Batı Afrikası'na bağlandı ve II. Dünya Savaşı'nın bitimine kadar bu durumda kaldı. 1944'te, ileride bağımsızlığın kazanılmasında önemli rol oynayacak olan yerli kakao ve kahve üreticilerinin birlik teşkilâtı Syndicat Agricole Africain (SAA), 1945'te de bağımsızlıkla beraber iktidara gelecek olan Parti Démocratique de la Côte-d'Ivoire (PDCI) kuruldu. Savaştan sonra Fransız Birliği içinde yer alan (1946) ülkede ilk mahallî meclis 1947'de teşkil edildi. Bu arada Bamako'da kurulan Rassemblement Démocratique Africain (RDA) adındaki partinin başına geçen ve aynı yıl (1946) Fransız millî meclisine seçilen Félix Houphouet-Boigny, Fransa'dan Fildişi Sahili lehine bazı tavizlerin koparılmasında önemli rol oynadı ve 1956 seçimlerini kazandıktan sonra da Fransız hükümetinin ilk Afrikalı bakanı oldu. 1958'de yapılan bir referandumla Fransız Topluluğu'na katılan Fildişi Sahili bu topluluk içerisinde otonom cumhuriyet statüsü kazandı; 7 Ağustos 1960 tarihinde de tam bağımsızlığını elde ederek Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'na üye oldu (20 Eylül 1960). Yeni anayasanın kabulünden sonra Nisan 1959'da Fransız hükümetinden istifa ederek ülkesine dönen Houphouet-Boigny devlet başkanlığına getirildi (27 Kasım 1960).

Bugün en güçlü siyasî parti konumunda olan Parti Démocratique de la Côte-d'Ivoire, başkan Houphouet-Boigny'nin liderliğinde siyasî ve idarî yapıya tamamen hâkimdir ve ülke sosyoekonomik alanlarda önemli gelişmeler kaydetmiş durumdadır. Bağımsızlık döneminde Fransa'nın teknik yardımlarında ve diğer yabancı yatırımlarda artışlar görüldü. Halen önemli sektörlerinin hemen hepsi Fransızlar tarafından yönetilen ülkede özellikle tarım sektörü hızla gelişmektedir.

Hızlı nüfus artışı ve şehirleşmenin baskısı sebebiyle ciddi meselelerle karşı karşıya bulunan başşehir Abican'ın yerine daha kuzeydeki Yamoussoukro yeni başşehir olarak belirlendiyse de (1983) henüz idarî ve siyasî müesseseler buraya taşınmış değildir.

Houphouet-Boigny'nin uzun süren yönetimine karşı zaman zaman darbe

teşebbüslerinde bulunuldu ve bunlar derhal bastırıldı. Fakat 1982'den sonra üniversite öğrencileriyle işçiler tarafından başlatılan protesto hareketlerinin yoğunlaşması üzerine hükümet bazı yeni düzenlemelere gitmeye mecbur kaldı ve birkaç defa anayasa değişikliğine gidildi. Nihayet ülkede siyasî partilerin kurulmasına izin verildi ve ilk defa 26 Kasım 1990 tarihinde birden çok partinin katıldığı genel seçim yapıldı. Bu seçimde 163 milletvekili çıkarmak suretiyle 175 sandalyeli parlamentonun büyük çoğunluğunu alan Parti Démocratique de la Côte-d'Ivoire bugün de siyasî iktidarı elinde tutmaya devam etmektedir. Halen yürürlükte olan anayasaya göre yürütme gücünü elinde bulunduran devlet başkanı beş yılda bir genel oyla seçilir ve kendisine karşı sorumlu olan bakanlar konseyini tayin eder. Millî meclis üyeleri de beş yıllık bir süre için seçilirler; yargı gücü bağımsızdır.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Bugünkü Fildişi Sahili topraklarında İslâmlaşma hareketi, XV. asrın ilk yıllarında Mandingolar'ın Diyula koluna mensup müslüman tüccarlar tarafından kuzey bölgelerinde başlatılmıştır. XVI. yüzyılın sonlarına kadar Mali İmparatorluğu'nun nüfuz alanı içinde kalan bölgelerde faaliyet gösteren müslüman tüccarlar, Sahra ile Gine körfezi arasındaki ticaret yolları üzerinde bulunan köy ve kasabalarda yerleşerek buralarda küçük müslüman topluluklarının meydana gelmesinde rol oynadılar. Bandama'nın batısına yerleşen Malinkéler'in XVI. yüzyılın sonlarına doğru kurdukları Boron şehri de önemli bir ticaret merkezi olarak gelişti.

İslâmiyet'in Fildişi Sahili'nin kuzey kesimlerinde istikrarlı bir biçimde yayılması XVIII. yüzyılın ortalarından sonra gerçekleşebilmiştir. Bu sıralarda hac için Mekke'ye giden ve burada birkaç yıl kaldıktan sonra geri dönen bir grubun gayretiyle İslâm bölgede hızla yayıldı. En ünlüleri Mûsâ Bagayogo, Muhammed Saganogo ve Abbas Saganogo olan bu hacıların her biri Koro, Kani ve Boron gibi değişik şehirlere yerleşerek İslâmiyet'in yayılması için çalıştılar.

XVIII. yüzyılın başında müslüman Diyulalar tarafından kurulan Kong Krallığı'nın başşehri Kong siyasî, ticarî ve dinî merkez hüviyetiyle İslâm'ın güneye nüfuz etmesinde etkili oldu. Diğer taraftan Mali İmparatorluğu'nun

dağılmasından sonra Odienne, Kurussa, Séguéla, Man, Tuba, Koro, Kani, Bouna ve Bondoukou gibi önemli ticaret merkezlerine gelip yerleşen Mandeler beraberlerinde İslâmiyet'i de getirdiler. Bu şehirlerde oluşan müslüman cemaatleri camiler inşa ederek Kur'an okulları açtılar ve ticaretin verdiği iktisadî güçle animist kabileler üzerinde siyasî açıdan da otorite kurdular. Ayrıca bütün müslümanlar yerleştikleri şehirlerde yerli kadınlarla evlenerek dinlerinin onların kabileleri arasında yayılmasında rol oynadılar.

XIX. yüzyıl, çeşitli isimler taşıyan bütün müslüman Mandingo kabilelerinin güçlendikleri ve düşmanlarına karşı savaşarak otoritelerini genişlettikleri bir asır oldu. Savaşın dışında da İslâm'ın güneye doğru yayılması devam etti ve Lahou, Tiassalé ve Toumodi birer müslüman şehri haline geldi. Bu yüzyılın ortalarında başlayan Fransız işgali de daha sonra tutumunu değiştirmekle birlikte ülkede İslâm'ın yayılmasını hızlandırdı. Çünkü sömürgeleştirmenin ilk yıllarında yöneticiler, yerli kabilelerle son derece iyi ilişkiler içinde olan müslümanların desteğini sağlamak için ülkede İslâmî gelişmeye yardımcı oldular. Ayrıca işgal kuvvetlerinde görevli Senegalli müslümanların pek çoğu ülkelerine geri dönmeyip buradaki şehirlere yerleştiler ve bazıları ailelerini de yanlarına getirterek kısa zamanda müslüman cemaatlerini güçlendirdiler. Özellikle Bingerville, Grand-Bassam, Tiassalé, Toumodi, Aboisso gibi şehirlerde yerleşen Senegalliler sosyal hayatın her alanında etkili oldular.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru kuzey bölgelerinin Samori Turi'nin nüfuzu altına girmesi İslâmlaşma hareketinin lehine bir gelişme olduysa da Turi'nin Fransızlar'a yenik düşmesiyle gerileme başladı. Ancak Fildişi Sahili topraklarının Fransız hâkimiyetine geçmesi güney açısından olumlu sonuç verdi ve kuzeydeki müslüman tüccarlarla işçiler güneye doğru daha yoğun şekilde göç ederek Gagnoa, Daloa, Samatéguéla ve Boundiali gibi yerleşim merkezlerinde müslüman cemaatleri oluşturdular. Özellikle 1920'lerden itibaren güneyde hızlı bir gelişme gösteren İslâmlaşmada Gineli, Nijerli ve Senegalli müslümanlar büyük rol oynadılar. Fakat bu hızlı gelişme karşısında Fransız sömürge yönetimi tutumunu değiştirerek İslâmiyet'in yayılışını sınırlandırmak amacıyla Kur'an okullarının açılmasına izin vermeme ve dışarıdan gelen dinî yayınları yasaklama gibi tedbirler aldı (1926). Bununla birlikte İslâmiyet, tüccarların ve okuma

yazması olmayan müslüman askerlerle işçilerin gayretleri sayesinde pratik yoldan yayılmasını sürdürmüştür.

Günümüzde ülke nüfusunun ne kadarının müslüman olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Ancak kaynakların bu konuda % 23 ile % 55 arasında değişen oranlar vermelerine dayanarak bu oranın % 30'dan fazla olduğu söylenebilir. Müslümanlar kuzeydeki şehirlerde güneye nisbetle daha yoğundurlar. Etnik bakımdan çeşitlilik gösteren bu topluluklar içerisinde Malinkeler, Diyulalar ve Sénufolar önemli bir yer tutmaktadır. Genelde ticaretle uğraşan müslümanların hepsi Mâlikî mezhebine mensuptur. Tarikatlardan Kādiriyye ülkenin her tarafında etkinliğini hissettirirken Ticâniyye de Man şehrine hâkim olmuştur; son elli yıldan beri Vehhâbîlik'te de bir gelişme görülmektedir. Bugün ülkenin kuzeyindeki şehirlerde müslümanlar çoğunluğu oluştururken Gineli, Sudanlı, Voltalı ve Senegalli müslümanların oturduğu orta kesimdeki Bouake tam bir İslâm şehri niteliğine sahiptir. Güneydeki Port Bouet, Marcory ve Abican'da da müslüman mahalleleri bulunmaktadır.

1957'de teşebbüs edilen, ülkedeki bütün müslümanların bütünleşmesini sağlayacak bir İslâm kültür birliği kurma çalışması başarıya ulaşamamıştır. Bugün böyle bir teşkilâtın bulunmaması, dinî eğitim ve ibadet hizmetlerinin yerine getirilmesini olumsuz yönde etkilemektedir. Ülkede pek çok cami ve bunlara bitişik Kur'an okulu mevcuttur. Başşehir Abican'daki müslüman mahallesi Treichville'de aynı zamanda okul olarak kullanılan üç cami mevcuttur. Halen müslümanlara ilk ve orta öğretim düzeyinde din eğitimi verecek okulların açılabilmesi için başlatılan bazı girişimler sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

E. Sik, The History of Black Africa (trc. S. Simon), Budapest 1966, II, 71-78; IV, 192-217; J. D. Fage, A History of West Africa, Cambridge 1972, tür.yer.; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1975, s. 247-252; E. A. Boetang, A Political Ceography of Africa,

Cambridge 1980, tür.yer.; Cultural Atlas of Africa (ed. J. Murray), Verona 1981, s. 139; P. B. Clarke, West Africa and Islam, Scotland 1982, s. 178-179, 215-218; A Map of the Muslims in the World (ed. R. Delval), Leiden 1984, s. 13; J. S. Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1985, s. 143, 186-189; M. Ali Kettani, Muslim Minorities in the World Today, London 1986, s. 179-181; R. Synge, “Cote d’Ivoire: Recent History”, Africa South of the Sahara 1988, London 1987, s. 397-399; “Muslims in Ivory Coast”, MW, II/13 (1964), s. 7; J. L. Triaud. “Lignes de force de la pénétration islamique en Côted’Ivoire”, REI, XLII/1 (1974), s. 123-159; P. Alexandre, “Un cas de passage collectif á l’Islam en Basse Côte d’Ivoire: Le village d’Ahua au début du siècle”, Cahiers D’Etudes Africaines, sy. 54 (1974), s. 317-337; a.mlf., “Côte d’Ivoire”, EI^2 (Fr), II, 64; Hubert Deschamps, “Ivory Coast: History”, EBr., XII, 819; The Cambridge Encyclopedia of Africa, Cambridge 1981, s. 135, 237.

Davut Dursun

FİLGÖZÜ

Özellikle hamamlarda aydınlatmayı sağlayan kubbe üzerindeki cam pencere.

(bk. HAMAM).

FİLİB dî TARRÂZÎ

فيليب دي طرّازي

Filib el-Fîkont b. Nasrillâh b. Anton dî Tarrâzî

(ö.1865-1956)

Arap basın tarihçisi, kütüphaneci.

28 Mayıs 1865 tarihinde Beyrut'ta doğdu. Musul asıllı Süryânî-Katolik bir aileye mensuptur. Büyükannelerinden birinin nakışçı (tarrâze) olmasından dolayı ailesi bu nisbe ile tanınmıştır. 1872'de el-Medresetü'l-batriyerkiyye'ye girdi ve iki yıl devam ettikten sonra öğrenim süresi sekiz yıl olan Külliyyetü âbâi'l-Yesûiyyîn'e geçti. Bu okulda dinî ilimler ve genel kültür dersleriyle ana dili Süryânîce yanında Arapça, Fransızca, Latince ve Eski Yunanca'yi öğrendi. Mezun olunca babası ve kardeşleriyle birlikte ticaretle uğraştı ve büyük bir servet edindi. Daha sonra kendisini ilmî araştırmalara vererek çeşitli gazete ve dergilerde yazılar yazmaya ve kitap telif etmeye başladı. Bu faaliyetleri yanında mensup olduğu dinî cemaatin kurduğu hayır cemiyetlerinden birinin de başkanlığını yapan (1898-1906) Tarrâzî Şam, Paris ve Moskova akademileri başta olmak üzere birçok akademiye üye oldu. Doğulu ve Batılı meşhur yazar, şair ve devlet adamları ile yakın ilişkiler kurdu. Başta Osmanlı Devleti ve Fransa olmak üzere birçok devlet onu en yüksek nişanlarla ödüllendirdi. Ayrıca papa da kendisine "vikont" unvanını verdi.

1919 yılında Beyrut'ta kurduğu Dârü'l-kütübi'l-Lübnâniyye'nin ilk müdürü

olan Tarrâzî bu görevini 1939'a kadar sürdürdü. Bu kütüphaneyi zenginleştirmek için Mısır, Fransa, Belçika, Hollanda, İngiltere, Monako, Almanya, Avusturya ve İtalya'ya seyahatler yaptı. Buralardaki devlet adamları, yayınevleri ve ilmî müesseselerle olan ilişkileri sayesinde bağış yoluyla temin ettiği binlerce cilt kitap ve dergiyi kütüphaneye kazandırdı. Ayrıca mükerrer nüshaları, mensup olduğu Süryânî- Katolik cemaat okulu

kütüphanesine bağışlayarak orada da zengin bir kitaplığın oluşmasını sağladı.

Birçok edebî, ilmî ve dinî cemiyetlerde görev alan Tarrâzî Doğu'da ve Batı'da Arapça, İbrânîce, Farsça, Türkçe, Kürtçe, Yunanca, Tatarca, Hintçe, Urduca vb. dillerde yayımlanan 5000 civarında gazete ve derginin ilk sayılarını ihtiva eden bir koleksiyon meydana getirdi. 1947 yılında bu koleksiyonu Dârü'l-kütübi'l-Lübnâniyye'ye koymak üzere Lübnan hükümeti satın aldı.

7 Ağustos 1956'da Âliye'de ölen Filib dî Tarrâzî Beyrut'ta defnedildi.

Çok yönlü bir müellif olan Tarrâzî Arap basın tarihi, Arapça yazma ve basma kitaplarla kütüphaneler hakkındaki bilgisiyle milletlerarası bir üne sahiptir. Topladığı süreli - süresiz, yazma ve basma birçok eseri kütüphanelere kazandırmak suretiyle Arap-İslâm kültürüne büyük hizmette bulunmuş, Arap basın tarihi ve Arapça eserler ihtiva eden kütüphaneler hakkındaki eserleriyle Arap - İslâm kültürü sahasında çalışacak ilim adamlarına rehberlik etmiştir.

Eserleri. Filib dî Tarrâzî'nin, büyük çoğunluğu tarih, basın tarihi, kütüphanecilik ve kütüphane tarihine ait elli yedi kadar eserinden bir kısmı yayımlanmış olup önemlileri şunlardır: A) Tarihe Dair Eserleri. 1. el-Ḳılâdetü'n-nefîse fî faḳīdi'1-ʿilm ve'1-kenîse (Beyrut 1891). Şam Piskoposu İklîmüs Davud'un hayat hikâyesine dairdir. 2. es-Selâsilü't-târîiy-ye fî esâḳıfeti'l-ebreşiyyâti's-Süryâniyye (Beyrut 1910). 3. ʿAṣra's-Süryâni'ẕ-ẕehebî (Beyrut 1946). 4. ʿAṣdaḳu mâ kâne ʿan târiẖi Lübnan ve ṣafḥatün min aẖbâri's-Süryân (I-III, Beyrut 1948).

B) Basın Tarihine Dair Eserleri. 1. Târiẖu'ṣ-ṣıḥâfe li'l-ʿArabiyye. Başlangıcından 1950'lere kadar bütün dünyada yayımlanmış olan Arapça dergi, gazete ve bunların sahipleriyle yazarlarının çoğu hakkında bilgi veren bu eser on iki cilt olarak hazırlanmış, ancak dört cildi yayımlanabilmiştir (I-II, Beyrut 1913; III, Beyrut 1914; IV, Beyrut 1933). 2. Nübẕetün muẖtaṣara fî'ṣ-ṣuhufi'l-ʿArabiyyeti'l-muṣavvera (Beyrut 1913).

C) Kütüphanecilikle İlgili Eserleri. 1. İrşâdü'l-eʿârib ilâ tensîḳı'l-kütüb fi'l-

mekâtib (Beyrut 1947). 2. Ḫazâ˒inü'l-kütübi'l-˓Arabiyye fi'l-ḫâfiḳayn (I-IV, Beyrut 1947-1948). Doğu'da ve Batı'da Arapça kitaplar ihtiva eden özel ve genel, eski ve yeni 857 kütüphane hakkında bilgi veren bir eserdir. Tarrâzî ayrıca Piskopos Anton Kandeleft'in er-Re˒yü'l-emîn fî ḥalli ba˓żi'l-meşâkili'z-zevciyye ˓inde'ş-şarḳıyyîn adlı eserini basıma hazırlamış ve Fransızca'ya tercüme etmiştir (Beyrut, ts.; diğer eserleri için bk. Ḫazâ˒inü'l-kütübi'l-˓Arabiye fi'l-ḫâfiḳayn, IV, 1221-1227).

BİBLİYOGRAFYA

Filib dî Tarrâzî, Târiḫu'ṣ-ṣıḥâfe li'l-˓Arabiyye, Beyrut 1913, I, 3-4; III (1914). s. 3; IV (1933), s. 1-8; a.mlf., Ḫazâ˒inü'l-kütübi'l-˓Arabiye fi'l-ḫâfiḳayn, Beyrut 1947-48, IV, 1216-1293; Serkîs, Mu˓cem, II, 1237-1238; Kehhâle, Mu˓cemü'l-mü˒ellifîn, VIII, 88; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 550; Ahmed Kabbiş, Târiḫu'ş-şi˓ri'l-˓Arabiyyi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1391/ 1971, s. 738; Yûsuf Es'ad Dâgir, Maṣâdiru'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1972, III, 715-720; Ziriklî, el-A˓lâm (Fethullah), V, 169; L. Şeyho, Târîḫu'l-âdâbi'l-˓Arabiyye, Beyrut 1991, s. 481; M. Kürd Ali, "Ḫazâ˒mü'l-kütübi'l-˓Arabiyye fi'l-ḫâfiḳayn", "MMİADm., XVI/l-2 (1941), s.7-16; "el-Kont Tarrâzî", el-Ḥilâl, LXIV/11, Kahire 1376/1956, s. 84-85; Kevâkibî, "Vefâtü'l-üstâẕ el-Fîkont Fîlîb dî Tarrâzî", MMİADm., XXXI / 4 (1956), s. 684-686; Miftâh M. Ziyâb. "el-Mektebâtü'1-vaṭaniyyetü'l-˓Arabiyye", Mecelletü Külliyyeti'd-da˓eti'l-İslâmiyye, V, Trablus 1397/1988, s. 352.

Hulûsi Kılıç

FİLİBE

Bulgaristan’ın güney kesiminde bugünkü adı Plovdiv olan eski bir Osmanlı şehri.

Eski adı Philippopolis olup bugün Bulgaristan’ın Sofya’dan sonraki ikinci büyük merkezidir. Osmanlı hâkimiyeti döneminde Balkanlar’daki önemli şehirler arasında yer alan, aynı zamanda cami, medrese gibi yapılarıyla ve burada yetişen ilim adamlarıyla önde gelen İslâm merkezlerinden biri olan Filibe, Yukarı Trakya ovasında Meriç nehrinin iki yakasında kurulmuştur. Şehrin eski merkezi, geniş bir alanın ortasında kayalıklardan oluşan beş tepenin üzerinde yer almaktadır. XX. yüzyılın ilk yarısına kadar camileri, kiliseleri ve sinagogları, farklı dinî ve etnik grupları içine alan nüfus yapısıyla kozmopolit bir görünüş arzetmekte olup Bulgaristan’da bir çeşit Akdeniz-Levanten üslûbu yansıtan özelliğe sahip bulunmaktaydı.

Filibe milâttan önce 342’de Makedon Kralı II. Filip tarafından, Kalkolitik dönemden beri iskâna açık olan ve Traklar zamanında meskûn durumda bulunan bir tepede kurulmuştur. Burası Traklar tarafından Pulpudeva adıyla anılmıştı. Kral Filip şehri üç dağ etrafında kurduğu için sonradan bu iskân yerine Trimontium (üç dağ şehri) adı da verilmiştir. Romalılar ise şehri dağların güney kısmında olan ovaya doğru genişletmişlerdir. II. Dünya Savaşı’ndan sonra şehir ve civarında yapılan kazılarda su kanalı, evler, kaleler ve bir tiyatro binası kalıntıları ortaya çıkarılmıştır.

Romalılar’ın son ve Bizanslılar’ın ilk dönemlerinde barbar kavimlerin saldırılarına uğrayan şehir özellikle 444-447 yıllarında Hunlar tarafından tahrip edildi. İmparator I. Iustinianos (527-565) burayı daha dar sınırlar içinde yeniden inşa etmek zorunda kaldı. VII. yüzyılda şehrin etrafına Slavlar yerleştiler. Ardından Bulgar Hanı Malamir (831-836) Filibe’yi kendi toprakları içine kattı. X. yüzyıl sonundan XII. yüzyıl sonuna kadar tekrar Bizans İmparatorluğu’na bağlanan Filibe III. Haçlı Seferi sırasında (1189-1192) yağmalandı ve kısmen tahrip edildi. Yeniden onarılan şehir 1204’te tekrar Haçlı saldırılarına uğradı. Dönemin Haçlı kaynaklarından Villehardouinli Geoffrey’in kroniğinde burası Doğu Avrupa’nın en güzel

şehirlerinden biri olarak tanıtılır. Filibe 1203 dolaylarında Bulgarlar'ın eline geçti. Şehir halkının isyanı üzerine Çar Kaloyan surlarının ve saraylarının yıkılmasını, âsilerin önde gelenlerinin öldürülmesini emretti. Bu son tarihten Osmanlı fethine kadar şehir Bizanslılar, Bulgarlar ve Haçlılar arasında on bir defa el değiştirdi ve küçük bir sınır kalesi haline geldi. Âşıkpaşazâde, Neşrî, Oruç Bey ve Hoca Sâdeddin Efendi gibi bazı Osmanlı tarihçilerine göre, Lala Şâhin kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri Edirne'nin fethinden hemen sonra 1361'de Filibe'yi ele geçirdiler. Ancak bu tarih kesin olmayıp tartışmalıdır. Fetih tarihinin 1360'ların sonuna rastladığı tahmin edilmektedir. Halkın Osmanlılar'a güçlük çıkartmadan teslim olması üzerine herkesin bulunduğu yerde kalmasına izin verilmişti. Filibe'yi fetheden ilk Rumeli Beylerbeyi Lala Şâhin Meriç üzerine bir köprü yaptırmış ve çeltik yetiştirmeye oldukça elverişli olan şehrin hemen kuzeyindeki

araziye pirinç ektirerek bölgeye bu ziraatı tanıtmıştır. Yıldırım Bayezid'in oğulları arasında meydana gelen savaşlar sırasında Şehzade Mûsâ Celebi Filibe'yi ele geçirmiş ve şehir surlarını yıktırmıştır (1412).

XV. yüzyılın ilk yarısında yeniden imar edilen Filibe'ye Anadolu'dan getirilen Türk aileleri yerleştirildi ve burası Rumeli beylerbeyinin merkezi haline geldi. Osmanlı öncesine ait birkaç eser hariç Filibe'nin en önemli mimari eserleri bu dönemde şehrin yeniden imarı sırasında yapılmıştır. En başta geleni Ulucami veya Cumaya (Cuma) Camii denilen eser olup 1425 civarında II. Murad tarafından inşa edilmiştir. Bu cami, günümüze kadar gelen iki ulucami tipi örneğinden birini temsil eder. Caminin orta kısmı dört sütun üzerine oturtulmuş üç kubbe ile kaplı olup yanlarda altı beşik kemeri mevcuttur. Caminin ilk halinde bulunan beş kubbeli revakla birlikte bazı önemli kısımlar bir zelzele esnasında yıkılmıştır. Cami 1199'da (1785) I. Abdülhamid tarafından yeniden yaptırılmış ve bu sırada II. Murad kitâbesi yerine I. Abdülhamid kitâbesi yerleştirilmiştir. I. Abdülhamid'in kitâbesi şair, yazar ve daha sonra reîsülküttâb olan Ulu Ârif Mehmed Efendi tarafından yazılmıştır. Caminin orijinal minaresi, ilk dönem Osmanlı mimarisinin özelliğini yansıtan eşkenar dörtgen iki renkli tuğlalardan yapılmıştır. Zelzele sırasında tahrip olan iç nakışlar, Edirneli Seyyid Nakşibendî Mustafa Çelebi tarafından 1234'te (1818-19) Osmanlı barok stilinde yeniden boyanmış olup halen bu haliyle korunmaktadır. Cuma

Camii'nin kendine ait vakfı yoktu. Bu caminin masrafları, II. Mu-rad'ın yapılarına ayrılmış Edirne'deki büyük vakıftan karşılanmaktaydı. Osmanlı dönemi Filibe'sinin ilk nüvesi Cuma Camii etrafında oluşmuştur. Ayrıca XV. yüzyıl boyunca burada altı kubbeli bir bedesten, bir hamam ve diğer kubbeli camiler inşa edilerek fizikî bakımdan şehir büyümeye başlamıştır. Nitekim yerleşimin ikinci nüvesi, kitâbesine göre 848'de (1444-45) bitirilen Rumeli Beylerbeyi Gazi Şehâbeddin Paşa'nın büyük külliyesi etrafında teşekkül etmiştir. Bu külliye Balkanlar'ın en büyük zâviyelicami tipini teşkil eder. Burası on iki öğrenci odası bulunan büyük bir medrese, bir hamam, büyük bir han ve bir mutfak binasından meydana gelmektedir. Bunların hepsi Meriç nehri yakınlarına, Cuma Camii'nin yarım mil aşağısına yapılmıştır. Şehâbeddin Paşa, aralarında Kuklen köyünün de bulunduğu Filibe'ye bağlı on sekiz köyü ve iki büyük pirinç (çeltik) tarlasını bu yapıların ihtiyaçları için vakfetmiştir. Bunların geliri 1529-1530'da 179.987 akçe idi (BA, TD, nr. 370, s. 102). Şehâbeddin Paşa'nın Filibe'deki mimari eserlerinden sadece İmaret Camii ayakta kalabilmiştir. Bu cami 1970'-lerde restore edilmiş ve komünist rejimin yıkılmasından sonra ibadete açılmıştır. 848 (1444-45) tarihli asıl kitâbe ile II. Mahmud'un iradesiyle gerçekleştirilen tamirat sonrasında şair Sîret tarafından yazılan 1250 (1834-35) tarihli kitâbe Filibe Arkeoloji Müzesi'nde bulunmaktadır. Filibe'deki diğer önemli bir vakıf, İsfendiyaroğulları'ndan olan ve 1461-1479 yılları arasında Filibe'de ve Filibe yakınındaki kendi mülk köyü Markova'da oturan İsmâil Bey'e aitti. İsmail Bey Filibe'de daha sonra Bey Camii adını alan kubbeli bir cami, iki mescid, bir türbe ve oldukça zarif nakışlı tonozları ve kubbeleri olan bir büyük çifte hamam yaptırmıştır. Markova köyü yakınlarındaki Rodop dağlarından Filibe'ye getirilen su kanalının da İsmâil Bey tarafından yaptırıldığı belirtilmektedir. İsmâil Bey'in camii ve türbesi 1914'te tahrip edildi. Büyük çifte hamamı ise yakın zamana kadar açık bulunuyordu.

XV. yüzyılda fizikî açıdan gelişme gösteren Filibe, nüfus yönünden de giderek kalabalık bir merkez haline geldi. XV. yüzyılın son çeyreğinde burada % 2,5'u mühtedi yerli halktan oluşan 796 müslüman, yetmiş sekiz hıristiyan (Rum) ve otuz üç Çingene hânesi mevcuttu (BA, TD, nr. 26). Bu rakamlara göre toplam 4000-5000 civarında nüfusuyla Filibe Niğbolu'dan sonra Bulgaristan'ın ikinci büyük şehri durumundaydı. XV. yüzyılın ikinci yarısında Sofya'nın önem kazanıp Rumeli beylerbeyinin merkezi oluşu bir

süre sonra Filibe'yi olumsuz yönde etkiledi. Nitekim XVI. yüzyıl boyunca buranın nüfusu 1000 hâne (yaklaşık 5000 kişi) civarında kaldı; kadılar, şeyhler ve esnaf ileri gelenlerince yeni binalar yaptırıldı. XVI. yüzyıl süresince hıristiyan nüfusu da gittikçe artmaya başladı. 1489'daki toplam 111 hâne 1568'de 153 hâneye, 1610'da 231 hâneye (yaklaşık 1200 kişi) yükseldi. Müslümanlar ise 800 hâne (yaklaşık 4000 kişi) civarında kaldı. 1568'de burada İspanya'dan geldikleri belirtilen elli dört yahudi ailesi bulunuyordu. 1043 (1633-34) tarihli cizye defterinde 213 hıristiyan hânenin yanı sıra altmış sekiz hâne Ermeni tüccar ve tekstil üreticisinden söz edilmektedir. Bu sonuncu grup, 1610'dan hemen sonra İran'dan Osmanlı ülkesine kaçan Ermeni tacirlerin Balkanlar'a kadar uzananlarına mensuptu. Filibe'nin artan hıristiyan nüfusu XVII. yüzyılın ikinci yarısına ait iki cizye defterinden takip edilebilmektedir. 1652 tarihli olup bugün Sofya'da bulunan deftere göre burada 310 Ortodoks hıristiyan, yetmiş beş Ermeni ve on altı yahudi hânesi vardı. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki ikinci cizye defterinde ise hâne sayısı verilmemiş, yetişkin erkek nüfusu "neferen" gösterilmiştir. Buna göre 2290 nefer (yaklaşık 1700 hâne) hıristiyan, bunun yanı sıra birçok ırgat ve 1340'tan aşağı olmamak üzere de geçici nüfus mevcuttu. 1696-1697 tarihli defterde hıristiyanlar arasında 210 dokumacı, 182 terzi, 141 ayakkabıcı, 124 kuyumcu ve doksan iki meyhanecinin bulunduğu belirtilmektedir. Müslümanların sanatlarıyla ilgili bilgi 1568 tarihli defterde de yer almaktadır. Buna göre yetmiş yedi halıcı, on dokuz terzi, on dokuz debbâğ, on altı duvarcı yanında

merdivenciler, berberler, ayakkabıcılar ve dokumacılar vardı. Sofya'da bulunan 1576 tarihli Celepkeşan Defteri'nde 1568 tarihli Tahrir Defteri'nde zikredilmeyen beş tüccarla dört ipek tüccarı, bazı kuyumcular ve kürkçülerin varlığına rastlanmaktadır. Bu son tarihte Filibe'nin otuz üç müslüman, beş hıristiyan, bir yahudi ve bir de Çingene mahallesi olduğu görülmektedir. Şehirdeki müslüman nüfusunun sadece % 4,6'sı yerli halktandı (TK, TD, nr. 65; BA, TD, nr. 648). XVII. yüzyılın ilk yıllarından itibaren Filibe'de kendilerine ait kiliseleri olan Roma Katolik Kilisesi'ne bağlı bir Bulgar cemaati mevcuttur.

Batılı seyyahlar Filibe'yi güzel bir şehir olarak tavsif ederler. Fakat bunlarda Şehâbeddin Paşa Hanı dışındaki İslâmî yapılarla ilgili bilgi bulunmaz. Filibe hakkında en ayrıntılı bilgi Evliya Çelebi tarafından

verilmiştir (Seyahatnâme, III, 381-386). Evliya Çelebi Filibe'yi ilk olarak 1652'de ziyaret etmiş ve ardından buraya birkaç defa daha uğramıştır. Ancak onun şehirdeki hâne sayısına dair verdiği 8060 rakamı şüphe ile karşılanmalıdır. Diğer rakamlar ise daha güvenilir görünmektedir. Ona göre burada elli üç cami, birkaç medrese, yetmiş mektep, sekiz hamam, on bir tekke, yedi dârülkurrâ ve 880 dükkân vardı. Bu binalardan bazıları hakkında ayrıntılı bilgi veren Evliya Çelebi Filibe nüfusu arasında temayüz etmiş birçok âlim, şeyh, imam, fakih ve şair olduğunu, tarikatlardan Halvetiyye, Celvetiyye, Kādiriyye ve Gülşeniyye mensuplarının bulunduğunu yazar.

40-50.000 nüfuslu XVIII. yüzyıl Filibesi canlı bir ticaret merkeziydi. Bu dönemde Türk nüfusu gerilerken hıristiyan nüfusu artış göstermiştir. Sredna Gora dağları ve Rodop'tan gelen Bulgarlar zenaatların büyük bir bölümünü ele geçirdiler. Sonradan gelen Rumlar ve diğer bazı hıristiyan gruplar Filibe'de yerleştiler ve ticarî hayata katıldılar. Yeni gelen hıristiyanlar şehrin ilk kurulduğu dağlık kesime yerleştiler ve oraya canlılık kazandırdılar. 1846'da çıkan bir yangın şehre çok büyük zarar vermesine rağmen gelişmeyi durduramadı. Balkanlar'ın ilk modern tekstil fabrikası 1847'de Filibe'de kuruldu. Sonraki dönem Osmanlı Filibesi'nin zenginliği evlerin ve konakların inşa tarzlarından da anlaşılmaktadır. 1830-1870 arasında, eskiden beri var olan şehrin on üç kilisesi yıkılarak yerlerine daha büyük ve daha gösterişlileri yapılmıştır. XIX. yüzyıl Filibesi'nde birçok kitâbevi, beş dilde yayın yapabilen matbaalar ve edebiyat cemiyetleri vardı. Papa Konstantin 1819'da yazdığı Description of the Eparchi of Philippopolis adlı eserinde şehrin nüfusunu Türkler, Ortodoks hıristiyanlar, Ermeniler, Pavlikenler (Katolik) ve yahudiler olmak üzere beş gruba ayırır. Filibe'nin on beş mahallesinden on birinde Türkler, üçünde Ortodoks hıristiyanlar ve ikisinde diğer gruplar yaşamaktaydı. Türkler'in birçok okulu vardı ve dolayısıyla çoğunluğu okur yazardı. Ermeniler genellikle Türkçe, Pavlikenler Bulgarca ve İtalyanca, yahudiler eski İspanyolca konuşurlardı. Fakat Filibe'nin içinde ve civarında hemen herkes Türkçe'yi anlardı.

Hochstätter 1859'da Filibe'nin nüfusunu 50.000 olarak verir. Bunun yaklaşık 10.000'i Türk'tü ve otuz cami bulunuyordu. Bulgarlar'ın sayısı da Türkler kadardı. Geri kalan nüfus Rumlaşmış Bulgarlar, Rumlar, Ermeniler,

Katolikler ve yahudilerden oluşmaktaydı. Viquesnel 1868'de Filibe'de 8000 hânenin bulunduğunu, bunun 3000'inin Türk, 2000'inin Yunan, 1400'ünün Bulgar, 700-800'ünün Ermeni, 200-300'ünün Katolik ve 500'ünün yahudilere ait olduğunu belirtir.

1291 (1874) tarihli Edirne Vilâyeti Salnamesi'nde Filibe'de yirmi dört cuma camiinin yanı sıra dokuz mescidin, on üç kilisenin, bir sinagogun, on iki hamamın, 1770 dükkânın ve 161 ambarın bulunduğu kayıtlıdır. Hâne ve nüfus sayısı gerçeği yansıtıyor görünmektedir. 1876 Osmanlı nüfus sayımına göre Filibe kazasının müslüman nüfusu 40.874 (sadece erkekler) ve hıristiyan nüfusu 85.373 idi. Yani müslümanlar genel nüfusun % 32'sini oluşturmaktaydı. Halbuki XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde 1529 tarihli Tahrir Defteri'ne göre nüfusun dinî kompozisyonu yarı yarıya bir yapıya sahipti (BA, TD, nr. 370).

1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında Filibe önce yeni oluşturulan Şarkî Rumeli vilâyetine katıldı, ardından da 1885'te yeni kurulan Bulgar Prensliği'nce ele geçirildi. Bu olaylar Filibe'nin Türk nüfusunun büyük çoğunluğunun göçüne yol açtı ve şehirde büyük bir çöküş yaşandı. 1887 Bulgar sayımına göre Filibe'nin nüfusu 33.000 dolayına düşmüştü. Nüfusun 19.542'si Bulgar, 5615'i Türk, 3930'u Yunan, 2202'si yahudi ve 1395'i de diğer gruplardan oluşmaktaydı. Pavlikenler Bulgar nüfusuna dahil edilmişti. Bulgar yönetiminde Filibe kısa süreli bir gerilemeden sonra tekrar gelişmeye başladı. 1934'te Filibe'nin nüfusu 99.000'i geçmişti. Bu nüfusun 80.035'ini Bulgarlar, 8826'sını müslümanlar, 4030'unu yahudiler ve 6738'ini diğerleri teşkil etmekteydi. Zamanla Osmanlılar'in son dönemindeki şehrin kozmopolitan görünüşü kaybolmaya başladı. Rumlar, XX. yüzyılın ilk yıllarında gerçekleştirilen kıyım sonrasında dışarı atıldılar. Müslüman nüfus ise % 9'a kadar düşürüldüğü gibi gittikçe daha da geriledi. Müslümanların sayılarının azalmasıyla binalarının, kıymetli mimari eserlerinin yıkımı da başladı. Muhammed Dzinguiz'in hazırladığı bir listeye göre 1908'de Filibe'de şu cami ve mescidler bulunuyordu: Muradiye veya Câmi-i Kebîr (Cuma Camii), Seyyid Mahmud Camii, Musalla Camii, Taşköprü Camii, Ambar Gazi Camii, Tepe Camii, İne Hoca Camii, Saraçhane Camii, Çelebi Cadı Camii, Yeşiloğlu Camii, Çukur Cami, Buruc Baba Camii, Süpürge Baba Camii, İmaret Camii, Hacı Ömer Camii, Hacı Hasan Camii, Zincirli Cami, Bey Camii, Moluphâne Camii, Alaca Cami,

Kirpici Mahalle Camii, Gül Mahalle Mescidi, Hoşkadem Mescidi, Kumrulu Mescid.

1970'e kadar Cuma ve İmaret camileri hariç diğerleri tahrip edilmiştir. Cuma Camii yakınlarındaki oldukça büyük olan Kurşunlu Han'ın ve bedestenin tahrip

edilmesi Filibe için çok büyük kayıptır. 1970'lerde, II. Bayezid'in kazaskerlerinden meşhur âlim Hacı Hasanzâde tarafından XV. yüzyıl sonlarında yaptırılan hamam ve cami ile Karşıyaka Hamamı tahrip edilmiştir. Komünist rejim döneminde tepeler etrafında kurulu şehrin hıristiyanlara ait bölgesine tarihî bölge statüsü verilmiş ve geniş çaplı restorasyon çalışmaları yapılmıştır. Roma ve Bizans kalıntılarının yanı sıra mevlevîhâne de restore edilerek Bulgaristan'ın en güzel lokantalarından biri burada faaliyete geçirilmiştir.

Osmanlı Filibesi'nde yetişen meşhur kişiler arasında, kendisi de bir fakih, müellif ve şair olan ve Filibe'de bir cami yaptıran Yeşilzâde Riyâzî'nin oğlu Kadı Abdüllatif Efendi, meşhur Hümâyunnâme'nin Türkçe versiyonunun yazarı Alâeddin Ali Çelebi, şair ve kadı Çelebi Kadı ile oğlu Mehmed İzzetî (Çelebi Kadı da Filibe'de bir cami ve bir hamam yaptırmıştır) ve Nûreddinzâde Mustafa Efendi sayılabilir. İkinci derecede önemli olan simalardan Şehâbeddin Paşa Camii imamı Bezmî'nin oğlu şair Revnak, diğer şairlerden Çefâyî, Nâlişî ve tezkire sahibi Latîfî'nin hocası Sâkî (Îsâ Hoca Fânî) zikredilebilir. Filibe'de görev yapan şahsiyetlerden en önemlileri, her ikisi de XV. yüzyılın ikinci yarısında orada bulunan Tokatlı âlim Molla Lutfî ve meşhur şair-fakih Molla Hayâlî'dir. Bu kadar temayüz etmiş kişilerden dolayı Filibe Osmanlı Devleti'nin önemli dinî ve edebî merkezlerinden biri olmuştur. Bu hususta diğer önemli bir işaret de Macaristan'ın Peç bölgesinin Avusturyalılar'ın eline geçmesiyle Filibe'ye gelen müslüman göçmenlerin XVII. yüzyılın sonunda burada bir mevlevîhâne kurmalarıdır.

1878'den bu yana Plovdiv olarak anılan Filibe, günümüzde yaklaşık yarım milyon insanın yaşadığı bir sanayi ve ticaret şehri haline gelmiştir. Yahudiler 1948'de İsrail'e göç ettiyse de 6000 Ermeni ve 4000 Roma Katolik Kilisesi'ne bağlı cemaat hâlâ burada yaşamaktadır. Bunların dışında

yaklaşık 20.000 müslüman vardır ki bunların çoğunluğu Türkçe konuşan Çingeneler'den oluşmaktadır. Müslümanlar toplam şehir nüfusunun yaklaşık % 6-7'sini teşkil ederler. Filibe bir Bulgar şehri haline gelmiş ve Osmanlı zamanındaki çok kültürlü, çok cemaatli yapısını kaybetmiştir. XIX. yüzyıl Osmanlı Filibesi'nin canlı bir tasviri Bulgar ressamı Tsanko Lavrenov'un çalışmalarında görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 26, 370, 648; BA, MAD, nr. 1273; TK, TD, nr. 65; Cizye Defteri, Sofya Millî Ktp., nr. F88 a.e 50; nr. PG 17/28; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 381-386; P. Konstantin, Eucheiridon peri tis eparchias Filippopoleos, Vienna 1819; G. Tsoukalas, Istoriografiki pedigrafiki tis eperchias Philippopoleos, Vienna 1851; A. Viquesnel, Voyage dans la Turquie d'Europe, Paris 1868, II, 173; St. Šiškov, Ploudiu u suoeto minalo i nastojašte, Plovdiv 1927; Z. Cankov, Geografski Rečnik na Bălgarija, Sofia 1939, s. 338-339; V. Peev, Grad Ploodiu, minalo i nastojašte, Plovdiv 1941; Ch. Peev, Alte Häuser in Ploudiu, Berlin 1943; a.mlf., "Golemijat Bezisten v Plovdiv", Godišnik Naroden Muzej, I, Plovdiv 1948; M. Bičev, Bălgarskiyat Barok, Sofia 1954; T. Zlatev, Bălgarskijat grad prez epohata na Văzrazdaneto, Sofia 1955; K. M. Apostolidis, I tis Philippopoleos Istoria, Atina 1959; Ayverdi, Osmanlı Mimarisi I, s. 295-303; a.e. II, s. 479-485; a.e. III, s. 272-279; Arheologičeski proučuanija za istorijata na Plovdiv i Plovdivski kraj (ed. Chr. Dzambov), Plovdiv 1966; Chr. Dzambov v.dğr., Pametta na edin grad, Plovdiv 1972; H. Hynková, Europäische Reiseberichte aus dem 15. und 16. Jahrhundert als Quellen für die historische Geographie Bulgariens, Sofia 1973; St. Stojčev, Plovdiv i okolnostite mu, Păteuoditel, Sofia 1974; G. Kozuharov - R. Angelova, Ploudiuskata simetrička kăsti, Sofia 1974; R. F. Hoddinoth, Bulgaria in Antiquity, An Archeological Introduction, London 1975; A. Fol, Pulpudeva Semaines Philippopolitaines de l'histoire et de la culture, Thrace, Sofia 1976; Hans-Jürgen Kornrumpf, Die Territorialueruıaltung im östlichen Teil der Europäischen Türkei, 1864-1878, Freiburg 1976, s. 265-267; N. Todorov, La ville balkanique aux XVe XIXe siècles, dêvelopement socio-

économique et démographique, Bucarest 1980; N. Genčev, Văzroẓdenskijat Plovdiv, Plovdiv 1981; P. Berbenliev, Arhitekturnoto nasledstvo po Bălgarskite zemi, Sofia 1987; Machiel Kiel, “Urban Development in Bulgaria in the Turkish Period”, The Turks of Bulgaria: The History, Culture and Political Fate of a Minority (ed. Kemal Karpat), İstanbul 1990, s. 79-158; Muhammed Dẓinguiz, “L’Islam en Bulgarie et dans la Roumélie orientale”, RMM, V (1908), s. 490; Gertrude Rudlov - Hille-Otto Rudlov, “Grad Plovdiv i negovite sgradi”, Izuestija na Bălgarskoto Arheologičeski Institut, VIII, Sofia 1934; İbrahim Tatarlı, “Turski kultovi sgradi i nadpisi v Bălgarija”, Godišnik na Sofijskija üniuersitet, Fakultet po Zapadni Filologii, LX, Sofia 1966, s. 606-607; İlhan Şahin, “XV ve XVI. Yüzyılda Sofya - Filibe - Eski Zağra ve Tatar Pazarı’nın Nüfus ve İskan Durumu”, TDA, sy. 48 (1987), s. 249-256; B. Cvetkova, “Filibe”, EI² (İng.), II, 914.

Machiel Kiel

FİLİBELİ AHMED HİLMİ

(bk. ŞEHBENDERZÂDE AHMED HİLMİ).

FİLİBELİ HOCA

(bk. HALİL FEVZİ EFENDİ).

FİLİPİNLER

Güneydoğu Asya'da takımadalardan meydana gelen ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

7100 adadan oluşan Filipinler kuzey ve batıdan Güney Çin denizi, doğudan Filipinler denizi ve Pasifik Okyanusu, güneyden Sulavesi denizi ve Borneo adasının kıyı suları ile çevrilidir. Bu adaların yaklaşık 800 kadarı meskûn durumda olup bunların en büyükleri Luzon, Mindanao, Samar, Negros, Palavan, Panay, Mindoro, Leyte ve Cebu'dur. Ülkenin toplam yüzölçümü 300.076 km2, nüfusu 65.000.000 (1993 tan.), başşehri Manila (1.650.000), diğer önemli şehirleri Quezon City, Davao, Cebu, Caloocan ve Zamboanga'dır. Manila'ya yakın olan Quezon City, Pasay ve Caloocan 1975'te idarî bakımdan Manila büyük şehir bölgesine dahil edilmiştir. Başkanlık sistemiyle yönetilen ülkede, Şubat 1987'de kabul edilmiş olan anayasaya göre yasama gücünü senato ve temsilciler meclisinden meydana gelen kongre, yürütmeyi devlet başkanı, yargıyı da bağımsız mahkemeler temsil etmektedir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Filipinler düzgün olmayan kıyıları, az sayıda gölü, bazı büyük nehirlerin yanında irili ufaklı pek çok dere tarafından yarılan sık ağaçlı ve engebeli arazisi ve dağların aralarında uzanan alüvyonlu düz ovalarıyla farklı bir yapıya sahiptir. Dağlık bir ülke olan Filipinler'de dağların çoğu adalar gibi kuzey-güney doğrultusunda uzanır. Luzon'daki Orta Cordillera ve Sierra Madre ülkenin en önemli sıradağlarıdır; en yüksek nokta ise Mindanao adasındaki Diuatalar üzerinde bulunan Apo tepesidir (2955 m.).

Tropikal bölge içerisinde yer alan ülkede iklim sıcak ve nemlidir. Yağışlar,

adaların Büyük Okyanus'a bakan doğu kıyılarında daha fazladır. Toprakların büyük bir kısmını kaplayan tropikal ormanlar yükseklere çıkıldıkça azalır ve yerlerini meşe ve çamlara bırakır. En önemli akarsular Luzon adasındaki Cagayan, Agno ve Pampanga ile Mindanao'daki Mindanao ve Agusan'dır. Manila'nın güneyinde bulunan Bay lagünü ise göllerin en büyüğüdür.

Bölge ülkeleri arasında en fazla nüfus artışı gösteren (% 2,4) Filipinler'de 1948'de

19 milyon olan nüfus 1960'ta 27 milyona, 1970'te 38 milyona ve 1993'te de 65.000.000'a ulaşmıştır; bu nüfusun yaklaşık % 70'i Luzon ve Mindanao adalarında yaşamaktadır.

Malay ırkına mensup olan Filipinler halkı dil, kültür ve etnik yapı bakımından birbirinden farklı 100 civarında alt gruba ayrılmıştır. Bunlardan Luzon adasının kuzeydoğusundaki İgorotlar, Manila bölgesindeki Tagallar ile diğer bölgelerde yaşayan Visayalar, Bikoller, İlokonlar ve güney adalardaki müslümanlar en gelişmiş gruplardır.

Filipinler'de Avustronezya veya Malayo-Polinezya dil grubuna giren yaklaşık yetmiş farklı mahallî dil konuşulmaktadır. Bağımsızlığın kazanılmasından (4 Temmuz 1946) itibaren ülkenin en zengin mahallî dili olan Tagalogca'ya dayalı Filipino denilen bir millî dil geliştirilmekte ve eğitim dili İngilizce de ikinci resmî dil olarak halkın büyük bir çoğunluğu tarafından konuşulmaktadır.

Asya'da en kalabalık hıristiyan nüfusun yaşadığı ülke durumunda bulunan Filipinler'de halkın yaklaşık % 83'ü Katolik, % 8,5'u da müslümandır; geriye kalanı ise Protestanlar'la Budistler, bazı yerli mezheplerin üyeleri ve putperestler teşkil eder.

Yüksek bir okur yazarlık oranına sahip olan ülkede (1980'de % 88,7), yaklaşık üçte biri Manila büyük şehir alanında toplanmış bulunan kırk civarında devlet üniversitesi mevcuttur; bunların yanı sıra dinî cemaatlere ve bazı vakıflara ait özel üniversiteler de vardır.

Büyük ölçüde bir tarım ülkesi olan Filipinler'de nüfusun 6/7'sinin kırsal kesimde yaşadığı, 2/3'ünün de ancak asgari geçim seviyesinde hayat sürebilecek derecede doğrudan tarıma bağlı olduğu tahmin edilmektedir. Ülkenin başta gelen ihraç ürünleri pirinç, şeker, hindistan cevizi, kenevir, kereste, tütün ve tropikal meyvelerdir. Tarımın yanında balıkçılık da ekonomide önemli bir yere sahiptir ve balık pirinçten sonra ikinci ana gıda maddesi durumundadır.

Filipinler yeraltı kaynakları bakımından zengindir. Luzon'da altın, demir, bakır ve yüksek nitelikli krom; Mindanao'da demir, kurşun, çinko ve krom; Cebu'da bakır; Palavan'da krom ve civa; diğer bazı yerlerde de nikel, gümüş ve kömür çıkarılmaktadır. Temelde ülkenin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik gittikçe gelişen bir imalât sanayii mevcut olup bunun bir kısmını ihracata uygun hale getirme çabaları devam etmektedir. Gelişmekte olan ülkeler içinde yer alan Filipinler'in öteden beri en çok ticaret yaptığı devletler arasında Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya başta gelir.

II. TARİH

Filipin takımadalarında yönetime önceleri "datu" denilen ve kabile reisinin başkanlığındaki birkaç yüz kişilik akraba gruplarından oluşan "barangay" adlı siyasî topluluklar hâkimdi. İlk defa Sumatra'daki Srivicaya, daha sonra da Cava'daki Macapahit Hindu devletlerinin etkisi altında kalan bu adalar IX ve X. yüzyıllardan itibaren müslüman, Japon ve Çinli tüccarların uğrak yeri olmuştur. XV. yüzyılda Bruney'den gelerek yayılmaya başlayan İslâmiyet'in etkisi altına giren ülkede önce Sulu'da (1450), ardından Mindanao'da (1515) iki ayrı sultanlık kuruldu. Ancak İspanyollar'ın gelişi İslâmiyet'in yayılmasını ve iyice yerleşmesini önledi. Macellan'ın arkasından 1542'de buraya gelen denizci Ruy Lopez de Villalobos, adalara dönemin veliaht prensi ve geleceğin İspanya kralı II. Felipe'in onuruna Filipinler adını verdi. l565'te Meksika üzerinden bölgeye ulaşan Miguel Lopez de Legazpi ise Cebu'da ilk İspanyol yerleşim merkezini kurdu. Ölümüne kadar (1572) hâkimiyetini Cebu, Leyte, Panay, Mindoro ve Luzon adalarına yayan Legazpi, 1571'de milletlerarası ticarette önemli bir liman şehri olan Manila'yı alarak idaresinin merkezi yaptı ve katı bir sömürgeleştirme, hıristiyanlaştırma ve İspanyollaştırma faaliyeti başlattı.

Ülkenin hıristiyanlaştırılması, İspanyol yönetiminin ilk yıllarından itibaren buraya gelen Agustinien, Dominiken, Fransisken ve Cizvit misyonerleri tarafından yürütüldü. Takımadalar, çeşitli piskoposluk ve papazlık bölgelerine ayrılırken Manila başpiskoposluk merkezi haline getirildi (1595). İlk Cizvit okulu Santa Rosa'da (1589), ilk Dominiken üniversitesi de Santo Thomas'ta (1611) kuruldu. Avrupa'da olduğu gibi Katolik kilisesi yönetimde önemli bir güç kazanmış, dinî görevinin yanında İspanyol hâkimiyetinin genişletilmesinde ve korunmasında önemli rol oynamıştır. XIX. yüzyılın sonuna doğru, kırsal kesimlerdeki birkaç küçük yerleşim birimi hariç, İspanyol yönetimi altındaki bütün adalar katı misyonerlik faaliyetleri neticesinde hıristiyanlaştırılmış bulunuyordu.

İspanyolca vasıtasıyla İspanyol kültürünü ve Hıristiyanlığı yaymaya yönelik olan eğitim, XIX. yüzyılın sonlarına kadar tamamıyla kilisenin denetimi altındaydı. Okullarda genellikle Katolik mezhebinin öğretileri okutulmakta ve dünyevî ilimlere fazla önem verilmemekteydi. 1863'te yaygın ve mecburi ilk öğretime geçilirken aynı dönemde birçok varlıklı aile çocuklarını okumaları için Avrupa'ya göndermeye başladı. XIX. yüzyılın sonunda Filipinler eğitim açısından Güneydoğu Asya ülkelerinin en iyi durumda olanı idi.

Kısa bir süre İngiliz idaresi altında kalan (1762-1764) Filipinler'de 1565'ten 1898'e kadar 333 yıl süren İspanyol yönetimi sırasında toprak sahiplerine ve sömürgecilere karşı birçok ayaklanma olduysa da bölgesel nitelikteki bu ayaklanmalar, çok defa kanlı bir şekilde bastırıldı. 1872'deki Cavite ayaklanmasından sonra ülkede milliyetçilik hareketleri gittikçe gelişme gösterdi. Sürgündeki aydınlarla Avrupa'da eğitim görmüş genç Filipinliler'in başlattığı reform yanlısı propaganda hareketini Katipunan adlı bağımsızlık taraftarı, silâhlı ve gizli örgütün kurulması takip etti (1892). Amerikan desteğiyle ülkeye dönen sürgündeki milliyetçi lider Emilio Aguinaldo, 1898'de Manila hariç bütün Luzon adasını ele geçirerek Malolos'ta Filipinler'in bağımsızlığını ilân ettiyse de İspanya-Amerika savaşından sonra İspanya Paris Antlaşması ile (10 Aralık 1898) bu ülke üzerindeki hâkimiyet hakkını

Amerika Birleşik Devletleri'ne devretti; böylece Filipinler tarihinde yeni bir dönem başladı. Aguinaldo'nun lideri olduğu bağımsızlık hareketi Mart

1901’de onun yakalanmasıyla son buldu ve ülke kesin biçimde Amerika Birleşik Devletleri’nin denetimine girdi. 1907’de oluşturulan yasama yetkisine sahip komisyon, 1916’da Amerikan Kongresi’nde kabul edilen bir kanunla yerini çoğunun seçimle geldiği yirmi dört üyeli bir senatoya bıraktı. Ülkenin on yıllık bir geçiş döneminden sonra bağımsızlığa kavuşmasını öngören 1934 tarihli kanunun ertesi yıl uygulamaya konulmasıyla Filipinler Topluluğu (Commonwealth of Philippines) kuruldu (15 Kasım 1935). Bağımsızlık yanlısı Nationalista Party lideri M. Quezon başkanlığa getirildi. II. Dünya Savaşı’nda Japon işgali altında kalan Filipinler General MacArthur kumandasındaki Amerikan kuvvetleri tarafından alındı ve topluluk hükümeti yeniden kuruldu (27 Şubat 1945). 23 Nisan 1946’da yapılan genel seçimde Liberal Party çoğunluğu sağladı ve M. Roxas devlet başkanlığına seçildi. Ardından da Filipinler Cumhuriyeti’nin bağımsızlığı ilân edildi (4 Temmuz 1946).

1949 yılında patlak veren Huk ayaklanmasını Amerikan yardımıyla dört yılda bastıran eski Savunma bakanı Ramon Magsaysay 1953’teki seçimlerde devlet başkanı seçildi. Ekonomiyi canlandırmak amacıyla bir dizi reformu yürürlüğe koyan Magsaysay’ın 1957’de geçirdiği bir uçak kazasında ölmesi üzerine yerine Carlos P. Garcia devlet başkanlığına getirildi. 1961’de başkanlığa seçilen Diosdado Macapagal 1965 seçimlerinde yerini Ferdinand Marcos’a bıraktı. Piyasa ekonomisine önem veren Marcos 1969’da tekrar aynı göreve seçildi. Ancak 1970 başlarında öğrenci hareketlerinin hükümet aleyhtarı gösterilere dönüşmesi üzerine gelişen anarşik olaylar ve ülkenin güneyindeki müslümanların bağımsızlık hareketlerinin artması üzerine Marcos sıkıyönetim ilân ederek (1972) kongreyi feshetti ve birçok muhalif politikacıyı tutuklattı. 17 Ocak 1973’te ilân edilen anayasa ile iktidarını güçlendiren Marcos’a karşı komünistler, güneydeki müslümanlar ve diğer muhalif gruplar mücadeleyi sürdürdüler. Ocak 1981’de sıkıyönetim kaldırıldı, fakat sürgündeki muhalefet liderlerinden Benigno Aquino’nun ülkeye dönerken hava alanında öldürülmesi (Ağustos 1983) yeni siyasî karışıklıkların başlamasına sebep oldu. 1986 başkanlık seçimlerinde hem Marcos, hem de muhalefetin ortak adayı olan Benigno Aquino’nun dul eşi Corazon Aquino seçimi kazandıklarını ileri sürdüler. Aquino’nun pasif direniş çağrısına uyan halkın yaygın protestosu ve Amerika Birleşik Devletleri’nin de desteğini çekmesi karşısında Marcos ülkeden kaçmak zorunda kaldı. Böylece yirmi bir yıl

süren Marcos rejimi 25 Şubat 1986'da sona erdi. Meclisi feshederek kendisine bağlı geçici bir hükümet kuran C. Aquino bütün siyasî suçluları kapsayan bir af kanunu çıkardı. Hazırlanan yeni anayasanın 2 Şubat 1987'de kabul edilmesiyle de altı yıllık bir süre için devlet başkanlığına seçildi. Toprak eşitsizliğine ve kırsal kesimlerdeki fakirliğe çare bulmak amacıyla 1988'de geniş tarım reformlarını uygulamaya koyan Aquino, kendisine karşı yapılan altı askerî darbe girişimine rağmen yönetimde kalmayı başardı. 11 Mayıs 1992'deki seçimde aday olmayan Aquino'nun desteklediği eski Savunma bakanı Fidel Ramos devlet başkanlığına seçildi. Fidel Ramos, hem Marcos'un devrilmesinde hem de Aquino'ya karşı yapılan darbelerin bastırılmasında önemli rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

D. Liang, The Development of Philippine Political Parties, Hong Kong 1939; D. Bernstein, The Philippine Story, New York 1947; G. A. Malcom, First Malayan Republic: The Story of the Philippines, Boston 1951; C. Adib Majul, The Political and Consütutional Ideas of the Pilippine Reuolution, Quezon City 1957; G. B. Gressey, Asia's Lands and Peoples, New York 1957, s. 539-549; J. L. Phelan, The Hispanization of the Philippines; Spanish Aims and Filipino Responses, 1565-1700, Madison 1959; W. L. Schurz, The Manilla Galleon, New York 1959; H. de la Costa, The Jesuits in the Philippines, 1581-1768, Cambridge 1961; G. F. Zaide, Philippine Political and Cultural History, Manila 1963, I-II; G. E. Taylor, The Philippines and the United States, New York 1964; O. D. Corpuz, The Philippines, New Jersey 1965; T. A. Agoncillo, The Fateful Years: Japan's Adventure in the Philippines, 1941-1945, Manila 1965; a.mlf. - O. M. Alfonso, History of the Filipino People, Quezon City 1968; J. H. Blount, The American Occupation of the Philippines, 1898-1912, New York 1973; P. W. Stanley, A Nation in the Making: The Philippines and the United States, 1899-1921, Cambridge 1974; Philippine Yearbook of 1975, Manila 1975; D. R. Sturtevant, Popular Uprisings in the Philippines, 1840-1940, Ithaca 1976; A. M. Fernandez, The Philippines and the United States, Quezon City 1977; W. B. Cornish, Asia: Modern Geography Series,

London, ts., V, 154-156; R. J. May, “Philippines”, EI² (İng.), VIII, 303-305; “Filipinler”, ABr., VIII, 573-580; ABr. Ana Yıllık 1994, İstanbul 1994, tür.yer.; “Filipinler”, Büyük Larousse, İstanbul 1986, VII, 4108-4112.

C. Adib Majul

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

İspanyollar’ın önceleri yalnız Faslılar ve Endülüs Arapları, sonraları bütün müslümanlar için kullandıkları “moro” adıyla bilinen müslümanlar, ülkenin güneyindeki Mindanao, Sulu ve Palavan (güney kesimi) adalarında yaşamakta ve bölgedeki beş vilâyette (Tavi-Tavi, Sulu, Basilan, Maguindanao ve Lanao del Sur) halkın çoğunluğunu oluşturmaktadırlar. Sayıları hakkında kesin bilgi bulunmamakta, 6 milyon civarında oldukları tahmin edilmektedir. Sosyal, dinî ve kültürel bakımdan farklı bir kimliğe ve hıristiyanlardan çok daha eski bir tarihe sahip olan müslümanlar dil ve etnik yapı bakımından on iki gruba ayrılır. Bunların yaklaşık % 92’sini Mindanao adasının Lake Lanao bölgesinde yaşayan Maranaolar ve Cotabato bölgesinde yaşayan Maguindanaolar’la aynı adada bulunan ve bu gruplarla akraba olan Iranunlar, Sulu takımadalarında yaşayan Tausuglar ve güney Sulu ile Mindanao’nun kıyı bölgelerine yakın yörelerde toplanmış olan ve daha çok denizcilikle uğraşan Samallar meydana getirir. Bu müslüman grupların hemen hepsi Şâfiî mezhebine mensuptur.

Filipinler’in İslâmiyet’le ilk teması, IX ve X. yüzyıllarda Kızıldeniz’den Çin denizine kadar uzanan ve esas itibariyle müslümanların denetiminde bulunan milletlerarası deniz ticaretine katılmasıyla başlar. Bu dönemde Arap asıllı müslüman

tâcirler inci, baharat, bağa gibi malları almak ve Borneo’dan Çin’e yaptıkları yolculuk sırasında konaklamak için bazı Filipin adalarına uğruyorlardı. “Tersila” veya “silsila” adı verilen Sulu şecere kaynakları, Tuan Meşaika adında bir Arap tüccarının Jolo (Colo) adasına geldiğini ve burada idareci sınıfa mensup bir ailenin kızıyla evlenerek putlara tapan yerli

halkın İslâmiyet'i kabul etmelerini sağladığını belirtmekte, ancak bu konuda herhangi bir tarih vermemektedir. İslâmiyet'in Sulu'ya girişiyle ilgili ilk tarihî belge, Jolo adasındaki Jolo şehrinin birkaç mil uzağında, eskiden Sulu sultanlarının taç giydikleri Bud Dato'da bulunan ve Tuan Makbalu adında yabancı bir müslümana ait olduğu sanılan 710 (1310-11) tarihli bir mezar taşıdır. Yine tersilalar, Tuan Şerîf Evliyâ da denilen Kerîm el-Mahdûm adında sûfî bir Arap davetçisinin 1380 yılında Buansa'ya (bugünkü Jolo) gelerek mahallî idarecilerin izniyle diğer Sulu adalarını gezip İslâmiyet'i yaydığını ve Simunul adasındaki Tubig-Indangan şehrinde bir cami yaptırdığını belirtir. XV. yüzyılın başlarında Raca Baguinda Ali adında Sumatrali müslüman bir prens küçük donanmasıyla Jolo'ya gelmiş ve yerli bir prensesle evlenerek burayı ve çevresindeki diğer adaları idare etmeye başlamıştır. Onun ölümünden sonra damadı Arap davetçilerinden Serîf Ebû Bekir el-Hâşim yönetimi üstlenmiş ve başşehri Jolo olan Sulu Sultanlığı'nı kurmuştur (1450 [?]). Böylece siyasî bir güç kazanan İslâmiyet kısa sürede Sulu takımadalarının diğer adalarına da yayılmıştır. Tersilalar, Mindanao adasının İslâmlaşmasını da bir Arap baba ile Johorlu bir Malay prensesinin oğlu olan Şerîf Muhammed Kabungsuvan adındaki bir davetçiye bağlarlar. XVI. yüzyılın başlarında Malay yarımadasından Pulangi'ye (bugünkü Cotabato) gelen Kabungsuvan, bölgeye daha önce ulaşmış olan başka davetçilerle birlikte datularla (yerli kabile reisleri) iş birliği yaparak fetihler, diplomasi ve siyasî evlilikler yoluyla bölgedeki halkı müslümanlaştırmış, arkasından da Mindanao adasında Maguindanao Sultanlığı'nı kurmuştur (tah. 1515). Aynı yüzyılın son çeyreğinde, Sulu Sultanlığı ve Filipinlerin güneyindeki Ternate Sultanlığı gibi devletlerle ilişkilerin artması, hânedanlar arasında evlilik bağlarının kurulması ve Arap, Borneolu, Ternateli davetçilerin bölgeye gelmeleriyle İslâmiyet güçlendi ve XVII. yüzyıl başlarında giderek artan İspanyollar'ın sömürgeleştirme ve hıristiyanlaştırma faaliyetlerine karşılık özellikle Maranao bölgesinde yayıldı.

İslâm dini, Şerîf Muhammed Kabungsuvan'ın Cotabato bölgesindeki bazı fetihleri hariç Filipin adalarının güneyinde barışçı yolla yayılmıştır. Hatta XVI. yüzyılın ikinci yarısında İspanyollar Filipinler'e gelmeden ve burada kalıcı bir sömürge idaresi kurmadan önce ülkenin tamamı İslâmlaşma süreci içine girmişti. Borneolu müslüman tacirler kuzeydeki Mindoro ve Luzon adalarının sahil şehirlerine gelerek buralarda yerleşim merkezleri

kurmuşlardı. 1521'de İspanyollar'ın öncülüğünü yaptığı ilk Avrupalılar Filipinler'e gelmeye başladıkları sıralarda, Malaka ve Borneo ile yoğun ticarî ilişkileri bulunan Luzon'un en önemli liman bölgesi Manila, Bruney sultanının akrabaları olan Raca Süleyman ve amcaları Raca Matanda ile Raca Lakandula yönetiminde bir müslüman prensliği idi; ancak yerli halk henüz tamamen İslâm'a girmemişti. Filipinler'de İspanyol idaresini kuran Miguel Lopez de Legazpi, 1571'de Raca Süleyman'la giriştiği savaşta müslümanları Kuzey ve Orta Filipin adalarından atarak İslâmiyet'in buralarda yayılmasına engel oldu. Zamanla ülkenin büyük bir kısmının İspanyollar'ın üstün gücü karşısında daha fazla dayanamayarak onların hâkimiyeti altına girmesi ve halkının hıristiyanlaştırılması üzerine İslâmiyet sadece güneydeki Sulu ve Mindanao'nun batı bölgesine hapsedilmiş hale geldi.

İspanyollar'ın güneydeki sultanlıkları yönetimleri altına almaya ve halkı hıristiyanlaştırmaya yönelik çabaları, müslümanların İslâm'a ve kendi kültürlerine sarılıp sürekli mukavemet göstermeleri karşısında sonuçsuz kaldı. 1587'de genel vali Francisco de Sande, Mindanao ve Sulu müslümanlarına karşı başlattığı askerî harekâtın kumandanına, Mindanao bölgesine herhangi bir müslüman davetçinin girmesine ve faaliyet göstermesine izin verilmemesini, bunlardan yakalananların Manila'ya getirilmesini, sultanlarla halka Hıristiyanlığın kabul ettirilmesini ve camilerin yıkılmasını emretmişti. Buna karşı müslümanlar şiddetle direndiler ve gerilla tipi saldırılarla cevap verdiler; böylece tarihe "Moro savaşları" adıyla geçen ve yaklaşık üç asır süren savaşlar başlamış oldu. Bu savaşlar, ülkedeki hıristiyanlarla müslümanlar arasında bugün de devam eden karşılıklı bir düşman imajının doğmasına yol açmıştır. İspanyollar'ın 1637'de Maguindanao Sultanlığı'nın, 1638'de de Sulu Sultanlığı'nın merkezini zaptetmeleri üzerine iç kesimlere çekilerek mücadelelerine devam eden müslümanlar, İspanyollar'ın denetimi altında bulunan şehirlere yönelik saldırılarını arttırdılar. Bu durum karşısında 1645'te Maguindanao Sultanlığı, 1646'da da Sulu Sultanlığı ile barış yapmak zorunda kalan İspanyollar, Sibuguey'den Davao körfezine kadar uzanan sahil bölgesini ve Maranao ile Pulangi halkının yaşadığı iç kesimleri Maguindanao Sultanlığı'nın tesir alanı olarak tanırken Sulu Sultanlığı'nın başşehri Jolo'dan da çekilmeyi kabul ettiler. Ancak İspanyollar'ın halkı, devamlı hakaret ettikleri sultanlara karşı kışkırtmaları ve artan misyonerlik

faaliyetleri çatışmaların tekrar başlamasına sebep oldu. Bu arada Sulu Sultanlığı, hânedan kavgaları içine düşen Bruney Sultanlığı'ndan Kuzey Borneo'yu (bugünkü Sabah bölgesi) alarak hâkimiyet alanını genişletti. Maguindanao Sultanlığı'nı uzun yıllardan beri büyük bir başarıyla yöneten ve bugün adı bir eyalete verilmiş olan Sultan Kudarat da (1619-1671) Sibuguey koyundan Davao körfezine kadar uzanan bölgeye hâkim olarak ülkesini bugünkü Filipinler Cumhuriyeti hariç tarihin Filipinliler tarafından kurulan en geniş devleti haline getirdi.

1718'de Cizvit papazlarının baskısıyla Zamboanga Kalesi'ni zapteden İspanyollar, bölgedeki datuların ve halkın hiristiyan olmasına kolaylık sağlayacağını düşünerek Maguindanao ve Sulu sultanlarını hıristiyan yapmayı planladılar. Sonuçta Maguindanao sultanını hıristiyanlaştırma

gayretleri bir netice vermedi. Ancak politik bir mücadeleden dolayı Jolo'dan ayrılmak zorunda kalan Sulu Sultanı Azîmüddin, Manila'ya vardığında İspanyol sömürgecilerden yardım istemesi ve kendisinin Hıristiyanlık faaliyetlerine müsamaha göstermesi üzerine İspanyonlar tarafından vaftiz edildi. Jolo'dan ayrıldığından (1748) tahta çıkan kardeşi Datu Bantilan uzun süre Sulu Sultanlığı'nı muhafaza etti. 1764'te Jolo'ya dönen Azîmüddin tekrar sultanlığın başına getirildi. İngilizler'in 1762'de Manila'yı işgal etmeleri İspanyollar'ın bölgedeki gücünü iyice zayıflattı. XIX. yüzyıl başlarından itibaren de Sulu ve Mindanao diğer Avrupalı güçlerin rekabet alanına girdi. Fransızlar 1850'de Basilan'da bir üs isterken İngilizler Sulu ile olan ticaretlerini geliştirmeyi hedefliyorlardı. Diğer Avrupalı sömürgeci güçlerin bölgedeki etkinliğinin artmasını kendi çıkarları açısından tehlikeli bulan İspanyollar, bazı datuların korsanlık yaptığı gerekçesiyle 1851'de Sulu'ya saldırdılar ve sultana imzalattıkları anlaşma ile ülkeyi manda idaresi altına aldılar. Ancak Sulu yetkilileri barış şartlarını iki bağımsız devlet arasında yapılmış bir dostluk antlaşması olarak nitelendirdiler. Daha sonra Sulu sultanının diğer Avrupalı güçlerle ittifak yapacağı endişesine kapılan İspanyollar, özellikle İngilizler'in Sulu'da kalıcı bir üs kurmalarını önlemek için 1876'da Jolo'yu tamamen zaptettiler. İspanyollar'ın üstün askerî gücü karşısında dayanamayarak iç kesimlere çekilen Sulu sultanı, Temmuz 1878'de İspanyol hâkimiyetini resmen tanımak ve idaresi altında bulunan Kuzey Borneo bölgesini de Avusturyalı bir iş adamına kiraya vermek zorunda kaldı. Böylece İspanyollar ancak

XIX. yüzyılın sonlarına doğru buharlı gemilerin ve modern silâhların ortaya çıkmasından sonra müslümanların yaşadığı bölgeleri denetimleri altına alabildiler. Fakat kırsal kesimlerde İspanyollar'ın Juramentado (Juramentado enemigo "ölünceye kadar savaşacağına and içmiş ezelî düşman") adını verdikleri gerilla gruplarının sömürgecilere, hıristiyan Filipinliler'e ve Çinliler'e karşı sürdürdükleri saldırılar devam etti. Filipinler'deki İspanyol yönetiminin son dönemlerinde, hükümetin resmî politikası müslümanları hıristiyanlaştırmaktan çok onları İspanya'nın sadık tebaası haline getirme yönünde olmasına rağmen misyonerler ve kilise liderleri bu sadakatin ancak müslümanları hıristiyanlaştırmakla mümkün olabileceğini iddia ederek hükümete baskı yapmaya çalışmışlardır.

1898'de İspanyollar'ın Uzakdoğu'daki sömürge imparatorluğunun yıkılmasına yol açan İspanyol-Amerikan savaşı sonucu bütün Filipinler Amerika Birleşik Devletleri'ne devredildiğinde müslümanlar Amerikalılar'a da karşı koydular. 1903-1913 yılları arasında Mindanao ve Sulu Amerikan askerî yönetimi altında kaldı. Amerikan ordusu, barışı ve huzuru sağlamak, kaçakçılık, korsanlık ve köle ticaretini önlemek adı altında bu bölgelerde bir dizi askerî operasyon yaptı; bunların en şiddetlisi, 1906'da binlerce müslümanın ölümüyle sonuçlanan "bud dajo" harekâtıdır. 1914'te bölgenin idaresi, yerli halka yardım ve hizmet etmek gayesiyle geldiklerini iddia eden sivillere devredildi. Müslümanlara kendi dinlerine, geleneklerine ve kültürlerine uygun biçimde serbestçe yaşayabilecekleri teminatı verildi ve yoğun olarak bulundukları bölgelere yeni yollar yapıldı, okullar açıldı ve işsizlere çeşitli çalışma imkânları sağlandı. Müslümanlar da zamanla silâhlı mücadelelerine son vererek Amerikan idaresini kabullenmeye başladılar. 1915'te Sulu Sultanı II. Cemâl el-Kiram, idaresi altında bulunan bölgelerin hâkimiyet hakkını resmen Amerika Birleşik Devletleri'ne devretti. Ancak kendilerini hıristiyan Filipin halkından (Bangsa Filipino) ayrı görmeye devam eden müslümanlar bu durumu göstermek için Bangsa Moro (müslüman toplum, Morolar) adını siyasî anlamda kullanmaya başladılar. Filipinli hıristiyan liderler bağımsızlık isteklerini yoğunlaştırdıklarında, Mindanao ve Sulu müslümanları da 1924'te Amerikan Kongresi'ne bir heyet göndererek Filipinler'e bağımsızlık verilmesi halinde kendilerini temsil edecek ayrı bir devletin kurulmasını istediler. 1935'te Filipinler'e on yıl süreyle Commanwealth des Philippines adı altında özerklik verilmeden birkaç ay önce de 120 Lanaolu

datu Başkan Roosevelt'e gönderdikleri bir mektupta, Filipinler'de birbirinden farklı iki ayrı dine ve kültüre mensup halkın bulunduğunu vurgulayarak Morolar için ayrı bir düzenlemenin yapılmasını ve bu halkın hiçbir şekilde hıristiyan Filipinliler'in hâkim olduğu bir devlete dahil edilmemesini istediler aksi halde Amerikan yönetimi altında yaşamayı tercih edeceklerini bildirdiler; fakat bu istekler kabul edilmedi. Bu olumsuz gelişmeye rağmen müslümanlar II. Dünya Savaşı sırasında yurt savunması için hıristiyanlarla birleşmişler ve çok defa yan yana yürüttükleri gerilla faaliyetiyle Japon işgaline karşı çok başarılı bir direnme göstermişlerdir.

4 Temmuz 1946'da bağımsızlığın ilân edilip Filipinler Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla müslümanlar kendilerini, rızâ ve hatta görüşlerine bakılmaksızın gerçekleştirilen yeni bir siyasî düzenin içinde buldular. Müslümanların çoğu kendini yeni kurulan devletin bir parçası olarak görmezken geleneksel liderlerin bazıları çeşitli siyasî partilere katılarak yeni yöneticiler arasında yer aldılar. Bu arada müslümanlara ait topraklara diğer adalardan bir kısım topraksız hıristiyan nüfusun getirilip yerleştirilmesi zamanla bu bölgelerde müslümanları azınlık durumuna düşürdü ve bu hal iki grup arasında toprak çatışmalarına yol açtı. Öte yandan düşük okur yazarlık, yüksek oranda işsizlik, idarî mekanizmalarla ordu ve güvenlik teşkilâtında müslümanlara karşı ayırım yapılması ve hükümetin onlara ait bölgeleri ekonomik bakımdan sürekli biçimde ihmal etmesi bu kesim arasında yaygın bir hoşnutsuzluğa, birçok yerde barış ve huzurun

bozulmasına sebep oldu. 1968'de Coregidor'da otuz müslüman askerin hıristiyan subaylar tarafından üstlerine itaatsizlik yaptıkları gerekçesiyle öldürülmesi, Haziran 1971'de Manili'deki (Kuzey Cotabato) bir caminin kundaklanarak yaklaşık yetmiş kişinin diri diri yakılması, hükümetle müslümanlar arasındaki düşmanca ilişkiyi iyice tırmandırdı ve sonuçta Ferdinand Marcos başkanlığındaki hükümet, Eylül 1972'de komünist ayaklanma çabalarının ve ayrılıkçı müslüman hareketlerinin artmasını gerekçe göstererek bütün ülkede sıkıyönetim ilân etti. Müslümanlar, silâhlarını ellerinden alıp kendilerini savunmasız bırakacak olan sıkıyönetime karşı direniş gösterdiler. Marcos, Ocak 1973'te parlamenter sisteme geçen yeni bir anayasa ilân ettiyse de sıkıyönetim bu durumda da uygulandı. Sıkıyönetim Ocak 1981'de kaldırılmakla birlikte Marcos'un

yetkileri aynı şekilde devam etti.

Ayrılma taraftarı müslümanlar, bir süre Filipinler Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapan Nur Misuari önderliğinde Moro National Liberation Front'u (MNLF) kurdular (1969). Önce tam bağımsızlık, daha sonra ise özerklik isteyen Moro National Liberation Front, çeşitli İslâm ülkeleriyle geliştirdiği temaslar neticesinde İslâm Konferansı Teşkilâtı'nın desteğini kazandı. Teşkilât, 1974'te Kuala Lumpur'daki toplantısında Moro National Liberation Front'u resmen tanıyarak meseleye hâkimiyet hakları ve toprak bütünlüğü çerçevesinde barışçı ve siyasî bir çözüm getirmesi için Filipinler hükümetine çağrıda bulundu. Yapılan baskı ve Libya'nın aracılığı sonucu Moro National Liberation Front liderleriyle hükümet temsilcileri, müslümanların yaşadığı on üç vilâyeti içine alacak özerk bir bölgenin kurulmasını öngören Tripoli (Trablus) Anlaşması'nı imzaladılar (Aralık 1976). Ancak Nisan 1977'de hükümetin karşı tarafın görüşünü almadan ve Moro National Liberation Front'un boykotuna rağmen özerklik konuşunda halk oyuna başvurması ve ardından da Tripoli Antlaşması'na aykırı olarak sadece on vilâyeti içine alan iki ayrı özerk bölge kurması çatışmaların tekrar başlamasına sebep oldu. Bu arada hükümet müslüman toplumun bazı isteklerini karşılamak amacıyla çaba gösterdi. Öncelikle dinî bayram ve tatil günlerini resmen tanıdı, arkasından medeni hukukta müslümanlarla ilgili düzenlemeler yaptı. Müslümanların dinî eğitimine önem verip bazı medrese ve İslâmî cemiyetlere maddî yardım sağlamaya, öğrencilere burs vermeye başladı. Amanah (emanet) Bank adıyla faizsiz ve ortaklık esaslarına göre çalışan bir İslâm bankasının kurulmasına izin verdi. Yönetimin çeşitli kademelerine bazı müslüman idareciler tayin etti. 1981'de de bir müslüman işleri bakanlığı kurdu; fakat bunu 1984'te doğrudan devlet başkanına bağlı Office of Müslim Affairs and Cultural Communities adı altında bir devlet dairesine dönüştürdü. 1986'da Corazon Aquino'nun devlet başkanlığına seçilmesi ve ülkedeki demokratik kurumlara tekrar işlerlik kazandırılmasıyla birlikte, hükümetle Moro National Liberation Front arasında kesintiye uğrayan müzakereler yeniden başladı. Ancak tarafların, polis ve askerî güçlerin oluşturulma oranlan ve özerk bölgeye dahil edilecek eyaletlerin sayısı üzerindeki önemli görüş ayrılıkları hâlâ devam etmektedir. Kasım 1989'da Moro National Liberation Front, isteklerine ters düşen ve otonom statüyü öngören bir kanun için yapılan halk oylamasına müslümanların katılmaması yönünde yaptığı çalışmada oldukça başarılı

oldu. 1992'de ise 1976 Tripoli Antlaşması'nın şartlarının yerine getirilmesiyle Mindanao'da barışın sağlanacağını ifade ederek hükümetin genel af çağrısını reddetti.

İslâmiyet'in bölgeye girmesiyle kültür ve dinî yaşantı alanında toplumda yeni bir hayat tarzı ve ahlâkî değerler sistemi gelişmeye başlamıştır. Datuluğun üzerine bir üst idarî sistem olarak sultanlığın yerleşmesinden sonra müslüman halk, bazı yeni harfler ilâve ettiği Arap alfabesini ve hicrî takvimi kullanmaya başlamış, saraylarda ve günlük hayatta Malay dili konuşulurken eğitim dili olarak Arapça benimsenmiştir. Bugün müslüman bölgelerinde yerli kültürle karışmış bir İslâm kültürü mevcuttur ve hacca gitme, eğitim için diğer İslâm ülkelerinde bulunma sonucu başka müslümanlarla olan temasın artması ve dışarıdan gelen yeni davetçilerin tesir etmesi gibi sebeplerle modernleşme eğilimi göstermektedir. Amerikan yönetiminin kurulduğu yıllardan itibaren siyasî etkinliklerini kaybeden sultanlar günümüzde sembolik bir değere sahiptirler ve ancak bazı muhafazakâr çevrelerce dinî lider olarak kabul edilirler. Dinî işler müslümanların belirlediği kadı, imam-hatip ve müezzin gibi din görevlileri tarafından yürütülmektedir. Eskiden Sulu sultanının sarayında en yüksek dinî otoriteyi temsil eden kadılar, sultanın çıkardığı kanunların İslâm hukukuna uygun olup olmadığı konusunu inceler, halkın eğitiminden sorumlu "panditalar'ın (ulemâ) ve ibadetleri yürüten imam ve hatiplerin idarî başkanlığını yaparlardı. Tebaalarının dinî ve siyasî lideri olan Sulu sultanları, eskiden merkezî camilere "tuan kali" denilen bir başkadı ile imam-hatip ve müezzinleri (bilâl) tayin ederlerdi; XVIII. yüzyılın ortalarında İstanbullu bir Türk âliminin kadılık makamına getirildiği bilinmektedir. Maguindanao Sultanlığı'nda da XVII. yüzyılda ulemâya mensup kadı, imam-hatip ve "labay" (müezzin) denilen din görevlileri vardı. O dönemde din adamları, dinî işlerin yanında siyasî konularda da kendilerine başvurulan, sömürgecilere karşı verilen savaşlarda aktif rol oynayan, misyonerlerin müslüman bölgelerine girip girmemeleri hususunda söz sahibi olan ve idarenin politikasını yönlendiren itibarlı kimselerdi.

Müslümanların din eğitimi, Kur'an öğrenimine ağırlık veren mekteplerde ve seviyeleri farklılık gösteren medreselerde verilmekteydi. Bölgenin İslâmlaşmasında önemli rol oynayan "mahdumların (âlim ve zâhid kişi, hoca) ve ilk Sulu Sultanı Şerîf el-Hâşim'in çeşitli medreseler açtıkları

belirtilmektedir. Zamanla medreselerin yerini alan ve onlardan daha geniş bir yapıya sahip olan pandita okulu uzun süre müslümanların tek tip eğitim kurumu olma özelliğini korudu. 1930'lu yıllarda Amerikalılar'ın bölgede Batı tipinde yeni okullar açmasıyla pandita okulu önemini kaybetmiştir. Ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra başka İslâm ülkelerinden gelen bazı hocaların ve Müslim Association of the Philippines'in (kuruluşu 1920) Arapça öğrenim veren Ortadoğu medrese sistemine uygun ilk, orta ve lise seviyesinde modern medreseler kurmasıyla medrese eğitimi yeniden önem kazanmış ve 1954 yılında da Kamilol Islam Society'nin Marawi City'de, daha sonra Jamiatul Philippine Al-Islamia adını alan Kamilol Islam Institute'u açmasıyla bu eğitim müesseseleri yüksek okul seviyesine ulaşmıştır. 1981-1982 öğretim yılında, çoğunluğu Mindanao adasında olmak üzere 114.482 öğrenci medreselere devam etmekte ve buralarda 1299 hoca görev yapmaktaydı. Aynı yıl hükümet, tamamen müslüman halkın yardımları ile ayakta duran medreseleri resmî eğitim sistemiyle bütünleştirmek

için bir dizi karar aldı ve bunların bir kısmını gerçekleştirdi. Önce Eğitim, Kültür ve Spor Bakanlığı'nın Müslüman İşleri Bakanlığı ile yaptığı ortak çalışmalar sonunda, bazı şartları yerine getiren ve dinî derslerin yanında kültür derslerini de veren medreseler resmen tanındı ve bir kısmı devlet okulları bünyesine alındı. Ardından, bugün de devam eden medreselerin seviyesini yükseltme ve mezunlarının yüksek öğretim kurumlarına daha kolay girebilmelerini ve bir meslek edinmelerini sağlamak amacıyla programlarını zenginleştirme yolunda çabaya girişildi. Ayrıca hükümet, Manila'da Filipinler Üniversitesi'ne bağlı Institute of Islamic Studies ile Marawi City'de Mindanao Devlet Üniversitesi'ne bağlı King Faisal Centre for Islam and Arabic Studies adlı kurumlan açarak ülkeye üniversite seviyesinde dinî eğitim ve öğretim yapabilme imkânı getirmiştir. Bunlardan başka, ülkede müslümanların katkılarıyla kurulan Marawi City'deki Maahad Marawi al-Islamie Mutamar al-Islami Society ve Simboinga'daki Cultural Islamic Centre gibi çeşitli ilmî cemiyet ve araştırma merkezleri de faaliyet göstermektedir.

Eski camiler çok basit bir yapıya sahipken yeni yapılanlar kubbeleri, süslü minberleri ve kürsüleriyle gösterişli Ortadoğu camilerine benzemektedir; ancak çoğunun minaresi yoktur. Filipinler'de de diğer Güneydoğu Asya

ülkelerinde olduğu gibi namaz vaktini halka duyurmak için ezandan önce “tabu” adı verilen bir davul çalınmaktadır.

Hukuk alanında İslâm hukukuna ve “âdât” adı verilen geleneksel hukuka dayalı bir sistem mevcuttur. Dindar ve güçlü sultanlar döneminde genellikle İslâm hukuku ağır basarken diğer dönemlerde geleneksel hukuk etkili olmuş, İslâm hukukunun uygulanma derecesi siyasî liderlerin dindarlıklarıyla güçlerine ve panditaların gayretlerine bağlı kalmıştır. Bağımsızlığın kazanılmasından sonra çok evliliği ve boşanmayı yasaklayan Filipin medenî hukuku geçerli olmasına rağmen İslâm’a ve âdâta dayalı kanunları uygulayan dinî mahkemeler varlıklarını gayri resmî olarak sürdürdüler. Bu mahkemelerin verdiği kararları datular infaz ediyordu ve temyize de açık değildi. İki hukuk sisteminden birini seçmekle karşı karşıya bırakılan müslümanların kendi adalet sistemlerini sürdürmek istemeleri ve bu durumun özellikle evlilik davalarında çeşitli anlaşmazlıklara sebep olması üzerine hükümet, 1978’de müslümanların şahsî ve aile hukukuyla ilgili davalarına bakacak dinî mahkemelerin kurulmasına imkân veren bir kanun çıkardı. Ancak siyasî istikrarsızlık sebebiyle bu kanun hâlâ tam olarak yürürlüğe konulamamıştır.

Müslümanlar, ülkedeki birçok akademisyenin gerçek bir millî hazine olarak kabul ettiği sözlü bir dinî edebiyata ve hayli ileri seviyede bir mûsikiye sahiptirler. Müslümanların yaptığı geleneksel el sanatlarına ait ürünler bütün ülkede tanınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

N. M. Saleeby, Studies in Moro Histoıy, Law and Religion, Manila 1905; C. Adib Majul,. Muslims in the Phüippines, Quezon City 1973; a.mlf., The Contemporary Müslim Movement in the Philippines, Berkeley 1985; a.mlf., “The Muslims in the Philippines: A Historical Perspective”, ME, XLII/5 (1970), s. 14-16; sy. 6, s. 13-16; sy. 7, s. 13-16; sy. 8, s. 12-16; P. G. Gowing - R. McAmis, The Müslim Filipinos, Manila 1974; S. K. Tan, The Filipino Müslim Armed Struggle (1900-1972), Manila 1977; P. G. Gowing, Mandate

in Moroland: The American Government of Muslim Filipinos (1899-1920), Quezon City 1977; a.mlf., Muslim Filipinos: Heritage and Horizon, Quezon City 1979; a.mlf., “The Muslim Filipino Minority”, The Crescent in the East (ed. R. Israeli), London 1982, s. 211-226; a.mlf., “Kris and Crescent: Dar al-Islam in the Philippines”, Studies in Islam, III/1, New Delhi 1966, s. 1-18; T. J. S. George, Reuolt in Mindanao: The Rise of Islam in Philippine Politics, Kuala Lumpur 1980; M. O. Mastura, Muslim Filipino Experience: A Collection of Essays, Manila 1984; A. Cabaton, “Les ‘Moros’ de Soulu et de Mindanao”, RMM, IV/1 (1908), s. 21-74; L. G. Noble, “Muslim Separatism in the Philippines, 1972-1981: The Making of a Stalemate”, Asian Survey, XXI/12, Berkeley 1981, s. 1100-1114; a.mlf., “The Philippines: Autonomy for the Muslims”, Islām in Asia (nşr. John L. Esposito), New York 1987, s. 97-124; H. M. Hill. “The Impact of Philippine Development Policy Upon Filipino Muslims: A Retrospect”, JIMMA, IV/1-2 (1982), s. 24-39; Abdulrahim - T. M. Pandapatan, “Madrasah System of Education in the Philippines”, Muslim Educadition Quarterly, III/1, Cambridge 1985, s. 52-60.

İsmail Hakkı Göksoy

FİLİPOVİÇ, Nedim

(1915-1984)

Osmanlı tarihçisi, Türkolog.

Bosna-Hersek’in Glamoç kasabasında doğdu. 1934-1937 yıllarında Belgrad ve 1937-1939 yılları arasında İstanbul’da tahsil gördü. Burada Hellmut Ritter ve M. Fuad Köprülü’nün derslerine devam etti. 1945-1949 yıllarında Sarajevo’daki Zemaljski Muzej’de çalıştı. 1951’de Sarajevo Felsefe Fakültesi’nde Türk dili ve edebiyatı hocalığına doçent olarak tayin edildi ve burada hayatının sonuna kadar görev yaptı. Bunun yanı sıra 1964-1969 yıllarında Sarajevo Şarkiyat Enstitüsü müdürlüğü görevini üstlenmiş, Prilozi za Orijentalnu Filologiju dergisinin başyazarı (1951-1958) ve Bosna-Hersek İlimler ve Sanatlar Akademisi’nin dâimî üyesi olmuştur. Filipoviç 21 Nisan 1984’te Sarajevo’da vefat etti.

Nedim Filipoviç, ilmî araştırmalarında ve yazılarında daha çok Osmanlı Devleti’nin toplumsal-ekonomik düzeni konularına temas etmiştir. Bu toplumdaki timar sistemi, toprak ilişkileri, Osmanlı müesseseleri, sosyal ve ideolojik hareketler, özellikle Osmanlı devrindeki Bosna-Hersek tarihiyle ilgili konular, Bosna’daki şehirlerin gelişmesi, timar ocakları ve çiftçilik, İslâm’ın yayılması vb. konuları ele aldığı gibi Türkiye ve Yugoslavya arşivlerinden topladığı belgelerle Bosna-Hersek tarihine dair kaynakları tesbit edip bunların çoğunu Boşnak diliyle yayımlamıştır. Türkçe’den bazı edebî eserlerle Fransızca’dan bazı kitapları da Boşnakça’ya çevirmiştir. Başlıca eseri, Şehzade Mûsâ Çelebi ile Şeyh Bedreddin’in faaliyetlerini konu edinen Princ Musa i šejh Bedreddin (Sarajevo 1971) adını taşımaktadır. Ayrıca Bosna-Hersek’teki bazı Osmanlı sancaklarına ait kanunnâmelerin metin ve tercümelerinin yer aldığı Kanuni i kanun-name za Bosanski, Hercegovački, Zvornički, Kliški, Crnogorski i Skadarski sandẓak (Sarajevo 1957) adlı kitapta bulunan XV. yüzyıl Bosna ve Hersek kanunu (s. 11-18), 1584 İzvornik sancağı kanunnâmesi (s. 93-121), Srebernice ile (s. 122-124) 1574 Klis sancağı kanunnâmeleri (s. 125-140) onun tarafından hazırlanmıştır. Önemli makaleleri arasında, Bosna’daki Osmanlı timar

sistemini konu alan “Pogled na osmanski feudalizam” (Godišnjak Društva Istoričara BiH, IV [Sarajevo 1952], s. 5-146); “Odẓakluk timari u Bosni i Hercegovini” (POF, V [Sarajevo 1955], s. 251-274); “Bosna Hersek’te Timar Sisteminin İnkişafında Bazı Hususiyetler” (İFM, XV [İstanbul 1955], s. 155-186); “Vlasi i uspostava timarskog sistema u Hercegovini” (Godišnjak ANUBİH, XII/ 10 [Sarajevo 1974], s. 127-221); İslâm’ın yayılması ve mistisizmi inceleyen “Tesawuf - islamski misticizam” (POF,

XXIV [Sarajevo 1976], s. 13-31) ve “O jednom aspektu korelacije izmedu islamizacije i čiflučenja” (Prilozi Istorijskog Instituta, XVII [Sarajevo 1981], s. 25-45) sayılabilir. Ayrıca Istorija Naroda Jugoslavije (II, Beograd 1960) adlı kitap içinde bulunan “Bosna i Hercegovina” ile (s. 109-136) “Bosanski Pašaluk” (s. 546-558) adlı bölümler onun tarafından kaleme alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Amina Kupusović, “Bibliografija radova akademika Prof. Nedima Filipovića”, Prilozi za orijentalnu filologiju, XXXIV (1984), Sarajevo 1985, s. 221-228; Srdan Janković, “In memoriam Akademik Nedim Filipović (1915-1984)”, a.e., s. 13-16; a.mlf., “Filipović Nedim”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1986, IV, 149-150.

Amir Ljubovic

FİLİSTİN

فلسطين

Akdeniz’in güneydoğu ucunda, Asya ile Afrika arasında köprü konumunda bulunan tarihî bölge.

Adını, milâttan önce XII. yüzyılda Kavimler göçü sırasında deniz yoluyla buraya gelen Filistler’den alır. Tarih öncesi devirlerden itibaren çeşitli kavimlerin göçlerle gelip yerleşmesine ve bunlara karşı harekete geçen başka üstün güçlerin pek çok istilâ ve fetihlerine mâruz kalmıştır. Bu durumun başta gelen iki önemli sebebi, bölgenin Arap coğrafyası içinde sahip bulunduğu zengin ve stratejik tabiatla üç büyük ilâhî dinin gerek doğuş gerekse gelişmesinde oynadığı önemli rol ve içinde barındırdığı kutsal yerler (belki de bu sebeple bölgenin bir başka adı da “arz-ı mev’ûd” veya “arz-ı mukaddes”tir) şeklinde özetlenebilir. Filistin adıyla anılan toprakların, bu özelliklerine bağlanan istilâlar ve çeşitli kavimlerin buraya hâkim olmak için verdikleri mücadeleler dolayısıyla siyasî sınırlarını açıklıkla çizmek kolay değildir. Bununla birlikte bölgenin coğrafî sınırları konusunda görüş birliği olduğunu söylemek ve bu sınırları bir uzmanın ifadesiyle şu şekilde belirginleştirmek mümkündür: “Filistin denen topraklar esas itibariyle, Suriye ile Mısır ve Akdeniz ile Şeria nehri arasında kalan topraklardır. Şeria nehrinin döküldüğü Ölüdeniz de (Lut gölü) Filistin’in doğu sınırına dahildir. Bu sınırlar içinde de Filistin topraklan coğrafî bakımdan Akdeniz kıyı şeridi, kuzeyden güneye doğru uzanan dağ silsilesinin bulunduğu ortadaki yayla bölümü ve en doğuda da Şeria vadisi olmak üzere üç parçaya ayrılır. Bu üç parçalı coğrafî ayırım hemen bütün kaynaklarca benimsenmiştir. Ortadaki dağlık kesim veya yüksek yaylalar kısmı, genellikle kuzeyden güneye olmak üzere, Safed ve Nazareth (Nasıra) şehirleri ile Tabor dağının bulunduğu Galilee (Celîle) bölgesi; ortada, Nablus şehrinin bulunduğu ve batıda Cermel dağına kadar uzanan Samaria (Sâmiriye) bölgesi; daha güneyde, Şeria nehrinin Ölüdeniz’e döküldüğü yerden başlayıp Kudüs, Beytlehem (Beytülahm) ve Hebron (Halîlürrahman) şehirlerinin (içinde) bulunduğu Judea (Yahudiye) bölgesi ve daha güneyde de Beersheba (Bi’rüssebi‘) şehrinin bulunduğu Necef çölü olmak üzere dört

kısma ayrılır” (Armaoğlu, s. 4).

Söz konusu coğrafî sınırları içinde Filistin’in tabiat şartları da özellikle iklimi başta olmak üzere ilgi çekici bir çeşitlilik gösterir. Akdeniz kıyı şeridi yeterince yağış alan yarı tropikal bir iklime sahipken orta kısımda bol yağış alan kuzeyden güneye, Necef çölüne doğru yağışların giderek sıfıra yaklaştığı ve kışın soğuk geçen birkaç ayın dışında yılın büyük bölümünde gündüzlerin sıcak, gecelerin serin olduğu bir kara iklimi hâkimdir. Şeria vadisinde ise kış aylarında ılık bir havanın yaşandığı, buna karşılık yılın geri kalan kısmında ısının hayli yükseğe çıktığı daha sıcak bir kıta iklimi dikkati çeker. Bölgenin bu iklimi, daha ziyade yağış miktarına bağlı olarak değişik yörelerde bitki örtüsünü ve ekilebilir arazi kapasitesini belirlemektedir. Buna göre ormanlar Akdeniz kıyısında daha çok fundalık olmak üzere yalnız kuzeyin yüksek kesimlerinde mevcuttur ve bugün eski dönemlere göre artan ağaç tüketimi sonucu iyice azalmış durumdadır. Şeria vadisinde ise bir subtropikal bitki örtüsü dikkati çeker. Bu iklim özelliği Filistin’i, tarih boyunca tarım üretimini çeşitlendiren verimli ova ve arazilere sahip kılmıştır. Yağış durumuna göre değişmek ve daha ziyade kuzey kesimlerle kıyı boyunda verimliliği artmak üzere daima bölgede çeşitli tahıllarla hemen her tür meyve, bu arada işlenmeye ve ihracata açık ürünlerin yetiştirilmiş olduğu görülür. Belki de bu sebeple Kitâb-ı Mukaddesin birçok yerinde Filistin için “süt ve bal akan diyar” denilmiştir (meselâ bk. Çıkış, 3/8; Levililer, 20/24; Tesniye, 11/9). Bölge bitki zenginliğine kıyasla yer altı servetleri bakımından yoksul olup en dikkate değer kaynağı Ölüdeniz’den elde edilen tuz ve yan ürünleridir. Özellikle güney kısımlarda az miktarda petrol, fosfat, bakır, demir, uranyum, manganez, kireç taşı ve sülfür bulunur.

Coğrafî konumu ve bütün özellikleriyle Asya ve Afrika arasında fevkalâde önemli stratejik bir noktada bulunan Filistin’in toprak alanını tesbit için, tarih boyunca sahne olduğu hâkimiyet mücadeleleri içinde değişen siyasî sınırlarına bakmak gerekir. Buna göre Filistin’in son siyasî sınırı olarak milletlerarası alanda manda yönetimi için çizilen 1922 sınırlarının kabul edilmesi en uygunudur. Çünkü kısa bir müddet sonra İngiltere’nin girişimiyle Şeria nehrinin doğusundan itibaren ayrılan bugünkü Ürdün kısmı hariç hemen hemen Akdeniz, Lübnan, Suriye, Şeria nehri ve Ölüdeniz’den Kızıldeniz’in Akabe Limanı’na uzanan çizgi ile Mısır’a ait

Sînâ yarımadasının çevrelediği yaklaşık 27.000 km2'lik bir alandan oluşan Filistin manda idaresi toprakları, tarih boyunca Filistin denildiğinde akla gelen siyasî bölgeye de, yukarıda tanımlanan coğrafî bölgeye de tamamen tekabül etmektedir.

İslâm Öncesi Dönem. Filistin'de yaşayan kavimlerin ve işgal veya istilâlarla burada hâkimiyet kuran siyasî güçlerin tarihi çok gerilere uzanacak kadar eskidir. Bölgenin, üzerinde insanoğlunun kültür izlerine rastlanan toprak parçalarının en eskilerinden biri olduğu bilinmektedir. Yapılan arkeolojik kazı ve araştırmalara göre ilk buluntular, günümüzden 14.000 yıl önce yaşanan Mesolitik Natuf kültürüne aittir. Neolitik çağın tarım, hayvancılık ve çömlek yapımcılığının ortaya çıktığı yerleşik toplum hayatına ait en eski kalıntıları ise milâttan önce 5000'lere tarihlenen Eriha'da (Jericho) bulunmuştur. Bu dönemden sonra bölge genellikle Arabistan dolaylarından arka arkaya göç eden Sâmî kavimlerin işgal ve yerleşmelerine mâruz kalmıştır. Bu toprakların adı bilinen ilk sakinleri, Tevrat'a göre dünyanın en eski milleti olan ve Arap tarihçileriyle bazı araştırmacılar tarafından Araplar'ın atası olduğu kabul edilen Amâlika kavmidir. Milâttan önce III. binyıldan itibaren yine Sâmî kavimlerden Ken'ânlılar ve daha çok sahil kesimlerinde Fenikeliler, arkalarından da Ârâmîler görülmeye başlar. Çeşitli bulgular, Kudüs şehrinin Ken'ânlılar'ın bir kolu olan Yebüsîler'ce kurulduğunu göstermektedir;

nitekim bazı eski metinlerde Kudüs'ün bir adı da Yebüs olarak geçer. Bölgenin "Ken'ân diyarı" diye anıldığı bu dönemde tarım ve özellikle ticareti ön planda tutan bir medeniyet gelişmiş ve ilk alfabe ortaya çıkmıştır. Zaman zaman Mısır işgali altında geçirilen bu dönemden sonra milâttan önce 1200'lerde vuku bulan Kavimler göçü sırasında "deniz kavimleri"nden Filistler bölgeye gelmiş ve bugünkü Gazze Şeridi ve civarında beş büyük şehir kurarak burayı yurt edinmişlerdir. Hangi ırka mensup oldukları bilinmeyen Filistler (kuvvetli bir ihtimalle Hint-Avrupa) bölgede "demir çağı"nı başlatmışlar ve bir süre sonra yerli halkla karışarak benliklerini kaybetmişlerdir. Filistler'in Akdeniz kıyılarına yerleştiği yıllara yakın bir tarihte ise Mısır yönetimi altındaki topraklarda yaşayan ve Firavun'un zulmünden kaçarak Hz. Mûsâ'nın öncülüğünde arz-ı mev'ûda doğru büyük bir göç başlatan İsrâiloğulları geldiler. İsrâiloğulları, tarihi kesin biçimde tesbit edilemeyen bu göç sırasında başta ezelî düşmanları ve

bu toprakların ilk sahipleri Amâlika olmak üzere çeşitli Sâmî kavimlerle ve Filistler'le savaştılar; daha sonra bölgenin büyük kısmını ele geçirerek milâttan önce XI. yüzyılın sonlarında ilk İsrail devletini kurdular (geniş bilgi için bk. AMÂLİKA; ARZ-ı MEV'ÛD).

İlk İsrail kralı Saul'ün (Tâlût) yerine tahta geçen Hz. Dâvûd Kudüs'ü fethederek bir saray yaptırdı, burayı devletin başşehri haline getirdi ve otuz üç yıl Kudüs'te hüküm sürdü. Hz. Dâvûd zamanında başta bölgenin gerçek sahibi Amâlika olmak üzere burada yaşayan bütün kavim ve kabileler boyunduruk altına alındılar. Ancak pek çok kaynakta belirtildiği ve günümüzde de açıkça görüldüğü gibi İbranî hükümranlığı altında bu yerli topluluklar, o dönemde de daha sonraki işgal ve istilâ dönemlerinde de kendi varlık ve tarihlerine sahip çıkmayı başardılar. Hz. Dâvûd'un ardından gelen Hz. Süleyman'ın dönemi (m.ö. 972-932) krallığın altın çağı oldu. Sınırların bugünkü Lübnan, Ürdün ve Suriye'nin bir kısmına kadar uzandığı bu devirde Hz. Süleyman, başta Mısır olmak üzere çevredeki devletlerle anlaşmaya vardıktan sonra Kudüs'te kendi adıyla anılan ilk yahudi mabedinin (Süleyman Mabedi, Mescidi Aksa) yanı sıra savunma amaçlı çeşitli binalar inşa ettirdi. Öte yandan Kızıldeniz'de sahip olduğu gemilerle uzak topraklara kadar uzanacak bir deniz ticareti geliştirdi. Ancak onun ölümüyle birlik dağıldı ve devlet iki ayrı parçaya bölünerek kuzeyde İsrail, güneyde Yahuda krallıkları meydana geldi; İsrail'in başşehri Sâmiriye (Samana), diğerininki Kudüs'tü (Jerusalem). Her iki devlet de fazla uzun ömürlü olmadı ve ilki milâttan önce 721'de Asurlular, ikincisi de milâttan önce 586'da Bâbil Hükümdarı Buhtunnasr tarafından yıkıldı. Asur ve Bâbilliler sadece bu krallıkları sona erdirmekle kalmayıp aynı zamanda halklarından binlercesini de Mezopotamya'ya sürmüşlerdir.

Filistin tarihinde bir sonraki dönem, Pers İmparatorluğu'nun kurucusu Kyros'un milâttan önce 539'da Bâbil'i fethedip bütün topraklarını ele geçirmesiyle başlayan ve iki asır kadar süren İran hâkimiyeti oldu. Bu dönemde İbrânîler belli bir ölçüde hürriyet kazanmış, Kyros'un serbest bıraktığı Bâbil esaretindeki 40.000 kişi geri dönmüş ve Bâbilliler'in yıktığı Kudüs'teki Süleyman Mabedi ile şehrin surları yeniden inşa edilmiştir. Daha sonra bölge, milâttan önce 334'ten itibaren Suriye ve Mısır'ı işgal eden Büyük İskender'in, onun ölümünden (m.ö. 323) sonra da Helenistik krallıklardan Mısır'daki Ptolemaioslar ile Suriye'deki Selevkoslar'ın eline

geçti. Özellikle Selevkoslar döneminde İbrânîler'e karşı katı bir kültürel ve dinî Helenleştirme uygulandığı görülür. IV. Antiokhos'un Süleyman Mâbedi'ni yahudi ibadetine kapatıp halkı içine koyduğu Grek tanrı heykellerine tapınmaya zorlaması üzerine Judas Maccabaeus önderliğinde büyük bir isyan çıktı; milâttan önce 164'te Selevkoslar Kudüs'ten atılarak Hasmonlu hanedanı kuruldu ve yetmiş yıl kadar devam edecek bir bağımsızlık sürecine girildi. Helenistik dönemde Grek nüfuzu daha ziyade şehirlerde etkili olmuş, eski Sâmî örf ve âdetlerine göre yaşamaya devam eden kır kesiminde kayda değer bir değişme olmamıştır.

Filistin toprakları milâttan önce 63'te Romalılar'ın istilâsına uğradı ve uzunca sürecek bu hâkimiyet sırasında zaman zaman baş gösteren yahudi ayaklanmalarına sahne oldu. Milâttan sonra 70'te Vespasianus zamanında Roma veliaht prensi Titus Kudüs'ü tahrip ederek bütün zenginliklerini yağmaladı. 115-117'deki ikinci büyük isyandan sonra yahudilerin varlığı biraz daha eksildi; nihayet 132-135 yılları arasında meydana gelen üçüncü ayaklanma, ağırlıklı olarak oturdukları Kudüs'ten tekrar sürülmeleriyle son buldu. Bu tarihten sonra Romalılar Kudüs'ü bir Roma şehri kimliğiyle yeniden imar ettiler ve adını Aelia (Ar. İliya) Capitolina koyarak Syria Palestina dedikleri Filistin'in başşehri yaptılar. Roma döneminde Filistin'in Nasıra kasabasında doğan Hz. Îsâ'nın Hıristiyanlığı getirmesinden ve özellikle İmparator Konstantinos'un 312'de bu dini kabul etmesinden sonra Kudüs bir defa daha kutsallık kazandı ve dinî ağırlıklı binalarla imar edilmeye başlandı. Saint Sépulcre (Merkadi Îsâ) adındaki ilk büyük kilise Konstantinos tarafından yaptırılmıştır. 395'te Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılmasından sonra Bizans'ın payına düşen bölgede Hıristiyanlık daha büyük bir hızla yayılmaya başladı ve yahudilere karşı baskılar arttı. Bölge 611'de Sâsânî istilâsına uğradı, 614'te de Kudüs çok büyük bir katliama mâruz kaldı. 629'da ise İmparator Herakleios tarafından Kudüs dahil bütün Filistin tekrar Bizans hâkimiyeti altına alındı.

İslâmî Dönem. Mi'rac dolayısıyla İslâm tarihinde önemli bir yeri bulunan Filistin'de İslâmiyet'in yayılması için başlatılan faaliyetler Asr-ı saâdet'e kadar uzanır. Hz. Peygamber, çeşitli hükümdarlara İslâm'a davet mektupları gönderirken

bir mektup da Bizans'a bağlı olan Busrâ Emîri Şürahbîl b. Amr el-Gassânî'ye yollamış, ancak elçi Haris b. Umeyr el-Ezdî öldürülmüş ve bu durum müslümanların yenilgisiyle sonuçlanan Mûte Savaşı'na (8/629) yol açmıştı. Ertesi yıl bizzat Hz. Peygamber Tebük Seferi'ne çıktı ve vefatından kısa bir süre önce de Üsâme b. Zeyd kumandasındaki bir orduyu Mûte'nin intikamını almak üzere Belkâ tarafına yollamak istedi; ancak ordu onun rahatsızlığı sebebiyle Medine'den ayrılamadı. Hz. Ebû Bekir halife seçilir seçilmez derhal Üsâme'yi tasarlanan bu sefere gönderdi (1 Rebîülâhir 11/26 Haziran 632). Daha sonra da Amr b. Âs'ı Filistin'in fethiyle görevlendirdi (12. yılın sonu veya 13. yılın başı, Şubat-Mart 634). Müslümanlar önce Gazze üzerine yürüdüler; yakınındaki Dâsın veya Tâdûn denilen yerde bizzat Gazze valisinin kumanda ettiği düşman ordusunu yenilgiye uğratarak şehri ele geçirdiler. Müslümanların kısa sürede Güney Filistin'i fethedip Gamrülarabât'a kadar ilerlemeleri üzerine Bizans İmparatoru Herakleios, kardeşi Theodoros kumandasındaki büyük bir orduyu Filistin'e sevketti. Bizans kuvvetleri bölgeye yaklaştığı sırada Kaysâriye'yi kuşatmış bulunan Amr b. Âs bu orduya mukavemet edemeyeceğini anlayarak kuşatmayı kaldırdı ve halifeden yardım istedi. Hz. Ebû Bekir Hâlid b. Velîd'e haber gönderip yardıma gitmesini emretti. Neticede iki ordu Remle ile Beytülcibrîn arasındaki Ecnâdeyn mevkiinde karşı karşıya geldi ve savaş İslâm ordusunun kesin zaferiyle sonuçlandı (28 Cemâziyelevvel 13/30 Temmuz 634). Bu zaferle Filistin ve Suriye'nin kapıları müslümanlara açıldı ve hemen arkasından Sebastiye, Nablus, Lüd, Yübnâ, Amvâs gibi şehirler fethedildi. Özellikle Bizanslılar'ın yenilgiye uğratıldığı Yermük Savaşı'nın (15/ 636) Filistin'in tarihinde önemli bir yeri vardır. Müslümanlar bu zaferle birlikte bölgede daha sağlam bir şekilde tutundular ve Kudüs'e ulaşarak şehri kuşattılar. Halkın aman dilemesi üzerine Hz. Ömer Câbiye'ye geldi ve Patrik Sophronius başkanlığındaki Kudüs heyetini kabul ederek onlara cizye ve haraç ödemeleri şartıyla bir ahidnâme verdi; böylece Kudüs barış yoluyla fethedilmiş oldu (Rebîülâhir 16/Mayıs 637). Kudüs'ün fethi müslümanlarla Bizanslılar arasındaki mücadelede bir dönüm noktası teşkil eder. Amr b. Âs, İslâm ordularına karşı direnen Kaysâriye'yi tekrar kuşattığı sırada Mısır'ın fethiyle görevlendirilince yerini Yezîd b. Ebû Süfyân'a bıraktı; onun ölümü üzerine de kardeşi Muâviye kumandayı alarak şehri fethetti (19-20/640-641). Muâviye'nin Askalân'ı (Aşkelon - Ashqelon) ele geçirmesiyle Filistin'in fethi tamamlandı ve burası Cündü Filistin adıyla askerî bir bölge haline getirildi;

merkez olarak da Kaysâriye'nin yerine Lüd şehri seçildi. Hz. Ömer Muâz b. Cebel ile Ubâde b. Sâmit ve Abdurrahman b. Ganm'ı halka İslâmiyet'i öğretmek üzere görevlendirdi; ayrıca Arap kabilelerinin buraya yerleşmesini teşvik etti. Hz. Ali-Muâviye mücadelesinde Filistinliler Muâviye'yi desteklemişlerdir.

Çeşitli sebeplerle Filistin'e giden ve orada vefat eden sahâbîlerden bazıları şunlardır: Kâ'b b. Umeyr el-Gıfârî, Zeyd b. Hârise, Ca'fer b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Revâha, Hâris b. Nu'mân, Abdullah b. Sehl, Üsâme b. Zeyd, Dihye b. Halîfe el-Kelbî, İkrime b. Ebû Cehil, Ayyaş b. Ebû Rebîa, Amr b. Saîd b. Âs, Ebân b. Saîd b. Âs, Amr b. Tufeyl, Nuaym b. Abdullah, Fazl b. Abbas, Abdullah b. Tufeyl, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Muâz b. Cebel, Süheyl b. Amr, Şürahbîl b. Hasene, Ubâde b. Sâmit. Burada vefat eden tâbiîlerden bazıları da şunlardır: Ravh b. Zinbâ', İbn Âmir el-Yahsubî, Recâ b. Hayve el-Kindî, Hânî b. Mektûm, Cünâde b. Kebîr ed-Devsî.

Emevîler devrinde çok sayıda Arap kabilesi Filistin'e iskân edildi. Halife Abdülmelik b. Mervân buraya ve özellikle Kudüs'e büyük önem verdi; oğlu Velîd zamanında ise verilen önem daha da arttı ve bölge veliaht Süleyman b. Abdülmelik'in idaresine tevdi edildi. Süleyman halife olunca Remle'yi Filistin'in merkezi yaptı. II. Velîd döneminde ayaklanan bölge halkı Emevî valisini kovdu ve III. Yezîd'i halife ilân etti (126/744). Son Emevî halifesi II. Mervân zamanında Filistin'de bir isyan daha patlak verdiyse de âsilerin reisi Remle valisi Sâbit b. Nuaym idam edilerek ayaklanma bastırıldı.

Abbâsîler devrinde Filistin, merkezi yine Remle olmak üzere Suriye ile birlikte bir eyalet haline getirildi. Bölgede huzur ve sükûn hâkimdi; ancak Hârûnürreşîd'in ölümünden (809) sonra Emîn döneminde bazı karışılıklar çıktı. Mu'tasım-Billâh devrinde de Müberka' el-Yemânî çiftçileri etrafına toplayıp Emevî hâkimiyetini yeniden tesis etmek istedi, ancak Recâ b. Eyyûb isyanı bastırdı. Halife Mu'tez-Billâh'ın 866 yılında Filistin valiliğine getirdiği Îsâ b. Şeyh eş-Şeybânî bağımsızlık sevdasına kapıldı ve Mühtedî-Billâh ile Mu'temid-Alellah dönemlerinde Abbâsîler adına hutbe okunmasına engel oldu. Halife ancak İrmîniye'yi vermek suretiyle onu isyandan vazge-çirebildi. Bölge daha sonra Tolunoğulları (868-905), tekrar Abbasîler ve sonra İhşidîler'in (935-969) nüfuzu altına girdi; bir ara da Hamdânî istilâsı tehlikesi atlattı. Fâtimîler Mısır'a hâkim olduktan kısa bir

süre sonra Filistin'i zaptettiler (969); iki yıl sonra da Karmatîler Filistin'deki bazı yerleri ele geçirerek Fâtımîler'le mücadeleye giriştiler. 974'te Karmatîler Mısır'a saldırınca Remle'de hüküm süren Cerrahî (Benî Cerrah) Emîri Hassan b. Cerrah et-Tâî onlara yardım etmeye başladı. Ancak Halife Muiz-Lidînillâh 100.000 dinar vererek onu Karmatîler'den uzaklaştırmayı başardı. Emîr Hassân'ın yerine geçen Müferric b. Dağfel et-Tâî de Fâtımîler'le anlaştı ve geniş yetkilerle Filistin valisi tayin edildi (979). Mekke Emîri Şerif Ebü'l-Fütûh el-Mûsevî, Cerrâhî emîri tarafından Remle'de Râşid-Billâh lakabıyla halife ilân edildi (Eylül 1012). Bu olaya çok öfkelenen Fatımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh Cerrâhîler'i cezalandırmak istediyse de daha sonra vazgeçip Filistin'i onlara iktâ etti. Cerrâhîler'in Filistin'deki hâkimiyeti Atsız'ın bölgeye gelişine kadar sürdü.

Kurlu Bey 462'de (1069-70) Filistin'de bir Türkmen beyliği kurdu. Onun 463'te (1071) ölümü üzerine beyliğin başına geçen Atsız b. Uvak Kudüs'ü zaptedip Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh ve Selçuklu Sultanı Alparslan adına hutbe okuttu. Atsız'ın emîrlerinden Şöklü de 1074'te Akkâ'yı alıp buradaki Fatımî hâkimiyetine son verdi. Daha sonra kendisine karşı isyan eden Emîr Şöklü'yü öldüren Atsız Kudüs, Remle, Taberiye, Trablusşam, Sur, Akkâ, Humus ve Refeniye gibi şehirleri ele geçirip hâkimiyet sahasını genişletti. Atsız Mısır'ı zaptetmek amacıyla çıktığı seferde Fâtımîler karşısında ağır bir yenilgiye uğradı ve güçlükle Dımaşk'a dönebildi (10 Receb 469/7 Şubat 1077). Bu yenilgiyle Suriye ve Filistin'deki toprakları Fatımî hâkimiyetine geçti; ancak Atsız daha sonra yeni bir ordu hazırlayıp başta Kudüs olmak üzere kaybettiği bütün şehir ve kaleleri geri aldı. Bu sırada Sultan Melikşah'ın kardeşi Tutuş Suriye-Filistin Selçuklu Devleti'ni kurdu (1079); ardından

da Kudüs ve civarını Artuk Bey'e iktâ etti. Artuk Bey'in 484'te (1091) ölümünden sonra yerine geçen oğulları Sökmen ile İlgazi, Kudüs'ün 1098'de Fâtımîler tarafından zaptı üzerine Filistin'den ayrılmak zorunda kaldılar. Haçlılar 15 Temmuz 1099'da Kudüs'ü işgal ederek binlerce müslümanı katlettiler. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin 1187'de Kudüs'ü fethine kadar devam eden Haçlı hâkimiyeti sırasında Filistin savaş ve karışıklıklara sahne odu. Eyyûbîler zamanında İtalyan, Fransız ve İngiliz tüccarları Filistin'in çeşitli şehirlerinde yoğun ticarî faaliyetlerde bulundular. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin ölümünün (1193) ardından Filistin'de bazı

karışıklıklar çıktı ve Kudüs 1229'da yapılan bir anlaşma ile yeniden Batılılar'ın yönetimine bırakıldı; ancak bu durum uzun sürmedi ve on beş yıl sonra tekrar müslümanların eline geçti. Selâhaddîn-i Eyyûbî Kudüs'ü alınca eskiden sürülmüş bir kısım yahudinin dönmesine izin vermiş, şehirdeki âbideler üzerinde onarım çalışmaları yaptırmış ve sağladığı kitaplarla Mescidi Aksa kütüphanesini zenginleştirmiştir. Filistin toprakları Memlükler tarafından, özellikle Sultan Baybars'ın çabalarıyla Haçlılar'ın elinden parça parça geri alındı ve 690'da (1291) Akkâ, Kaysâriye ve diğer bazı şehirlerde bulunan Franklar da bölgeden uzaklaştırılınca yeniden fetih tamamlanmış oldu. Memlükler zamanında yeni bir idarî teşkilâtlanmaya gidildi ve Filistin Gazze, Lüd, Kakun, Kudüs, Halîl ve Nablus olmak üzere Dımaşk'a bağlı altı bölgeye ayrıldı.

Memlûk dönemi Filistin'de müslüman nüfusun en yoğun olduğu dönemdir. Bu yıllarda hıristiyanların bölgeye girmelerine izin verildiği gibi gördükleri baskı sonucu Avrupa'dan kaçan yahudilere de sığınma hakkı tanındı. Dönemin bir diğer özelliği Abbâsîler'le filizlenmiş olan vakıf sisteminin daha da gelişip yayılmasıdır. Özellikle Kudüs'te devlet görevlilerinin girişimiyle dinî ve sosyal amaçlı birçok vakıf kurulmuştur.

Osmanlı Dönemi. Filistin, Yavuz Sultan Selim zamanında Mercidâbık Muharebesi'nden (1516) sonra Osmanlı idaresine girdi; Kanûnî Sultan Süleyman da çevresiyle birlikte bölgenin fethini tamamladı. Bu arada mukaddes yerleri korumak için Kudüs'te müslümanların "Harem" veya "Eski Şehir" olarak adlandırdıkları 868 dönümlük kısmın etrafındaki duvarlar yeniden inşa ettirildi; Hz. Dâvûd'un türbesiyle Kubbetü's-sahre'nin duvarları ve kapısı yenilenerek süslemelerle zenginleştirildi. Bölgede gözle görülür izler bırakan Osmanlılar, bazan idarî değişikliklere de yol açabilecek birtakım iç ve dış badireler atlatmalarına rağmen I. Dünya Savaşı'nın bitimine kadar Filistin ve çevresini ellerinde tuttular.

Osmanlı döneminde Arz-ı Filistin denilen bölge idarî bakımdan Şam eyaletine bağlı Kudüs, Gazze, Nablus ve Safed sancaklarına ayrıldı. Bunların dışında doğrudan eyalet merkezine bağlı emirlikler de vardı. Merkezî idarenin zayıf olduğu zamanlarda genellikle Akkâ'yı merkez edinen emîrler ayaklanır ve idareyi ellerine alırlardı. Bunların en ünlüleri Ma'noğlu Fahreddin ile (ö. 1635) Zahir el-Ömer'dir (ö. 1782). Napolyon

Bonapart 1799'da Mısır'ı ve Yafa'yi işgal ederek Akkâ'yı kuşatıp Safed ve Nâsıra'ya kadar ilerlemişse de Cezzâr Ahmed Paşa karşısında tutunamamış ve çekilmeye mecbur kalmıştır. 1832 yılında Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa tarafından ele geçirilen Filistin, 1840'ta İngiltere ve Avusturya'nın yardımıyla tekrar Osmanlı idaresine girmiş, fakat bundan böyle büyük devletlerin ilgi odağı olmuştur. 1887'de Kudüs merkeze bağlı bir mutasarrıflık haline getirildi; bir yıl sonra da Beyrut vilâyeti oluşturulunca Nablus ve Akkâ bu vilâyetin sınırları içine alındı. Böylece Filistin iki bölüme ayrılmış oldu. Filistin'in kuzeyi Beyrut valiliğince idare edilirken kutsal toprakların güney kısmı Kudüs mutasarrıflığının idaresine bırakıldı. Bu ayırıma göre Kudüs sancağına bağlı önemli şehirler Kudüs, Yafa, Gazze ve Halîlürrahman; Akkâ sancağına bağlı olanlar Akkâ, Hayfa, Safed, Nâsıra ve Taberiye; Nablus sancağına bağlı olanlar ise Nablus, Benîsâb, Cemmâîn ve Cenîn idi. Böylece Ürdün nehri (Şeria) sınır kabul edildiğinde bu taksimat içinde kalan Osmanlı Filistini küçük farklarla daha sonraki İngiliz mandası döneminde de devam etti (ayrıca bk. KUDÜS).

Filistin'in Osmanlı dönemi demografik yapısında yine önceden olduğu gibi müslüman Araplar'ın en büyük oranı teşkil ettiği ve bu durumun daima böyle kaldığı belirlenmektedir. Meselâ 1880'de nüfusun % 87'sinin, 1890'da % 85'inin, 1914'te % 83'ünün (o sıralarda göçle gelen ve vatandaşlığa kaydedilmeyen yahudiler hesaba katıldığında dahi % 77'si) müslüman olduğu görülür (McCarthy, s. 11). Nüfus kayıtlarında ayrıca gösterilmeyen düşük orandaki Şiî ve Dürzîler'in varlığına rağmen müslümanların büyük çoğunluğu Sünnî idi ve nüfusun temelini teşkil eden bu insanların ekonomik hayatı tarıma dayanıyordu. Yaygın toprak sisteminde devlet mülkü sayılan mîrî araziler genellikle çiftçilere verilmekte, ekildiği sürece nesilden nesile devredilmekteydi. 1858'de çıkarılan Arazi Kanunnâmesi ile bu toprakları, kullanan çiftçilere tapulama yoluna gidildi; fakat çiftçilerin vergi ve askerlik kaygısıyla

istekli davranmamaları yüzünden bu konuda fazla bir gelişme sağlanamadı. Öte yandan yine arazinin önemli bir kısmı dinî maksatlı vakıflara bağlıydı; ancak önceleri vakıf mülkünün payı fazla iken XX. yüzyılda gitgide azaldı. Osmanlı idaresinin siyasî ve malî yönlerden bozulduğu XIX. yüzyıl sonlarında, vergi tahsildarı ve asker kaydedicilerin Filistinli çiftçilerin hayatına hâkim olmasıyla birlikte, bölgede geniş ölçekli özel mülkiyet

sahibi az sayıda aile ile ulemânın meydana getirdiği bir seçkin tabakanın önem kazandığı görülür. Filistin nüfusu içinde küçük bir azınlık teşkil eden hıristiyanlarla yahudiler ise daha çok şehirli idiler ve özellikle XIX. yüzyılda elde ettikleri imtiyazlarla, bütün Ortadoğu'ya ticarî kurumlarıyla birlikte giren Avrupalılar'a bağlı olarak ticaretle uğraşıyorlardı.

İslâm fethinden önce Filistin nüfusunda çoğunluk teşkil ederken sonraki dönemlerde azınlık durumuna düşen dinî gruplar arasında Grek Ortodoks mezhebine mensup Araplar önde geliyordu. Burada, başka dinden olanlara ve onların kutsal yerlerine daha önceki müslüman idarelerin gösterdiği hoşgörüyü ve korumayı Osmanlılar da göstermişlerdir. Osmanlı arşiv belgeleri, Filistin'deki idarenin orada yaşayan yahudileri dinî vecîbelerini ifa konusunda ne kadar serbest bıraktığını açıkça göstermektedir. Önceki dönemlerde yerleşmeye başlayan ve farklı unsurlara hukukî bir statü ve serbestlik sağlayan "millet sistemi"ni Osmanlılar daha kapsamlı bir şekilde sürdürmüşlerdir. Bu sistem sayesinde zaman içinde gerek hıristiyanların gerekse yahudilerin kurumlaşmaları ve talepleri arttı. XIX. yüzyıldan itibaren özellikle Kudüs'te yoğun olmak üzere çeşitli hıristiyan mezhepleri bütün kurumları ile birlikte ortaya çıktılar. Bu mezhepler, Filistin gerek üç büyük dince kutsal addedildiği, gerekse o günün dünya şartlarında Avrupalı güçlerce çok önemli bir stratejik konumda görüldüğü için bu bölgede kiliseler, dinî okullar ve misyoner cemiyetleri kurma açısından birçok imtiyaz elde ettiler. Bu gelişmeler ise kutsal yerler ve buralara hâkim olma konusunda yoğun çıkar çatışmalarına yol açtı. Aynı yüzyılın sonlarına doğru, çeşitli ülkelerde dağınık durumda yaşayan yahudiler arasında devamlı yerleşmek üzere "siyon"a (dünyada cenneti sembolize eden topraklar, Filistin) dönmelerini savunan Siyonizm doğdu. Bu siyasî hareketi başlatan Theodor Herzl, 1897'de Basel'de toplamayı başardığı I. Dünya Siyonist Kongresi'nde siyonizmin programını, "yahudi halkı için Filistin'de kamu hukukunun güvencesi altında bir yurt kurulmasını sağlamak" şeklinde açıkladı. Bu hareket, 1870'lerden itibaren Avrupa'da kök salmaya başlayan milliyetçilik dalgasının yahudilere yansımasıydı. Yine Avrupa milliyetçiliğinin bir ürünü olarak gelişen antisemitizm, özellikle 1880-1890'larda Rusya'da yahudilere yapılan zulüm bu harekete güç verdi ve 1882-1903 yılları içinde Filistin'e ilk önemli yahudi göçü (terimleşen adıyla "aliyah") gerçekleştirildi. Bu dönemde gelenlerin sayıca az olmakla birlikte şehirlerden çok kırsal kesime, tarımcı yerleşmelere yönelmeleri dikkat

çekiciydi. Yine Osmanlı döneminde gerçekleştirilen ikinci aliyah ise 1905-1914 yılları arasında vuku buldu. Bu defa hissedilir oranda sayıları artan ve daha hazırlıklı oldukları görülen göçmenler, ekonomi ve tarım alanında geliştirdikleri kurumlarıyla burayı yurt edinmeye niyetli olduklarını gösterdiler ve özellikle Hayfa'dan Gazze'ye uzanan kıyı bölgesine sistemli bir biçimde yerleştiler. 1909'da Yafa'nın kuzeyinde Tel Aviv yepyeni bir yahudi şehri olarak ortaya çıktı. Bu göçlerle birlikte, 1881'de 14.731 olan yahudi nüfusu 1901'de 23.662'ye ve 1914'te de 38.754'e ulaştı (McCarthy, s. 10).

Osmanlı yönetimi Filistin'de yahudi varlığını tanımış ve zaman zaman göçlerine izin vermişti. Tarihî kayıtlara göre burada eskiden beri mevcut bir yahudi topluluğu (Yishuv) vardı. Osmanlı tâbiiyetinde bulunan bu küçük topluluk, yerli halkla bir hayli kaynaşmış Sefardi yahudileriyle sonraki bazı göçlerle gelip daha çok kutsal saydıkları dört şehre yerleşen Eşkenazi yahudilerinden oluşuyor ve bunların pek azı ticaretle, çoğu da dünya yahudilerinin gelenekleşmiş bağışları olan "halukka" ile geçiniyordu. Aliyah hareketiyle sistemli olarak gelip yerleşen yeni göçmenlerin durumu ise çok farklı idi. Siyonizm hareketi ortaya çıktığı zaman Filistin'in Osmanlı yönetiminde bulunması, Siyonistlerin bütün girişimlerinin özellikle Osmanlı Devleti üzerinde yoğunlaşmasına sebep oldu. Siyonist liderleri önce II. Abdülhamid ile, daha sonra da iktidarı ele geçiren İttihat ve Terakkî ile müzakerelere oturdular. Filistin'de bir Musevî yurdu kurulması için izin isteyen Siyonistler ilk defa Osmanlı hükümetine belirli bir meblağ karşılığında Filistin'i satın almayı, ardından da Düyûn-ı Umûmiyye'nin kendileri tarafından konsolidasyonunu teklif ettiler. Theodor Herzl başkanlığında bir heyet iki defa II. Abdülhamid nezdinde girişimde bulundu ve Herzl 1901'de sultanla görüştü. Padişah, zulümden kaçan yahudilere Osmanlı topraklarında yerleşme müsaadesi vermekle birlikte Filistin'de yurt kurmaları yolundaki tasarıyı kabul etmedi; Filistin'de toprak satın almalarını yasaklamak, hac maksadıyla Kudüs'ü ziyaret edeceklere sadece geçici izin vermek, vize koymak gibi uygulamalar getirdi.

II. Abdülhamid'den istedikleri tavizleri alamayan Siyonistler 1908 inkılâbını bir ümit ışığı olarak gördüler. Başa geçen İttihat ve Terakkî iktidarı yeni hürriyet anlayışıyla önceleri olumlu bir yaklaşım içine girdi ve II. Abdülhamid'in Kudüs'ü ziyaret edeceklere geçici olarak uyguladığı

“kırmızı tezkere” adı verilen izin belgesini kaldırdığı gibi Filistin’de toprak satın almayı da serbest bıraktı. Fakat bu durum uzun sürmedi; özellikle 31 Mart Vak’ası’ndan sonra azınlıkların bağımsızlık ve ayrılma yönünde faaliyetlerini arttırmaları, bu arada Siyonistlerin çabalarını Filistin’de kolonileşme yönünde planlı bir şekilde sürdürmeleri, imparatorluğun bütünlüğünü temel

kaygı edinmiş İttihatçı Genç Türkler’i kuşkulandırdı ve bu sebeple çeşitli yeni kısıtlamalar yürürlüğe kondu. Genç Türkler’in Siyonizm karşısındaki bu tutumunun ilk ve en önemli sebebi, milliyetçilik akımlarının imparatorluğun bütünlüğünü tehdit ettiği bir dönemde yeni bir ayrılıkçı hareketin doğmasına izin vermek istememeleriydi. Fakat korktukları bir başka cepheden başlarına geldi. Bu dönemde bağımsızlık güdüsüyle ve özellikle Suriye ve Lübnan’da etkin gizli cemiyetlerin bünyesinde bir Arap milliyetçiliği gelişti. Bu hareket içinde yer alanlar, Filistin’de Osmanlı hâkimiyetinin Musevî ya da Siyonist hâkimiyetiyle değişmesini kesinlikle istemiyorlardı. Bu arada Siyonistlerin Filistin’de başlattıkları kolonizasyona engel olmak için ellerinden geleni yapıyorlar ve Filistin’e Musevî göçünü durduramayan Osmanlı yönetimini şiddetli bir şekilde protesto ediyorlardı. Bundan dolayı Osmanlılar’a karşı Arap milliyetçiliği davasını güdenlerin başında Filistinliler’in bulunması bir tesadüf değildi. Filistinliler’in tepkileri çerçevesinde basın organlarının da gelişmesi ve özellikle bunlardan birinin Filistin adını taşıyıp okuyucularına “Filistinliler” diye hitap etmesi ayrıca kayda değer. Bu sıralarda Arap tepkilerini en fazla çeken ve zamanla milliyetçi bir harekete dönüşen gelişmelerden biri de bütün yasaklamalara rağmen yahudi toprak kazanımının artışıydı. Daha 1901’de toprak alımı temel maksadıyla kurulan Yahudi Millî Fonu gibi çeşitli Siyonist kuruluşlar Filistin’e para akıtıyorlar, paranın cazibesine kapılan bazı Arap mülk sahipleri de ellerindeki toprakları satıyorlardı. Çeşitli iç ve dış gailelerle meşgul olan merkezî hükümet ise bu gelişmelere engel olamıyordu. Sonuçta yahudi Siyonist yerleşimine karşı Arap milliyetçiliği harekete geçti. Arap ve yahudi milliyetçiliklerinin çatıştığı Filistin’deki karmaşayı arttıran bir diğer önemli unsur da bu stratejik bölge üzerinde farklı çıkarları bulunan Avrupalı güçlerin işin içine girmesiydi. Başta İngiltere olmak üzere bazı Batı devletleri Arap milliyetçiliğiyle siyonizmin ileride karşı karşıya geleceğini düşünmeksizin bu iki akımı desteklemekten ve Osmanlı Ortadoğusu’nu sömürebilmek için çeşitli etnik grupları dış politika

amaçlarına alet etmekten çekinmediler; bu grupları himayeleri altına alarak imparatorluk içinde kendilerine bağlı unsurlardan nüfuz bölgeleri oluşturdular. Böylece Osmanlı Devleti dağıldığında bu nüfuz bölgelerine dayanarak imparatorluğun mirasını aralarında paylaşabilecekleri bir ortam hazırladılar.

I. Dünya Savaşı şırasında Osmanlı-Alman ittifakı karşısında yer alan Avrupalı güçler, Siyonistler başta olmak üzere Osmanlı topraklarındaki Türk olmayan unsurları devlet otoritesine karşı kışkırtmaya başladılar ve sonunda cephede yenemedikleri Türkler'i ayaklanma ve beşinci kol faaliyetiyle içten çökertmeyi başardılar. Bu arada kendi yanlarına çekmek için gerek Araplar'a gerekse yahudilere yaptıkları taahhütler Filistin'in durumunu daha karmaşık bir hale getirdi. İngiltere, Araplar'ı Osmanlılar'a karşı harekete geçirmek için ilk sözü 1915-1916'da verdi. Şerîf Hüseyin - Mc Mahon arasında yapılan yazışmalarla İtilâf güçlerine sağlanacak desteğe karşılık Arap topraklarının bağımsızlığı vaad edilirken Filistin'in adı açıkça zikredilmeyerek bir bulanıklık yaratıldı. Buna rağmen o yıllarda bu taahhüdün bir aldatmacadan ibaret olduğunu bilmeyen Şerîf Hüseyin İtilâf devletlerinin işini kolaylaştıracak şekilde Osmanlılar'a karşı isyan etti. Halbuki çıkarları çatışan İngiltere ve Fransa, savaş sonrası için gizli paylaşım planlarını 1916 Mayısında hazırlamışlardı. Sykes-Picot Antlaşması adıyla bilinen bu plana göre Araplar'a bağımsız devlet kurmak üzere vaad edilen topraklar belli bir çizgiden sapılarak İngiliz ve Fransız nüfuz alanları şeklinde ikiye ayrılıyor, çıkarların uzlaşamadığı Filistin toprakları için ise milletlerarası bir idare düşünülüyordu. Savaş süresince emelleri doğrultusunda planlı çalışmaya devam eden yahudiler güçlü gördükleri İngiltere'ye destek verdiler. Özellikle o dönemde İngiltere'de oturan yahudi politikacısı ve ilim adamı Chaim Weizmann'ın çabaları İngiltere'yi yahudilere daha da yakınlaştırdı. İngilizler'in Araplar'ı vaadlerle aldatışının bir başka göstergesi de İngiliz Dışişleri Bakanı Balfour'un 2 Kasım 1917'de, Filistin'de yurt edinmek isteyen Siyonist Dernekleri Federasyonu adına Lord Rotschild'e yazdığı "Balfour Bildirisi" denilen mektup oldu. Bu belgede, İngiltere'nin Filistin'de yahudi halkı için bir millî yurt kurulmasını olumlu karşıladığı, bunun orada mevcut yahudi olmayan toplulukların medenî ve dinî haklarına bir zarar getirmeyeceğine inandığı ve bu hedefin tahakkukunu kolaylaştırmak için elinden gelen gayreti göstereceği belirtiliyordu (Stein, s. 548). İngiltere'nin henüz tasarruf

yetkisine sahip olmadığı bir bölgede yahudilere yurt vermeyi vaad ettiği bugünlerde Filistin nüfusunun % 90'i Arap'tı ve toprakların da ancak % 2'si yahudi mülkünde bulunuyordu (Zureik, s. 47). Bu çarpıklığa rağmen İngiltere Araplar'a bu vaadin bir yahudi devleti kurmak anlamına gelmediği, bağımsız bir tek Arap devletine imkân tanınacağı yolunda teminat verdi.

31 Ekim 1917'de Mareşal Allenby kumandasındaki İngiliz ordusu Filistin'in Bi'rüssebi' yöresini ele geçirdi. Kudüs'ü savunmak için Osmanlı cephesinde yeni bir ordu grubu kurulduysa da başarı sağlanamadı ve Allenby 11 Aralık'ta şehre girip etrafındakilere Haçlı seferlerinin ancak şimdi bittiğini söyledi (Öke, s. 337; Adnân Ali en-Nahvî, s. 68). Kudüs'ün düşüşünden sonra İngilizler Eylül 1918'e kadar Filistin topraklarının tamamını ele geçirdiler. Böylece Osmanlı idaresi fiilen son bulurken yüzyıllar boyunca bölgeye değişmez Arap-İslâm karakterini veren İslâm hâkimiyeti dönemi de kapanmış oldu.

İşgal ve Bağımsızlık Mücadeleleri Dönemi. Allenby'nin işgaliyle birlikte 1917'den itibaren Filistin'de askerî bir idare kuruldu. Bölgedeki bütün sivil makamlar dahi İngiliz askerî otoritelerince dolduruldu. Askerî yönetimin Yishuvlar'la olan ilişkilerini düzenlemek ve Balfour Bildirisi'nin taahhütlerini yerine getirmek üzere Siyonistler bir komisyon oluşturdular. İtalya ve Fransa'dan da üyelerin katıldığı Weizmann başkanlığındaki bu komisyonun Avrupa'dan Filistin'e gelmesiyle Araplar, İngilizler'in Filistin'i yahudilere teslim ettiklerini zannederek telâşa kapıldılar. İngilizler bir taraftan Araplar'ı teskin etmeye çalışırken bir taraftan da yahudilerin Filistin'e yerleşmesine göz yumdular. 1914'te 38.754 olan yahudi nüfusu 1918'de 58.728'e çıktı; buna karşılık aynı tarihte müslüman nüfus 611.098 ve hıristiyan nüfus da 70.429 idi (McCarthy, s. 26). Araplar, savaştan sonra milletlerarası bir ilke olarak benimsenen "halkların kendi geleceklerini belirleme hakkı" doğrultusunda Filistin'in kendilerine bırakılmasını istiyorlardı. Fakat İngilizler'in tesiriyle San Remo Konferansı 1920'de Filistin'i İngiliz mandasına verdi. İngiltere çok geçmeden Şeria nehrinin doğusunda kalan kısmı ayırarak Ürdün Emirliği'ni oluşturdu. Başına da Şerîf Hüseyin'in oğlu Emîr Abdullah'ı geçirdi. İngiltere'nin

Filistin ve Ürdün üzerinde kurduğu manda idaresi 24 Temmuz 1922'de Milletler Cemiyeti tarafından da onaylandı.

İngiltere, Temmuz 1920 tarihinden itibaren Filistin'de bir sivil manda yönetimi kurdu ve buna uygun bürokrasiyi faaliyete geçirerek bölgeyi gönderdiği bir yüksek komiser vasıtasıyla yönetmeye başladı. Arkasından yahudilerin bura ile tarihî bağları olduğunu ve dolayısıyla yeniden yurt edinmeye hakları bulunduğunu ileri süren Balfour Bildirisi'ni manda hukukunu belirleyen metne dahil etti; ayrıca bunu gerçekleştirmeye yönelik şartları oluşturacak ve göçle gelen yahudilere toprak edinme imkânı sağlayacak maddeler ekledi. Milletler Cemiyeti'nin manda yönetimleri için öngördüğü şartlara tamamen aykırı olan yönetim Filistin'de hukuk dışı bir gelişmenin de başlangıcı oldu. Bundan sonra göçler daha da hızlandı ve yahudi nüfusu 1925'te 104.000'e ulaştı. Buna karşılık Araplar da İngiltere'nin daha önce kurulacağına dair teminat verdiği bağımsız Arap devleti için harekete geçtiler. 1920'den itibaren bölgede gittikçe şiddetlenen ayaklanmalar ve yahudi-Arap çatışmaları başladı. İngiliz manda yönetiminde Araplar'ın dinî işlerini yürütmek üzere kurulan Yüksek İslâm Konseyi bir siyasî organ haline geldi ve başkanlığına seçilen Kudüs başmüftüsü Hacı Emîn el-Hüseynî bu dönemde Arap ayaklanmalarının en önde gelen lideri oldu. 1920, 1928, 1929 ve 1933'te daha çok mahallî çapta bazı ayaklanma ve çatışmalar meydana geldi; ancak Araplar arasında bir birlik ve beraberlik sağlanamadı. Çünkü önemli ailelerin görüş ayrılıkları devam ediyordu. Filistin davasına büyük darbe indiren müslümanların bu dağınıklığına karşılık Siyonistler sistemli ve tutarlı bir politika takip ederek Filistin'de yahudi nüfusunun ve toprak mülkiyetinin genişlemesini sağladılar. İngiliz yönetiminin sanayileşmeyi teşvik edici yeni vergi sistemi daha çok yahudilerin işine yaradı. Bazı projeler bilinçli olarak yahudi müteşebbislerine verildi. Bu durum iki toplum arasındaki gelişmişlik farkını Araplar aleyhine daha da derinleştirdi. 1931'deki hesaplara göre Araplar'ın % 86'sı tarımla uğraşıp köylerde yaşadığı halde yahudiler daha çok şehirlerde oturuyorlar, ticaret ve sanayi ile uğraşıyorlardı. Ayrıca manda yönetiminin eğitim ve sosyal harcamalara ayırdığı payı giderek kısması eğitim açığını da arttırdı. Arap okullarının çoğu ilkokul seviyesinde iken yahudilerin Siyonistlerin yardımıyla açılmış üniversiteleri dahi bulunuyordu.

1933’te Naziler’in iktidara gelmesi üzerine Almanya’da yahudi düşmanlığının artması, yahudiler lehine bir dünya kamuoyunun oluşmasına sebep oldu. Nazi zulmünden kaçanların başlattığı yeni bir göç dalgası sonucu üç yıl içinde Filistin’deki yahudi nüfusu Arap nüfusunun üçte birine yaklaştı. Ülkelerinin yavaş yavaş elden gittiğini gören Araplar çeşitli gizli dernekler kurarak mücadeleye başladılar; bunların en önemlileri Yeşil El, Kara El ve Cihâd-ı Mukaddes örgütleriydi. Cihâd-ı Mukaddes’in başında Kudüs müftüsü bulunuyordu. Kara El’in lideri Şeyh İzzeddin el-Kassâm’ın İngilizler tarafından 1935’te öldürülmesi örgütlü Arap direnişini hızlandırdı. Çeşitli bölgelerde kurulan millî komiteler bir araya gelerek 25 Nisan 1936’da ilk büyük direniş teşkilâtı olan el-Lecnetü’l-Arabiyyetü’l-ulyâ li-Filistîn’i teşkil ettiler ve başkanlığına da Kudüs başmüftüsü Emîn el-Hüseynî’yi getirdiler. Aynı şekilde yahudiler de Araplar’a karşı teşkilâtlanıyorlardı. Özellikle bütün Filistin’e yayılan Haganah adlı örgüt İngilizler’den büyük destek ve müsamaha görüyor, hatta askerî kanadı İngiliz subayları tarafından eğitiliyordu. Böylece karşılıklı çeşitli örgütlerin ortaya çıkmasıyla birlikte 1933’ten sonra taraflar arasındaki çatışmalar arttı.

Araplar, İngiliz manda yönetiminin yahudi göçlerine izin vermesine ve onları silâhlandırmasına karşı 1936’da büyük bir isyan başlattılar. Beş ay kadar devam eden isyan pek çok kişinin ölümüne sebep oldu. Milletler Cemiyeti’nin baskısı ile İngiltere konuyu çözmek için harekete geçti ve İngiliz Kraliyet Komisyonu bölgede yaptığı incelemelerden sonra 1937’de bir rapor sundu. Raporda Filistin’de manda idaresinin işlemeyeceği ortaya konuluyor ve ayrı ayrı Arap ve yahudi devletlerinin kurulması gerektiği savunuluyordu. Aynı zamanda takdim edilen taksim planına göre Araplar’a bırakılan toprakların sınırları geniş tutulmuştu. Kudüs ve çevresinin milletlerarası idare altında olmasını öngören bu plan her iki taraf da karşı çıktığı için uygulanamadı. Bundan başka daha pek çok taksim planı ortaya atıldıysa da Arap çoğunluğunun aleyhine olduğu için hiçbiri tatbik edilemedi. Araplar’la yahudiler arasındaki çatışmalar 1937-1939 yılları arasında had safhaya ulaşınca İngiltere tarafları uzlaştıracak bir çözüm yolu bulmak amacıyla Şubat 1939’da Londra’da bir konferans topladı; bir sonuç alamayınca da yayımladığı “beyaz kitap”ta yeni bir plan önerdi. Bu plana göre on yıl içinde iki uluslu bağımsız bir Filistin devleti kurulacak ve Araplar’la yahudiler yönetimde ortak pay sahibi olacaklardı; ayrıca göçmenlere toprak satışı kısıtlanacak, ilk beş yıl için yahudi göçü 75.000

kişiyle sınırlandırılacak ve 1944'ten sonraki göçler de Araplar'ın rızâsına ve iznine tâbi tutulacaktı.

İngiltere'nin planına her iki taraf da karşı çıkmakla birlikte Araplar'dan bazı grupların plana daha yumuşak bakmaları ve silâhlarını teslim etmeleri Filistinliler'in ortak mücadele gücünü böldü; bu arada plan uygulamaya konulmadan önce II. Dünya Savaşı patlak verdi. Savaş yılları Araplar için en felâketli yıllar oldu. Ilımlılarla radikaller arasındaki anlaşmazlıklar kopma noktasına geldi. 1937'de tutuklanmak istenince Lübnan'a kaçan Kudüs müftüsü Emîn el-Hüseynî İngilizler tarafından Filistin'e sokulmadığı için direniş başsız kaldı. Öte yandan Hüseynî ile ailesinin buna bir tepki olarak Nazi Almanyası'nı desteklemeleri manda idaresine ve yahudilere karşı verilen mücadelenin gücünü zayıflattı. Buna karşılık Hitler'in zulmünden dolayı dünya kamuoyunun desteğini kazanan yahudiler faaliyetlerini arttırdılar ve bir taraftan Araplar'a, bir taraftan da 1939 planını uygulamaya çalışan İngiliz manda yönetimine karşı tedhiş hareketlerini yoğunlaştırdilar. Siyonist teşkilâtı Mayıs 1942'de Amerika Birleşik Devletleri'nde düzenlediği konferansta Filistin'de bir yahudi yurdunun kurulması için mücadele edildiğini ilk defa resmen açıkladı. Bu sıralarda gizli yahudi ordusu hüviyetini kazanmış bulunan Haganah, bir yandan İngiliz ordusundan silâh kaçırırken öte yandan da Avrupa'dan kaçan yahudileri gizlice Filistin'e yerleştirme faaliyetlerini sürdürüyordu. Siyonist liderlerin çabalarıyla Amerika Birleşik Devletleri başkanı, 1945'te Avrupa'dan kaçan 100.000 yahudinin Filistin'e yerleştirilmesini istedi. Amerikalılar'la İngilizler'den oluşan bir komisyon 1946'da Filistin'de incelemelerde bulunduktan sonra bu göçün yapılabileceğini bildirdi; ancak şiddete yol açacağı endişesiyle Filistin'in bağımsızlığına veya taksimine karşı çıkarak bunun yerine

İngiliz denetiminde iki uluslu tek bir devlet kurulmasını önerdi.

II. Dünya Savaşı'nın ortaya çıkardığı yeni durum, Filistin'deki yahudi-Arap çatışmasını ve yahudi terörünü daha da şiddetlendirdi. İngiltere 1946'dan itibaren Filistin'de sıkıyönetim uygulamaya başladı. Bu şekilde de karışıklıkları durduramayınca konuyu Birleşmiş Milletler'e götürdü. Genel kurulun oluşturduğu özel bir komite, gereken araştırmaları yaptıktan sonra 1947'de bir ekonomik birlik altında bölgenin iki halka taksimini tavsiye

eden bir sonuç raporu hazırladı. Raporun arkasından çeşitli itirazlara rağmen genel kurul 29 Kasım 1947 tarihinde aldığı 181 sayılı kararla Filistin'in taksimini kabul etti. Karara göre Filistin toprakları Kudüs hariç yedi bölgeye ayrılacak ve bunlardan üçü yahudilere, üçü de Araplar'a verilecekti. Yedinci bölgeyi oluşturan Yafa sahil kesimindeki yahudi bölgesi içinde ayrı bir parça olarak Araplar'da kalacak, Kudüs ve çevresi ise milletlerarası bir statüye kavuşturulacaktı. Bu plan uygulandığı takdirde büyük kısmı verimli arazi olmak üzere Filistin topraklarının % 56.47'si yahudilerin eline geçiyordu; halbuki göçlere rağmen Araplar hâlâ büyük çoğunluğu oluşturuyorlardı. 1946 sayımına göre Filistin'in toplam nüfusu 1.942.349 idi ve bunun 1.175.196'sını müslümanlar, 602.586'sını yahudiler, 148.910'unu hıristiyanlar, 15.657'sini de diğer unsurlar meydana getiriyordu. Bu durumda yahudiler nüfusun % 31'ini teşkil ettikleri halde ülke topraklarının yarıdan fazlasına sahip oluyorlardı.

Yahudilere önemli avantajlar sağlayan ve Filistin topraklarının büyük kısmını ele geçirmelerine resmen izin veren bu adaletsiz planı Araplar kabul etmeyerek tedhiş faaliyetlerini arttırdılar. İngilizler tarafları uzlaştıracak yeni bir formül arayışına girmedikleri gibi manda yönetiminin 15 Mayıs 1948'de sona ereceğini açıkladılar. Taksim kararını benimseyen yahudiler ise derhal kendilerine ayrılan bölgeleri işgale başladılar. Buralarda yaşayan Araplar'ı ya öldürdüler ya da tedhiş yoluyla göçe zorladılar. Nihayet İngiliz manda idaresinin sona ereceği 14-15 Mayıs gece yarısından birkaç saat önce Tel Aviv'de İsrail Devleti'nin kurulduğunu ilân ettiler. Daha önce bağımsızlık kararından haberdar edilmiş bulunan Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Truman tam on bir dakika sonra, Sovyetler Birliği de ertesi gün bu devleti tanıdıklarını açıkladılar.

İsrail Devleti'nin kurulmasından birkaç saat sonra Arap Birliği İsrail'e savaş açtı ve Mısır, Ürdün, Suriye, Lübnan ve Irak kuvvetleri üç yönden saldırıya geçerek başlangıçta önemli ilerlemeler kaydettiler; ancak Batılı güçlerin İsrail'i desteklemeleri üzerine savaş aleyhlerine gelişti. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi taraflar arasında barışı sağlaması için İsveç Kralı V. Gustave'ın yeğeni Kont Bemadotte'u ara bulucu tayin etti; ancak Kont Bernadotte Kudüs'ün Araplar'da kalmasını istediği için yahudi militanlarca öldürüldü (17 Eylül 1948). Beş gün sonra Emîn el-Hüseynî başkanlığındaki el-Lecnetü'1-Arabiyyetü'1-ulyâ li-Filistîn Şam'da yaptığı

toplantıda, bütün Filistin topraklarını içine almak üzere Gazze'de bir Filistin devletinin kurulduğunu ilân etti (22 Eylül 1948); cumhurbaşkanlığına da Ahmed Hilmî Abdülbâkî getirildi (1 Ekim 1948). Mısır, Irak, Suriye, Lübnan ve Suudi Arabistan yeni devleti derhal tanıdıkları halde Filistin toprakları üzerinde emelleri bulunan Ürdün karşı çıktı; hatta Kral Abdullah taraftarı olan bazı Filistinliler Ürdün'ün Filistin'i himayesi altına almasını istediler. Bu sırada Amerika Birleşik Devletleri'nin çabalarıyla yapılan ateşkese rağmen İsrail savaşı sürdürerek Araplar'ın ele geçirdikleri toprakları geri aldığı gibi Akabe körfezine kadar bütün Filistin'i, bu arada Sînâ yarımadasını da işgal etti ve ancak bundan sonra savaştığı her Arap ülkesiyle ayrı bir mütareke antlaşması imzaladı. Buna göre 24 Şubat 1949 tarihinde Gazze bölgesi Mısır'a bırakıldı; ancak Sînâ'nın büyük bir kısmı İsrail'in işgalinde kaldı. Bu arada yurtlarını terkeden Filistinliler'den 250.000 kişilik bir grup da Gazze'ye yerleştirildi. 23 Mart günü eski Lübnan - Filistin sınırı kabul edildi; 3 Nisan'da Batı Şeria bölgesi Ürdün'e verilirken Kudüs şehri de ikiye ayrılarak doğusu Ürdün'e, batısı İsrail'e bırakıldı. 20 Temmuz'da eski Suriye-Filistin sınırı aynen benimsendi. Böylece İsrail bu savaş sonunda 1947'deki taksim planı ile Filistin'den elde ettiği topraklardan daha fazlasını kazandı; bu arada Ürdün de İsrail'den sonra en çok toprak kazanan ülke oldu. 1947'de 650.000 civarında bulunan yahudilerin sayısı 1949 sonunda 758.000'e ulaşırken yahudi zulmü altında yaşamak istemeyen Filistinliler komşu ülkelere veya Araplar'ın yoğun olduğu bölgelere sığındılar. Bu yüzden Filistin'de nüfus dengesi Araplar aleyhine değiştiği gibi günümüze kadar süren bir Filistin mültecileri sorunu da ortaya çıkmış oldu. İsrail'in bütün tepkilere rağmen 23 Ocak 1950 tarihinde aldığı bir kararla Kudüs'ü başşehir ilân etmesi ortaya ikinci bir mesele daha çıkardı ve bu da mülteciler meselesi gibi dünya kamuoyunu günümüze kadar meşgul etti.

İsrail ile mütareke imzaladıkları halde barışa yanaşmayan Arap ülkeleri 17 Haziran 1950'de aralarında askerî ittifaklar yaptılar. Batılı güçlerin Araplar'a ambargo uygularken İsrail'i desteklemeleri gerginliği arttırdı. Mısır'da bir darbeyle iktidarı ele geçiren Cemal Abdünnâsır, Gazze bölgesindeki Filistinli gençleri komando olarak teşkilâtlandırıp İsrail topraklarına saldırttı. Nâsır'ın Süveyş Kanalı'nı millîleştirmesi üzerine çıkarları tehlikeye giren İngiltere ve Fransa Mısır'a savaş açtılar. Bu arada İsrail de onların yanında yer alarak Ortadoğu'da önemli bir askerî güç

olduğunu ortaya koydu; ayrıca Gazze'yi de işgal edip Fedâyîn Örgütü'nü dağıttı. Bunun üzerine Kuveyt'te, Kahire'de mühendislik öğrenimi görürken Süveyş Kanalı'nda İngiliz birliklerine karşı saldırılara katılan Yâsir Arafat tarafından Filistin komando örgütlerinin ikincisi olan el-Fetih kuruldu (1958).

Filistin kökenli iş adamları ile aydınları bünyesinde toplayan el-Fetih, bir taraftan siyasî faaliyetlere girişirken bir taraftan da Cezayir'de komando eğitimi başlattı. Filistin'in ancak Filistinliler'ce kurtarılabileceğini savunan bu örgütün kuruluşu, Filistin meselesini kendi çıkarları için kullanmaya çalışan bazı Arap ülkelerini rahatsız etti. Nasır bu hareketi kendi otoritesine karşı bir meydan okuma olarak yorumladı. Arap ülkeleri konuyu görüşmek üzere 9-19 Eylül 1963 günlerinde Kahire'de bir araya geldiler. Burada Filistinliler'in sürgünde bir hükümet kurmalarına ve bir ordu ile meclis oluşturmalarına karar verildi. Mısır kararı hararetle desteklerken Ürdün karşı çıktı. Çünkü ona göre böyle bir devlet ancak kendi kontrolünde bulunan Batı Şeria'da kurulabilirdi. Buradaki hâkimiyetini kaybetmek istemeyen Ürdün'ün karşı çıkmasına rağmen Kudüs'ün Arap kesiminde 28 Mayıs - 3 Haziran 1964 tarihleri arasında Filistinlilerin ilk büyük kongresi yapıldı. Başkanlığını Ahmed Şükayrî'nin yaptığı bu kongre Filistinlilerin ilk millî meclisi sayılmaktadır. Kongrede Filistin Kurtuluş Örgütü'nün kuruluşu ve yirmi dokuz maddelik Filistin Millî Mîsâkı kabul edildi. Millî Mîsâk'a göre Filistin Devleti'nin sınırları İngiliz manda yönetimi zamanındaki Filistin topraklarını içine alıyor ve bu topraklar Arap vatanı sayılarak kurtarılması meşrû savunma kabul ediliyordu. Bu bakımdan Millî Mîsâk, 1917 Balfour Bildirisi ile 1947'deki taksim planını geçersiz saymış oluyordu. Fakat merkezi Kahire'de bulunan Filistin Kurtuluş Örgütü daha ilk günden itibaren Arap ülkelerinin kontrolüne girdi. Bunun üzerine yalnız bağımsız Filistinli kimliğiyle mücadelede başarılı olunabileceğini savunan el-Fetih ile Filistin Kurtuluş Örgütü arasında bir rekabet başladı.

Her geçen gün kuvvetlenen el-Fetih örgütü 1965 yılı başlarından itibaren İsrail'e karşı silâhlı mücadeleye girişti. İsrail hem el-Fetih gerillalarının herekâtına son vermek, hem de arz-ı mev'ûdu ele geçirmek için 5 Haziran 1967'de Araplar'a karşı yeniden hücuma geçti ve altı gün süren savaş içinde Mısır'a ait Sînâ'yı, Suriye'ye ait Golan tepelerini, Ürdün'ün yönetimindeki Batı Şeria ile Doğu Kudüs'ü ve Filistin'in Gazze Şeridi'ni

işgal etti. Böylece Filistin toprakları dışında yeni topraklar da ele geçiren İsrail, sınırları içinde yaşayan 300.000 Arap'a 1.000.000 daha eklemiş oldu. Bu sırada sayıları 2.300.000'i bulan yahudilerin genel nüfusun % 63'ünü meydana getirdikleri görülmektedir. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin, işgal edilen topraklarda halka insanî muamele yapılması ve yurtlarına dönmek isteyenlere izin verilmesi yolunda aldığı 14 Haziran 1967 tarihli ve 237 sayılı kararı uygulanamadı. Bu yüzden Filistin mültecilerinin sayısında 350.000-400.000 civarında bir artış meydana geldi; bunun çoğunluğunu Batı Şeria'dan kaçanlar teşkil ediyordu (Armaoğlu, s. 267). Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin 22 Kasım 1967 tarihinde oy birliğiyle aldığı 242 sayılı kararda ise savaş yoluyla toprak kazanılmasının kabul edilemeyeceği, bölgedeki her devletin güvenlik içinde yaşayabileceği âdil ve devamlı bir barışın gerekliliği vurgulanıyordu. Barışın gerçekleşmesi için de İsrail'in son savaşta işgal ettiği topraklardan askerini geri çekerek savaşa son vermesi şart koşuluyordu. Ayrıca mülteciler sorununun âdil bir çözüme kavuşturulması, bölgedeki her devletin toprak bütünlüğünün ve siyasî bağımsızlığının garanti altına alınması isteniyordu.

Arap ülkeleri 242 sayılı kararın, barış için İsrail'in işgal ettiği topraklardan çekilmesini şart koştuğunu ileri sürerken İsrail aksini savunarak güvenlikli ve tanınmış sınırlara dayanan bir barış gerçekleşmedikçe işgal ettiği topraklardan çekilmeyeceğini açıkladı. Böylece 242 sayılı karar kabul edildiği andan itibaren tartışma konusu oldu. Buna rağmen bütün barış planlarının hareket noktası olarak günümüze kadar geçerliğini korudu. Diğer taraftan 1967 yenilgisi, Araplar'ın Filistin politikalarında bazı önemli değişiklikler yapmalarına sebep oldu ve en başta Filistin topraklarının kurtarılması için İsrail'in ortadan kaldırılması gerektiği politikasından yavaş yavaş uzaklaşmaya başladılar. Arap devletlerinin bundan sonra İsrail'e karşı uyguladıkları politikanın temelini kaybettikleri toprakların geri alınması teşkil etti. Sadece varlığı ile değil bir kısım toprakları işgal etmiş olmasıyla da barışın en büyük engeli durumuna gelen İsrail ise bu toprakları Araplar'ı barışa zorlamak için koz olarak kullandı.

Batı Şeria'nın İsrail işgaline uğraması Filistinliler için büyük bir darbe oldu. Savaşın sona ermesinden iki hafta sonra Şam'da toplanan el-Fetih merkez komitesi, Arafat'ın ısrarlarıyla İsrail'e karşı fedai hareketlerinin arttırılmasına karar verdi. Arafat, kurtuluş mücadelesini bizzat yönetmek

üzere Temmuz 1967’de Şam’dan Batı Şeria’ya geçerek karargâhını Nablus’ta kurdu ve Eylül 1967’den itibaren bu bölgedeki İsrail hedeflerine yönelik sabotajlara başladı. Suriye el-Fetih’in faaliyetlerini desteklerken İsrail’e hedef olmaktan çekinen Ürdün bunlara karşı çıktı; Mısır ise moral destekte bulundu. Fakat İsrail’in karşı tedbir alması üzerine Batı Şeria’da tutunamayan Arafat ve gerillaları Ürdün topraklarına çekildiler; İsrail de onları takip ederek gizlendikleri yerleri bombaladı. Filistinli gerillalar, 1968 sonundan itibaren İsrail toprakları dışındaki Amerika Birleşik Devletleri ve İsrail hedeflerine saldırılar düzenleyerek dünya kamuoyunun dikkatini çekmeye başladılar. George Habaş’ın lideri olduğu Marksist Filistin’in Kurtuluşu İçin Halk Cephesi örgütünün 22 Temmuz 1968’de gerçekleştirdiği ilk uçak kaçırma eylemiyle de İsrail işgaline karşı başlatılan Filistinlilerin mücadelesi yeni bir boyut kazandı.

el-Fetih örgütünün İsrail’e yönelik direnme hareketlerinin başarısızlığı

Filistin Kurtuluş Örgütü’ne de tesir etti. Ahmed Şükayrî başkanlıktan alınarak yerine ılımlılığıyla tanınan Yahyâ Hammûde getirildi (24 Aralık 1967). Hammûde 2 Ocak 1968’de bir demeç vererek Yahudi-Arap Filistin Devleti’nin kurulmasını tercih ettiğini açıkladı. Filistin Kurtuluş Örgütü’nün sürgündeki hükümet rolünü oynayan millî konseyi ise el-Fetih ile birleşmeye karar verdi. 1-5 Şubat 1969 tarihlerinde Kahire’de yapılan toplantıda on bir üyeli yeni bir yürütme komitesi seçildi; üyelerden dördü el-Fetih, ikisi Sâika, biri Filistin Kurtuluş Örgütü mensubu, üçü bağımsız, biri de Filistin Millî Fonu temsilcisiydi. Yeni yürütme komitesi başkanlığa Yâsir Arafat’ı seçti. Filistin Millî Konseyi, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi’nin 242 sayılı kararını reddederek barışın ancak müslümanların, hıristiyanların ve yahudilerin eşit olduğu, Siyonist ırkçılıktan arınmış hür ve demokratik bir Filistin devletinin kurulmasıyla tesis edilebileceğini açıkladı. Böylece Filistin Kurtuluş Örgütü el-Fetih’in kontrolüne girdikten sonra karşı koyma faaliyetleri yeniden tırmanışa geçti ve başta Kudüs olmak üzere İsrail işgali altındaki Arap topraklarında sabotaj faaliyetleri arttı. el-Fetih Ürdün’den sonra Lübnan topraklarında da İsrail’e saldırmaya başladı. İsrail işgali altında bulunan Doğu Kudüs’teki Mescidi Aksâ’nın 21 Ağustos 1969 tarihinde bir yahudi tarafından yakılmak istenmesi meseleye yeni bir boyut kazandırdı. Bütün İslâm dünyasının tepkisine yol açan bu olay İslâm Konferansı’nın toplanmasına sebep oldu. Türkiye’nin de üye

olduğu İslâm Konferansı Teşkilâtı, 22-25 Eylül 1969 tarihlerinde Rabat zirvesinde İsrail'in Kudüs'ten çıkmasına ve Kudüs'e 1967 öncesi statüsünün iade edilmesine karar verdi. Aynı şekilde Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi de Kudüs'e eski statüsünün geri verilmesini isteyen 15 Eylül 1969 tarihli ve 267 sayılı kararı aldı. İsrail bu kararlara aldırmayıp işgalini sürdürürken Filistin Kurtuluş Örgütü de İsrail'e yönelik saldırılarını arttırarak devam ettirdi. Fakat Ürdün iç savaşının çıkması örgüt için büyük bir darbe oldu.

1967 savaşından önce toplam sayıları 1.300.000 civarında olan Filistin mültecilerinin 700.000'i Ürdün'de yaşıyordu. 1967'de İsrail işgaline uğrayan Batı Şeria halkı tarihî ve coğrafî bağları dolayısıyla ikinci vatan saydıkları bu ülkeye sığınmışlardı. Ürdün'ün ekonomisi ise bu kadar mülteciyi barındıracak güçte değildi; ayrıca askerî durumu da zayıf olduğu için topraklarında üslenen Filistin Kurtuluş Örgütü'nün İsrail ile başını derde sokacağından endişe ediyordu. Diğer taraftan Nasır gibi sosyalist Arap liderleri Ürdün'de krallık rejimini yıkmak için Filistinli mültecileri kullanmaya çalışıyorlardı. Bu sebeplerle Ürdün bir iç savaşa sürüklendi ve askerlerin 7 Haziran 1970'te başşehir Amman yakınındaki Zerki mülteci kamplarına saldırısıyla başlayan kanlı olaylar bir yıldan fazla sürdü. Çatışmalarda yüzlerce Filistinli gerilla öldürüldü, 2300'ü de tutuklandı ; kalanların ise bir kısmı Suriye'ye, bir kısmı Lübnan'a sığındı. Arap ülkeleri olaya büyük tepki gösterdiler ve Ürdün'ü Filistin ihtilâlini tasfiye etmekle suçladılar. 28 Kasım 1971 günü Ürdün Başbakanı Vasfî Tell Kahire'de Kara Eylül örgütü tarafından öldürüldü. Bazı Arap ülkeleri de Ürdün ile diplomatik ilişkilerini kestiler. Kral Hüseyin 15 Mart 1972'de yeni bir tasarı sundu. Tasarı Batı Şeria bölgesini Filistin, Doğu Şeria bölgesini de Ürdün adıyla tanımladıktan sonra Birleşik Arap Krallığı adı altında iki bölgeli bir federasyon öneriyordu; Filistin'in başşehri Kudüs, Ürdün'ünki Amman olacak, birleşik krallığın hükümdarlığını da Ürdün kralı yürütecekti. İlk tepki İsrail'den geldi; Mısır ve el-Fetih de tasarıyı sabotaj olarak nitelediler ve Mısır 6 Nisan 1972'de Ürdün'le diplomatik ilişkisini kesti. Araplar'ın tam bir dağınıklık içinde bulundukları bu sırada yeni bir İsrail-Arap savaşı patlak verdi.

İsrail'in 1967'de işgal ettiği toprakları geri almak amacıyla 6 Ekim 1973 günü Mısır'ın Süveyş Kanalı'ndan, Suriye'nin de Golan tepelerinden

saldırıya geçmeleriyle savaş başladı. Ancak kârlı çıkan taraf yine, Kahire'nin 100 km. yakınına kadar ilerleyen İsrail oldu ve Mısır ile Suriye'den toprak elde etti. İsrail savaştan sonra tutumunu daha da sertleştirdi; bunun birinci sebebi bir terör örgütü kabul ettiği Filistin Kurtuluş Örgütü ile müzakereye yanaşmaması, ikincisi de toprak tavizi verebilmek için birtakım siyasî avantajlar sağlamak istemesiydi. Mısır ise İsrail ile barış yapmayı düşünüyor, fakat barışın şartı olarak İsrail'in işgal ettiği bütün Arap topraklarından çekilmesini ve Filistin halkının meşrû haklarını tanıması şartını ileri sürüyordu. Amerika Birleşik Devletleri Dışişleri Bakanı Henry Kissinger'in başlattığı "mekik diplomasisi" sayesinde iki taraf arasında kuvvetlerin birbirinden ayrılmasını öngören antlaşma imzalandı (18 Ocak 1974). İsrail Süveyş'in batısından tamamen çekildiği gibi doğu kısmında da dar bir toprak şeridini Mısır'a bıraktı. Aynı şekilde Suriye-İsrail arasında 31 Mayıs 1974'te imzalanan antlaşma ile de İsrail Golan tepelerinden ele geçirdiği toprakların bir kısmını Suriye'ye geri verdi. Bunun arkasından Kissinger, İsrail'in 1967'de işgal ettiği Bat Şeria'dan çekilerek Ürdün'le yapılacak barışa doğru ilk adımı atması için harekete geçti. Fakat böyle bir barışı sağlamanın çeşitli zorlukları vardı. Batı Şeria'yı kendi tabii ve tarihî vatanı sayan Filistin Kurtuluş Örgütü İsrail'in varlığını kabul etmiyor, İsrail de yapılacak müzakerelere bu örgütün alınmasını istemiyordu. Ayrıca örgüt 1970 iç savaşından beri Kral Hüseyin'i düşman olarak görüyordu. Öte yandan İsrail de Batı Şeria'yı tarihî ve dinî bakımdan yahudi toprağı sayıyor, buradan bir karış toprağın verilmesine dahi karşı çıkıyordu. Kissinger, Filistin Kurtuluş Örgütü'nü saf dışı bırakarak konuyu Kral Hüseyin ile çözmek istedi. Bunun üzerine örgüt 10 Haziran 1974'te on maddelik bir siyasî program yayımladı. Burada, Filistin halkı yurduna dönmedikçe ve selfdeterminasyon hakkına kavuşmadıkça devamlı ve âdil bir barışın yapılamayacağı vurgulanıyor, Filistin topraklarının kurtarılması ve bağımsız bir "millî otorite" kurulması ("devlet" kelimesi kullanılmamıştır) temel amaç ilân ediliyordu. Arap zirvesi de 26-29 Ekim 1974'te Rabat'ta toplanarak Filistin Kurtuluş Örgütü meselesini ele aldı. Yayımladığı bildiride örgütün, İsrail işgali altındaki topraklarda ve bu toprakların dışında yaşayan 3 milyon Filistinli'nin tek meşrû temsilcisi olarak kabul edildiği açıklandı. Filistin halkının anavatanına dönme, selfdeterminasyon ve kurtarılan herhangi bir Filistin toprağında örgütün yönetimi altında bağımsız bir millî otorite kurma hakları teyit edildi. Bundan başka, Türkiye'nin de aralarında bulunduğu elli altı

ülke 11 Eylül 1974'te Filistin meselesinin Birleşmiş Milletler Genel Kurulu gündemine ayrı bir madde olarak alınmasını teklif ettiler. Genel kurulun 14 Ekim tarihli toplantısında yine Türkiye dahil yetmiş iki ülke, Filistin Kurtuluş Örgütü'nün Filistin meselesinin bir tarafı sıfatıyla toplantıya çağrılmasını istedi. Teklif benimsenerek Yâsir Arafat 13 Kasım günü Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'na

davet edildi. Arafat konuşmasında Filistin halkının kendi anavatanına dönmesinin sağlanmasını istedi. Genel kurul da 22 Kasım 1974 tarih, 3236 ve 3237 sayılı kararları ile Filistin halkının selfdeterminasyon, millî bağımsızlık ve Filistin içinde hâkimiyete sahip olma haklarını tanıdı; ayrıca örgüte Birleşmiş Milletler'in bütün toplantılarında bulunmak üzere gözlemci statüsü verdi. Bu gelişmeler, Kissinger'in Batı Şeria için yapmaya çalıştığı İsrail-Ürdün antlaşmasına engel oldu. Ayrıca Filistin Kurtuluş Örgütü içinde ortaya çıkan bazı olaylar şartları daha da güçleştirdi. George Habaş'ın liderliğindeki Filistin'in Kurtuluşu İçin Halk Cephesi ve onu destekleyen fraksiyonlar İsrail'e karşı mücadelelerini arttırdılar. Zaman zaman el-Fetih örgütünün de karıştığı silâhlı saldırılar 1974 sonlarından itibaren tekrar yaygınlaştı. Bunun üzerine Kissinger bütün çabasını Sînâ üzerinde yoğunlaştırdı ve nihayet çeşitli diplomatik faaliyetlerin ardından 4 Eylül 1975'te İsrail-Mısır arasında ikinci bir antlaşma imzalandı. Bu antlaşma ile taraflar Ortadoğu anlaşmazlığının kuvvetle değil müzakerelerle çözüleceğini kabul ettiler ve İsrail Sînâ'dan bir parça toprağı daha Mısır'a geri verdi. Amerika Birleşik Devletleri ile ilişkileri geliştirdikçe parça parça da olsa Sînâ'yı kurtarmanın mümkün olduğunu gören Mısır Cumhurbaşkanı Enver Sedat 26 Ekim-5 Kasım 1975 tarihleri arasında Washington'u ziyaret etti.

Filistin Kurtuluş Örgütü, 1975 İsrail-Mısır antlaşmasından sonra milletlerarası planda tanınma bakımından birtakım çabalar içine girdi. Filistin meselesi ve örgüt 1976 yılında Ortadoğu gündeminin başlıca konusu oldu. Mısır ve Ürdün, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nden Filistin Kurtuluş Örgütü'nün Filistin halkının tek temsilcisi olarak kabul edilmesini ve İsrail'in işgal ettiği topraklardan çekilip bu topraklarda bir Filistin devletinin kurulmasına dair karar alınmasını istediler. İsrail, Birleşmiş Milletler gözetiminde Cenevre'de yapılması düşünülen konferansa razı olmakla birlikte Suriye ve Ürdün'ün yanında örgütün de

toplantılara katılmasına karşı çıktı ve örgütle hiçbir yerde masaya oturmayacağını, ancak Ürdün'ün Filistinliler adına konuşabileceği görüşünü tekrarladı.

Amerika Birleşik Devletleri'nde başkanlık seçimini Jimmy Carter'in kazanmasıyla Filistin meselesi yeni bir safhaya girdi. Carter, Dışişleri Bakanı Cyrus Vance'a Şubat 1977'de Ortadoğu'da bir nabız yoklaması yaptırdı ve bütün Arap ülkelerinin bir Filistin devletinin kurulmasında ısrar ettikleri ortaya çıktı. Sadece Mısır bu devletin bir konfederasyon altında Ürdün ile birleşmesinden yana idi. Filistin Millî Konseyi de 12-20 Mart 1977 tarihleri arasında Kahire'de yaptığı toplantıda on beş maddelik bir program kabul etti. Bu programda millî topraklar üzerinde bağımsız bir devlet kurulması öngörülüyor, millî topraklarla da 1922'de İngiliz mandasına verilen toprakların kastedildiği açıklanarak İsrail'in varlığı yine reddediliyordu. Amerika Birleşik Devletleri yönetimi, taraflara hem İsrail'in hem de Filistin'in varlığını kabul ettirecek yeni bir formül bulma çabasına girdi ve Filistin halkına Batı Şeria ile Gazze'de bir yurt sağlanması görüşünü işlemeye başladı. Ancak bu sırada İsrail'de iktidar değişti ve yönetime gelen Likud Partisi lideri Menahem Begin işgal edilmiş toprakların, özellikle Batı Şeria'nın tarihî yahudi yurdu olduğunu, buralardan bir karış dahi toprak verilmeyeceğini açıkladı. Bir taraftan da işgal edilmiş topraklarda yeni yahudi yerleşim merkezleri oluşturarak buralarda bir Filistin devletinin kurulması imkânını ortadan kaldırmaya yöneldi. İsrail'in bu tutumu karşısında Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği, Cenevre Konferansı'nın ortak başkanları sıfatıyla 1 Ekim 1977'de bir bildiri yayımlayarak İsrail'in işgal ettiği topraklardan çekilip Filistin halkının meşrû haklarını tanımasını ve Cenevre Konferansı'nın en geç Aralık 1977'de toplanmasını istediler. Filistin Kurtuluş Örgütü bu bildiriyi memnunlukla karşıladı; İsrail ise Filistin Kurtuluş Örgütü katıldığı takdirde konferansa gitmeyeceğini açıkladı ve arkasından bir plan hazırlayarak Araplar'ın konferansa tek delegasyon halinde katılabileceklerini, Filistinlilerin de bu heyet içinde yer alabileceklerini bildirdi. Filistin Kurtuluş Örgütü ve Suriye İsrail'in bu planını kesinlikle reddettiler. İsrail'in ileri sürdüğü şartların Amerika Birleşik Devletleri tarafından desteklenirken Araplar tarafından reddedilmesi konferansın başarı şansını daha başlamadan azalttı. Bu şartlar içinde, Filistin Kurtuluş Örgütü'nün Cenevre'de temsil edilmesini isteyen Mısır Devlet Başkanı

Enver Sedat o güne kadar düşünülmesi dahi mümkün olmayan bir harekete girişti ve Arafat'ın da hazır bulunduğu bir toplantıda barışı sağlamak için İsrail'e gidebileceğini ve parlamentoda konuşabileceğini söyledi (9 Kasım 1977). Bütün dünyada büyük tesir yapan bu çıkışı İsrail memnunlukla karşıladı ve 15 Kasım 1977'de parlamento Enver Sedat'ı resmen davet etti. Enver Sedat, yurt içinden ve dışından gelen yoğun Arap tepkilerine rağmen 19-21 Kasım 1977 tarihleri arasında Kudüs'ü ziyaret etti ve İsrail parlamentosunda yaptığı uzun konuşmada, Filistin halkının kendi devletini kurma ve selfdeterminasyon hakkı dahil temel haklarının kabul edilmesini istedi. Onun bu konuşmasında Sînâ yarımadası ile birlikte Filistin toprağı olan Batı Şeria ve Gazze'yi de kurtarmaya çalıştığı, hatta bunu Mısır-İsrail barışının ana unsuru saydığı açıkça anlaşılıyordu. Fakat bu barış teşebbüsü İsrail'in olumsuz tutumu yüzünden başarısızlıkla sonuçlandı ve bu durum, Sedat'ın bir Ortadoğu barışı yoluyla Filistin meselesini çözmesi ihtimalinden rahatsız olan ve bu sebeple onu, politik hesaplarına ters düştüğü için İsrail ile ikili barışa gitmekle ve Filistin davasına ihanet etmekle suçlayan bazı Arap devletleri ve Sovyetler Birliği tarafından büyük bir memnuniyetle karşılandı.

Bunun üzerine Amerika Birleşik Devletleri kapsamlı bir Ortadoğu barışı yerine ilk adım olarak öncelikle Mısır-İsrail arasında barış sağlanması için harekete geçti. Bu ikili barışla birlikte Batı Şeria ve Gazze için de geçici bir düzenleme yapılacaktı. Uzun diplomatik tartışmalardan sonra Başkan Carter, Enver Sedat ile İsrail Başbakanı Begin'i 17 Eylül 1978 günü Beyaz Saray'ın yazlığı Camp David'de bir araya getirdi ve burada biri Ortadoğu İçin Çerçeve Antlaşması, diğeri Mısır-İsrail Barışı İçin Çerçeve Antlaşması adını taşıyan iki ön antlaşma imzalandı; bunların ikisi de kesin barış antlaşması değildi ve sadece meselelerin çözümlerinde esas alınacak noktaları belirliyordu. Bu çerçeve antlaşmalarında Filistin sorununa geniş yer verilmiş ve bütün yönleriyle ele alınacağı müzakerelere Mısır, İsrail, Ürdün ve bu topraklarda yaşayan Filistin halkının temsilcilerinin katılması öngörülmüştü. Müzakereler üç aşamalı olacaktı. Birinci aşamada Batı Şeria ve Gazze halkı, yapacağı seçimle İsrail askerî yönetiminin yerini almak üzere beş yıllık bir özerk

yönetim oluşturacak, ikinci aşamada İsrail askerlerinin çekilmesiyle birlikte beş yıllık süre başlayacak ve bu arada özerk yönetim kendi güvenlik

teşkilâtını kuracak, üçüncü aşamada ise bu dönemin ilk üç yılı geçtikten sonra Batı Şeria ve Gazze'nin nihaî statüsünü belirleyecek müzakerelere başlanacaktı. Geçici özerklik döneminde ayrıca mülteci Filistinliler'in dönmelerine izin verilecek ve bütün bu görüşmeler Güvenlik Konseyi'nin 242 sayılı kararı çerçevesinde yapılacaktı. Müzakereler sonunda varılacak çözüm ise hem sınırları ve güvenlik konularını düzenleyecek, hem de Filistin halkının meşrû haklarını tanıyacaktı. Fakat Güvenlik Konseyi'nin 242 sayılı kararma Kudüs de dahil olduğu halde çerçeve antlaşmalarında bu konuya yer verilmemiş, böylece Amerika Birleşik Devletleri'nin çabalarına rağmen İsrail Kudüs'ten vazgeçmeyeceğini ortaya koymuştu.

Camp David'de imzalanan antlaşmalara Araplar büyük tepki gösterdiler. İlk sert tepki Yâsir Arafat'tan geldi ve bunları "kirli bir iş" olarak nitelendirip Enver Sedat'ın ve Amerika Birleşik Devletleri'nin bunun bedelini ödeyeceklerini söyledi. Batı Şeria Arapları'nın liderleri 1 Ekim 1978'de, Gazzeli liderler de 18 Ekim'de millî kurtuluş hareketine darbe indirdikleri gerekçesiyle antlaşmaları tamamıyla reddeden birer bildiri yayımladılar. 5 Kasım'da Bağdat'ta toplanan Arap ülkeleri Filistin Kurtuluş Örgütü'nün Filistin halkının tek temsilcisi olduğunu ve sonuna kadar destekleneceğini ilân ettiler.

12 Ekim 1978'de başlayan Mısır-İsrail müzakereleri sırasında en çok tartışma Filistin konusunda ortaya çıktı. İsrail Başbakanı Begin, daha işin başından itibaren Batı Şeria ve Gazze meselesini barış antlaşmasından ayırmaya ve ikisi arasında bir bağlantı kurulmasını önlemeye çalışarak bu bölgeler üzerinde taviz vermeye niyeti olmadığını ortaya koydu. Nitekim 25 Ekim 1978'de yaptğı bir açıklamada Batı Şeria ile Golan tepelerindeki yerleşme nüfuslarının arttırılacağını bildirdi; hemen arkasından da hükümet Batı Şeria'da 430 ve Şeria vadisi ile Golan tepelerinde de 200'er yeni evin inşasına karar verdi. Amerika Birleşik Devletleri'nin bu kararlara tepki gösterip İsrail'e karşı ekonomik baskıya başlamasına rağmen Begin "İsrail ülkesi" diye niteledigi Judea ve Samaria'nın, yani Batı Şeria'nın da dahil olduğu bütün İsrail topraklarında yahudilerin yerleşme haklarının bulunduğunu açıkladı. İsrail'in bu tutumu karşısında Enver Sedat 25 Aralık'ta Begin'i ağır şekilde suçlayan bir konuşma yaptı; İsrail'in barışı hiçbir zaman istemediğini, Nil'den Fırat'a kadar yayılabilmek için bölgede karışıklığın sürmesinden yana olduğunu ileri sürerek Begin ile birlikte lâyık

görüldüğü Nobel Barış Ödülü'nü almaya gitmedi.

Amerika Birleşik Devletleri, 1978 ortalarında İran'da meydana gelen olaylar ve sadık müttefiki şahın tahtının tehlikeye girmesi karşısında zorunlu hale gelen Ortadoğu barışını sağlamak üzere tekrar harekete geçti. Başkan Carter'in Kahire ve Kudüs'ü ziyaretiyle mevcut pürüzler de giderildi. Mısır-İsrail barış antlaşması 26 Mart 1979'da Sedat ve Begin tarafından yine Camp David'de imzalandı; böylece İsrail'in Sînâ'dan çekilmesine karşılık Mısır da İsrail Devleti'ni tanımış oldu. Fakat Filistin Kurtuluş Örgütü ve Arap ülkeleri bu antlaşmaya büyük tepki gösterdiler. Arafat 26 Martta Beyrut'ta verdiği bir demeçte Carter, Begin ve Sedat üçlüsünü ezmekten ve Filistin halkının haklarını görmezlikten geldikleri için ellerini kesmekten söz ediyordu. Arap ülkeleri de 27-31 Mart'ta Bağdat'ta toplanıp Sedat'ı Filistin davasına ihanet etmekle suçlayarak Mısır'la diplomatik ilişkileri kesmeye yönelik kararlar aldılar ve bu ülke tam bir yalnızlığa itildi. Tepkiler Birleşmiş Milletler'e de yansıdı; genel kurul, 29 Kasım 1979'da 34/65 B sayılı kararıyla Filistin Kurtuluş Örgütü'nün katılmadığı Camp David Antlaşması'nın geçersiz olduğunu, Filistin halkının ve İsrail işgali altındaki toprakların geleceği açısından hiçbir değer taşımadığını ilân etti. Bütün tepkilere rağmen 25 Nisan 1979'da yürürlüğe giren antlaşmanın tatbiki sırasında İsrail herhangi bir güçlük çıkarmadı. Fakat Mısır-İsrail barışının, dolayısıyla Camp David Antlaşması'nın ayrılmaz parçası olması gereken Batı Şeria ve Gazze'nin özerkliği konusunda aynı davranışı göstermedi. Filistin'le ilgili müzakereler 25 Mayıs 1979'da başladı. Daha ilk toplantıda taraflar arasındaki derin görüş ayrılıkları hemen ortaya çıkt. Mısır temsilcisi Dışişleri Bakanı Kemal Hasan Ali, İsrail'in Doğu Kudüs dahil işgal ettiği bütün topraklardan çekilmesini ve buralardaki Yahudi yerleşim merkezlerini dağıtmasını istedi; Filistinliler'in kendi bağımsız devletlerini kurmaları da dahil selfdeterminasyon hakkının Allah'ın verdiği bir hak olduğunu söyledi. Buna karşılık İsrail temsilcisi Enformasyon Bakanı J. Burg ise özerkliğin hâkimiyet olmadığının kabul edilmesi gerektiğini vurgulayarak İsrail'in bağımsız bir Filistin devleti mânasına gelecek herhangi bir olguyu peşinen reddettiğini bildirdi. Böylece Batı Şeria ve Gazze'nin özerkliği konusunda daha ilk günde derin kavram farklılıkları ortaya çıkmış oldu. Buna rağmen Amerika Birleşik Devletleri temsilcilerinin de katılmasıyla görüşmelere devam edildi. İsrail'in Doğu Kudüs'ü ilhak kararı alması müzakereleri

büsbütün çıkmaza soktu. Özerklik görüşmelerinin ruhuna ve o zamana kadar Birleşmiş Milletler'in aldığı kararlara tamamen aykırı olan bu karara en büyük tepki el-Fetihten geldi. Örgüt, 21-29 Mayıs 1980 tarihlerinde Şam'da yaptığı konferansta yeni bir siyasî program kabul etti. Son derece katı ve sert hükümler taşıyan programın başında el-Fetih'in ihtilâle karşı ve vatanperver bir hareket olduğu açıklanıyor, amacının da bütün Filistin topraklarını kurtararak üzerinde demokratik bir devlet kurmak olduğu vurgulanıyordu. el-Fetih bu programıyla, İsrail'in ortadan kaldırılmasını temel hedef olarak tesbit ettiğini ortaya koymaktaydı. Diğer taraftan Enver Sedat, Kudüs meselesi özerklik tartışmalarına dahil olduğu halde İsrail'in ilhak kararıyla bunu baltaladığını ileri sürerek 16 Mayısta görüşmeleri kesti. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi de 30 Haziran 1980 tarihinde kabul ettiği 476 sayılı kararla İsrail'in Kudüs'ün statüsünü değiştirmek için aldığı bütün tedbirleri geçersiz saydı ve İsrail'e kararlarını geri almasını bildirdi.

Özerklik görüşmelerinin kesilmesinden sonra Batı Şeria ve Gazze'de karışıklıklar çıktı. Filistinli belediye başkanları tarafından yönetilen olayları bastırmak için İsrail'in sert tedbirler alması çatışmaları daha da arttırdı. Başkanlık seçimleri dolayısıyla yahudi lobisinin etkisinde bulunan Amerika Birleşik Devletleri yönetimi İsrail'e baskı yapamadı. Bu durumu gören Avrupa Ekonomik Topluluğu gerginliği gidermek için 13 Haziran 1980'de Venedik'te bir bildiri yayımladı. Burada, Filistinliler'e kendi kaderlerini kendilerinin tayin etme hakkının

tanınması ve Filistin Kurtuluş Örgütü'nün bütün müzakerelere katılması isteniyordu. Ayrıca İsrail'in işgal ettiği toprakların tamamından çekilmesi ve Kudüs'ün statüsünü tek taraflı olarak değiştirmekten vazgeçmesi gerektiği vurgulanıyordu. İsrail, el-Fetih'in Şam Konferansı'nda kabul ettiği kendilerini imha planını ileri sürerek bildiriye büyük tepki gösterdi; Filistin Kurtuluş Örgütü de Camp David Antlaşması'nı benimsediği için bunu reddetti. Böylece Venedik Bildirisi tarafların arasını daha da açmış oldu. Bu sırada Amerika Birleşik Devletleri'nde devam eden seçim kampanyası İsrail'in uyuşmaz tutumunu sertleştirmesine katkıda bulundu. Cumhuriyetçi Parti'nin 13 Temmuz 1980 günü açıklanan seçim beyannâmesinde barış görüşmelerine Filistin Kurtuluş Örgütü'nün katılması kesinlikle reddediliyor, ayrıca İsrail'in kendi stratejik çıkarlarına hizmet ettiği belirtiliyordu. Cumhuriyetçiler'in adayı Ronald Reagan'ın Kasım 1980

seçimlerini kazanmasından ve Dışişleri Bakanlığı'na Alexander Haig'in getirilmesinden sonra Amerika Birleşik Devletleri'nin Filistin politikası tamamen değişti ve yeni başkanla Dışişleri bakanı İsrail'in en kuvvetli destekçisi oldular. Başkan Reagan, 2 Şubat 1981'de İsrail'in Ortadoğu'da Amerika'nın yararına bir kuvvet oluşturduğunu ve yahudi yerleşimlerini hukuka aykırı sayan eski başkan Carter'in görüşüne katılmadığını açıkladı. Sonuçta Amerika Birleşik Devletleri'nin tam desteğini alan İsrail Araplar'a ve Filistin Kurtuluş Örgütü hedeflerine karşı harekete geçti. Irak'ın Bağdat yakınlarında inşa etmekte olduğu nükleer santrali 8 Haziran 1981 günü havadan bombaladı. Bu saldırının tepkileri devam ederken 6 Ekim 1981'de Enver Sedat bir suikastta öldürüldü. Suikastın yarattığı ortamdan faydalanan İsrail 14 Aralık 1981'de Golan tepelerini ilhak ettiğini açıkladı. Bundan sonra Lübnan'daki Filistin Kurtuluş Örgütü kamplarına karşı saldırılarını arttırdı. Örgütü Lübnan'dan söküp atmak için 6 Haziran 1982'den itibaren Lübnan'ı işgale başladı. Beyrut'u kuşatarak sivil halkı bombalaması Amerika Birleşik Devletleri'nin dahi tepkisine sebep oldu. Bu sırada, İsrail'i Filistin konusunda destekleyen Dışişleri Bakanı Haig'in yerine Araplar'la iyi ilişkileri geliştirmek isteyen George Shultz getirildi. Arafat 27 Haziran 1982'de Beyrut'tan çıkmayı prensip olarak kabul etti. Amerika Birleşik Devletleri yönetimi Filistinli gerillalara yer bulabilmek için Arap ülkeleri nezdinde girişimlerde bulundu. Irak, Ürdün, Suriye, Mısır, Tunus, Sudan, Kuzey ve Güney Yemen hükümetlerinin olumlu cevap vermeleri üzerine Filistin Kurtuluş Örgütü 21 Ağustos-1 Eylül 1982 tarihleri arasında Beyrut'u terketti; Arafat da 30 Ağustos'ta ayrılarak karargâhını Tunus'a kurdu. Filistinli gerillalardan 600'ü Cezayir'e, 1000'i Tunus'a, 6450'si Suriye'ye, 130'u Irak'a, 260'ı Ürdün'e, 850'si Kuzey Yemen'e ve 1100'ü de Güney Yemen'e yerleşti.

Başkan Reagan, 1 Eylül 1982'de yaptığı bir radyo konuşmasında örgütün Beyrut'u tamamen terketmesinden sonra ciddi bir durumun ortaya çıktığını, bunun da Filistinliler'e yurt bulmak olduğunu söyledi. Camp David Antlaşması'nın Batı Şeria ve Gazze için öngördüğü beş yıllık geçici özerkliğin İsrail'in güvenliğini tehdit etmeyeceği görüşünü belirten Reagan, Batı Şeria ve Gazze'de bağımsız bir Filistin devletinin kurulmasını desteklemediklerini, fakat bu toprakların İsrail tarafından ilhak edilmesini veya devamlı kontrol altında tutulmasını da onaylamadıklarını ve en iyi çözüm şeklinin Batı Şeria ve Gazze özerk yönetiminin Ürdün ile birlikte bir

konfederasyon kurması olduğunu açıkladı; ayrıca İsrail'in 242 sayılı karar uyarınca kendi sınırlarına çekilmesi gerektiğini bildirdi. Reagan Planı adı verilen bu plana şiddetle karşı çıkan İsrail, tepkisini göstermek için işgal ettiği topraklarda yeni yahudi yerleşim merkezlerinin kurulmasını hızlandırdı. Filistin Kurtuluş Örgütü ile Arap ülkeleri de plana karşı çıktılar. Arap devletleri 9 Eylül 1982'de yayımladıkları Fas Planı ile İsrail'in tamamen çekilmesini ve Filistin'de başşehri Kudüs olan bağımsız bir devletin kurulmasını istediler. İsrail bu planı da reddetti. Filistin Millî Konseyi ise 22 Şubat 1983'te Cezayir'de yaptığı toplantıda Fas Planı'nın Filistinliler'in asgari istekleri olduğunu ve Ürdün ile münasebetlerin iki bağımsız devlet arasında bir konfederasyon şeklinde olması gerektiğini açıkladı.

Bir taraftan Reagan Planı, diğer taraftan Fas Planı, Araplar'la Amerika Birleşik Devletleri arasında yeni bir diyalog başlatmakla birlikte Filistin konusunda somut bir netice alınamadı; bunun en önemli sebebi İsrail'in uzlaşmaz tutumu idi. İsrail'in 16-17 Eylül 1982 gecesi Beyrut'un güneyindeki Sabra ve Şatila Filistin mülteci kamplarında giriştiği katliam Ortadoğu'yu yeniden gerginlik ortamına sürükledi. Ayrıca Lübnan'da kalan Filistinli gerillalar Mayıs 1983'te Bekaa vadisinde Arafat'a karşı ayaklandılar. Tunus'ta bulunan Arafat örgüt içindeki bölünmeleri önleyemedi. Suriye ve Libya'nın da kışkırtmalarıyla örgüt içinde Arafat'a karşı Ebû Mûsâ liderliğinde yeni bir grup ortaya çıktı. Bu arada Suriye'nin Arafat'a karşı cephe alması Ürdün'ün ona yaklaşmasına sebep oldu. Ürdün Kralı Hüseyin ile Arafat arasında 11 Şubat 1985'te bir antlaşma imzalandı. Buna göre toprağa karşılık barış ilkesi tatbik edilecekti; yani Batı Şeria ve Gazze'de bir Filistin varlığının kabul edilmesi karşılığında İsrail ile barış imzalanacaktı. Filistin varlığı ile Ürdün arasında da bir konfederal ilişki kurulacaktı ; ancak beliren görüş ayrılıkları yüzünden Kral Hüseyin antlaşmayı 19 Şubat 1986'da feshetti. Fakat daha sonra 1 Ağustos 1988'de aldığı bir kararla Batı Şeria ve Gazze'de bağımsız bir Filistin devletinin kuruluşuna doğru ilk adımı attı. Batı Şeria ile bütün idarî ve hukukî bağların koparıldığı bu karara göre 1.300.000 nüfusu bulunan bölge halkının yegâne temsilcisinin Filistin Kurtuluş Örgütü olduğu, Batı Şeria halkının bundan böyle Ürdün pasaportu taşımayacağı ve parlamentoda temsil edilmeyeceği açıklanıyordu. Arafat, Ürdün'ün bu kararından sonra Filistin meselesini milletlerarası bir konferansta çözmek için diplomatik faaliyetlere girişti. Bir

taraftan da Batı Şeria ve Gazze'de Aralık 1987'den itibaren İsrail askerlerine karşı silâh olarak yalnız taşın kullanıldığı bir mücadele (intifada) başlattı. Fakat Birleşmiş Milletler'in 242 sayılı kararı gereğince İsrail'in varlığını tanımaya ve terörden vazgeçtiğini açıklamaya yanaşmaması yüzünden Amerika Birleşik Devletleri ve İsrail Filistin Kurtuluş Örgütü'nü muhatap kabul etmemekte direndiler. Bunun üzerine milletlerarası bir konferans toplama girişimi başarısız kalan Arafat, Amerika Birleşik Devletleri'nin örgütü tanımasını sağlamak için yeni bir yola başvurdu ve Filistin Millî Konseyi 15 Kasım 1988'de Cezayir'de yaptığı toplantıda sürgünde bağımsız Filistin Devleti'nin kurulduğunu ilân etti. Yeni devleti kırk kadar ülkenin hemen tanımasına rağmen Amerika Birleşik Devletleri

tanımadı. Bu durum karşısında Arafat 14 Aralık 1988'de 242 sayılı kararı kabul ettiğini, İsrail'in varlığını tanıdığını ve terörizmden tamamen vazgeçtiğini açıkladı; ardından da Amerika Birleşik Devletleri ile Filistin Kurtuluş Örgütü arasında Tunus'ta görüşmeler başladı (16 Aralık 1988); ancak Amerika Birleşik Devletleri bağımsız Filistin Devleti'ni tanıdığını yine açıklamadı. Bunun üzerine el-Fetih örgütü de köklü bir politika değişikliğine gitti ve Ağustos 1989'da Tunus'ta yaptığı beşinci kongresinde daha önce kabul edilen İsrail'in ortadan kaldırılması kararından vazgeçildiğini ve Arafat'ın politikasının desteklendiğini açıkladı. Böylece İsrail'in bağımsız Filistin kavramını reddetmesi yüzünden mesele çözüme kavuşturulamadıysa da Filistin sorunu yeni bir döneme girmiş oldu. Birleşmiş Milletler Genel Kurulu 6 Aralık 1989'da 44/42 sayılı kararı aldı. Bu kararda, Filistin halkının kendi geleceğini belirleme dahil meşrû haklarına dayalı olarak Birleşmiş Milletler'in himayesinde ve ilgili tarafların katılımıyla milletlerarası bir barış konferansının toplanması çağrısı yapılıyordu. Konferans tartışmalarının devam ettiği bir sırada Irak'ın 2 Ağustos 1990 günü Kuveyt'i işgal etmesi Ortadoğu'daki bütün dengeleri değiştirdi. Amerika Birleşik Devletleri'nin öncülüğünde bir milletlerarası güç 17 Ocak-28 Şubat 1991 tarihleri arasında Irak'ın Kuveyt'teki işgaline son verdi. Bu sırada Sovyetler Birliği'nin dağılması Amerika Birleşik Devletleri'ni Ortadoğu'da tek güç haline getirdi. Bölgede istikrarın gerekliliğine inanan Amerika Birleşik Devletleri Filistin meselesini çözmek için taraflara karşı baskılarını arttırdı. Yoğun diplomatik çabalar sonunda 30 Ekim 1991 günü konferans Madrid'de toplanabildi. Ancak Filistin Kurtuluş

Örgütü'nün Ürdün delegasyonu ile birlikte katıldığı konferans İsrail'in uyuşmaz tutumu yüzünden başarısızlıkla sonuçlandı.

Konferansın dağılmasından sonra Filistin topraklarında İsrail'e karşı devam eden intifâda hareketi daha da şiddetlendi. İsrail'in bu harekete karşı aldığı sert tedbirler bütün dünyanın tepkisine sebep oldu. Bu sırada ortaya çıkan radikal İslâmî hareket İsrail işgali altındaki topraklarda hızla gelişti. Bu gelişmeler İsrail'i yeni bir barış arayışına sevketti ve "barış için toprak" sloganıyla seçim kampanyasını sürdüren İşçi Partisi'nin iktidara gelmesiyle birlikte Filistin meselesinde de yeni bir süreç başlamış oldu. İsrail hükümetiyle Filistin Kurtuluş Örgütü, Amerika Birleşik Devletleri'nin de onayını aldıktan sonra barış için doğrudan doğruya görüşmelere başladılar. İsrail, Gazze ve Eriha'dan askerini çekeceğini açıkladı. Yâsir Arafat, örgüt içindeki bazı grupların sert tepkilerine rağmen çoğunluğun desteğini alarak 9 Eylül 1993 tarihinde Filistin Kurtuluş Örgütü'nün İsrail'i tanıdığını bildiren belgeyi, Başbakan İzak Rabin de 10 Eylül 1993 günü İsrail'in Filistin Kurtuluş Örgütü'nü Filistin halkının yegâne yasal temsilcisi kabul ettiğini bildiren belgeyi imzaladı; bundan sonra da taraflar 13 Eylül 1993 tarihinde Washington'da bir barış antlaşması imzaladılar. Bu antlaşmaya göre İsrail, askerlerinin tamamını dört ay içinde Gazze ve Eriha'dan çekecek, beş yıl olarak öngörülen geçiş dönemi boyunca bu topraklarda yönetimi üstlenmek üzere Filistin Millî Otoritesi adıyla bir teşkilât kurulacak ve en geç geçiş döneminin üçüncü yılı sonunda Batı Şeria'nın tamamı ve Kudüs'ün geleceğiyle Filistinliler'in hakları çerçevesindeki diğer konular "kalıcı statü" şeklinde ele alınıp görüşmeler yoluyla halledildikten sonra ayrıca antlaşmaya dahil edilecekti. Öngörülen bu planın bir aşaması olarak 4 Mayıs 1994'te "Kahire Antlaşması" da denilen "Gazze-Eriha Antlaşması" imzalandı. Bu antlaşma geçiş dönemi düzenlemelerini şu dört ana esas çerçevesinde maddeleştirmiştir: a) Güvenlik uygulamaları ve İsrail yönetimiyle askerî güçlerinin çekilmesi; b) Sivil idarenin tam olarak transferi; c) Hukuki meseleler (özellikle seçimle oluşturulacak meclisin yapısı, milletvekili sayısı, yetki ve sorumluluklarının belirlenmesi); d) İktisadî ilişkiler ve gelişme yolunda kurumlaşmanın bir çerçeveye oturtulması.

İsrail - Filistin Kurtuluş Örgütü Barış Antlaşması, pek çok eksiğine ve bu yüzden bazı iç tepkiler almasına rağmen tarihî bir belge hüviyeti

taşımaktadır. İsrail yıllardır sürdürdüğü, işgal ettiği topraklardan çıkmama ve örgütü tanımama konusundaki ısrarından ilk defa şimdi vazgeçmiştir. Arafat da yıllarca süren sürgün hayatından sonra yerleşmek üzere Gazze'ye ve daha sonra Eriha'ya ayak basmış ve onun başkanlığında tamamen Filistinli üyelerden kurulan Filistin Millî Otoritesi Gazze ve Eriha'da yönetimi ele almıştır. Ayrıca Filistinliler'den oluşturulan güvenlik kuvvetleri bu topraklarda polis görevi yapmaktadır. Yeni Filistin yönetiminin kalkınması yolunda çeşitli ülke ve kuruluşlar da yardım vaadinde bulunmuşlardır. İşgal altında bulunan topraklardaki bu barış gelişmeleri, İsrail tarafında ancak yüzde elli civarında desteklenmesine ve Filistin tarafında iç tepkilere hedef olmasına rağmen bugüne kadar belli bir mesafe almış gibi görünüyor. Özellikle yetkilerin devredildiği Gazze ve Eriha'da işgal yönetimine kıyasla hayatın normale döndüğü ve imar faaliyetlerinin arttığı dikkati çekmektedir.

Anlaşmazlıkların bazı noktalarda henüz çözülememiş olması ve gelişmelere karşı çıkan muhalif grupların engellemeleri sebebiyle zaman zaman kesintiye uğrayan görüşmeler 1995'in yaz aylarında hız kazanmış ve nihayet 28 Eylül 1995 günü Washington'da masaya oturan İzak Rabin ile Yâsir Arafat, Batı Şeria'nın da Filistin Özerk Yönetimi'ne devri hususunu imzaya bağlamışlardır. Bu arada, siyasî çevreler ve dünya basını tarafından müstakbel Filistin Devleti'nin temeli olarak nitelendirilen antlaşmaya yine her iki tarafın da muhalif grupları karşı çıkmış ve Beyaz Saray'da imza töreni yapılırken Hamas ve İslâmî Cihad örgütleri Batı Şeria'da genel grev ilân etmişler, Halîl şehrindeki aşırı sağcı yahudi yerleşimciler de protesto gösterileri düzenlemişlerdir.

4 Kasım 1995 günü ise Tel Aviv'de yapılan bir barış mitingi sırasında İzak Rabin bir yahudi suikastçi tarafından öldürülmüştür. Bu olayın arkasından acilen toplanan İsrail hükümeti barış sürecine devam kararı almışsa da sonucu görmek için gelişmeleri beklemek gerekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Text and Studies in the Historical Geography and Topography of Palestine (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, I-II (Islamic Geography serisi 73-74. ciltler); C. Brockelmann, İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi (trc. Neşet Çağatay, Ankara 1954), Ankara 1992, s. 42-45, 183-194, 28’l-288, 298-299, 407-410; P. K. Hitti, Târîẖu Suriye ve Lübnan ve Filisṭin (trc. G. Haddâd - A. Râfik - K. el-Yâzîcî), Beyrut - New York 1958, I-II; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filisṭin, Amman 1392-96/1973-76, I-X; a.mlf., el-Ḳabâ˒ilü’l-ʿArabiyye ve selâ˒i-lühâ fî bilâdinâ Filisṭîn, Beyrut 1986; A. Cohen, Palestin in the 18th Century, Jerusalem 1973; M. Gilbert, The Arab-Israeli Conflict, İts History in Maps, London 1976, tür. yer.; CHIs., II/B, s. 495, 703-704, 706-707; The Question of Palestine,

New York 1979, tür.yer.; E. T. Zureik, The Palestinians in Israel: A Study in inteınal Colonialism, London 1979, s. 31-66; N. J. Mandel, The Arabs and Zionism Before World War I, Berkeley 1980, tür.yer.; Yûsuf Hasan Dervîş Gavânime, Dirâsât fî târîẖi’l-Ürdün ve Filisṭin fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî, Amman 1983; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 63-65, 84, 157-161, 168-169, 179-183; a.mlf., “Suriye ve Filistin’de Selçuklu Fetihleri ve Sonuçları”, Atatürk Konferansları V: 1971-1972, Ankara 1991, s. 25-38; L. Stein, The Balfour Declaration, London 1983, s. 547-548; Mv.Fs., I-IV; Edward Said, Filistin Sorunu (trc. Alev Alatlı), İstanbul 1985, s. 36; Ribhi Halloum (Abu Firas), Belgelerle Filistin, İstanbul, ts. (Alan Yayıncılık), tür.yer.; Ekrem Memiş, “Filistin Kime Aittir?” (a.e. içinde), s. 111-124; Fahir Armaoğlu, Filistin Meselesi ve Arap-İsrail Savaşları (1948-1988), Ankara, ts., s. 3-71, 267; Zaferülislâm Han, Târîẖu Filisṭin el-ḳadîm, Beyrut 1406/1986; A. S. Mermercî ed-Dûminikî, Büldâniyye Filisṭîn el-ʿArabiyye (trc. M. Halîl el-Bâşâ), Beyrut 1407/1987; S. Nesîm Yûsuf, “el-ʿAlâḳātü’l-İslâmiyye el-Bîzanṭıyye fi’ş-Şâm ve Ṭuḥûme fî ṣadri’l-İslâm fî ḍav˒i ṣırâʿi’l-ḳuvâ beyne’l-müslimîn ve’l-mesîḥiyyîn fi’l-ʿuṣûri’l-vusṭâ”, el-Mü˒temerü’d-devliyyi’r-âbiʿ li-târîẖi bilâdi’ş-Şâm, Amman 1987, III, 255-309; M. Muhammed eş-Şerrâb, Muʿcemü büldâni Filisṭîn, Dımaşk - Beyrut 1407/1987; Kudüs: Tarihî Belge (haz. İslâm Konferansı Teşkilâtı Kudüs Komitesi, trc. Acar Tanlak), [İstanbul] 1988, s. 8-47; Yûsuf Sâmî Yûsuf, Târîẖu Filisṭin ʿabre’l-ʿuṣûr, Dımaşk 1989; Mustafa Fayda, Allah’ın Kılıcı Halid bin Velid, İstanbul 1990, s. 349-422; J. McCarthy, The Population of Palestine, New York 1990, s. 1-39; Mim Kemal Öke, Kutsal Topraklarda Siyonistler ve Masonlar, İstanbul 1990, s. 11-16, 50-51, 166-

167, 337, 428-429, 485-495; A. Hourani, A History of the Arab Peoples, Cambridge 1991, s. 163, 222, 239, 288-289, 292, 323, 412-420; M. Lutfullah Karaman, Uluslararası ilişkiler Çıkmazında Filistin Sorunu, İstanbul 1991; Adnan Ali en-Nahvî, Filistin'e Biçilen Rol-İslâmî Bir Bakış (trc. Said Aykut), İstanbul 1992, s. 22-33, 68; G. Le Strange, Palestine Under the Moslems, Frankfurt 1993, I-II; Arsev Bektaş, "Ortadoğu'da Barışın Ayak Sesleri ve Filistin Sorununa Tarihsel Bir Bakış", Su Sorunu: Türkiye ve Ortadoğu (haz. Sabahattin Şen), İstanbul 1993, s. 271, 287-303; Special Bulletin on the Commemoration of the International Day of Solidarity with the Palestinian People (ed. United Nations), New York 1993, s. 2 vd.; The Middle East Peace Process. An Overview, Jerusalem 1994, tür.yer.; U. Steinbach, "Gazze-Eriha Anlaşması, Barış Sürecinde Bir Dönüm Noktası", Avrasya Dosyası (İsrail Özel Sayısı), 1/3, Ankara 1994, s. 36 vd.; Ş. Tufan Buzpınar, "II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında Yahudi İskanı Girişimleri", Türkiye Günlüğü, sy. 30, İstanbul 1994, s. 58-65; I. Kershner, "Signs of Life in Gaza", Jerusalem Report, Jerusalem 13 July 1995, s. 22-28; Fr. Buhl, "Filistin", İA, IV, 638-640; D. Sourdel - P. Minganti, "Filasṭīn", EI[2] (İng.), II, 910-914; "Palestine", EBr2., IX, 81-82; "Palestine", EAm., Danbury 1993, XXI, 300-310.

M. Lütfullah Karaman

FİLİSTİN KURTULUŞ ÖRGÜTÜ

منظمة التحرير الفلسطينيّة

İsrail işgaline karşı mücadele veren Filistinli direniş grupları topluluğu.

İsrail Devleti'nin kuruluşundan (1948) önce, uzun bir tarihî kökene dayalı olarak Filistin'de yaşayan yerli halkı temsil etmek ve millî haklarına yeniden kavuşmasını sağlamak amacıyla oluşturulmuştur. Örgütün, milletlerarası alanda kabul edilen Filistinliler'in yegâne meşrû temsilcisi olma konumuna erişmesi zaman içinde ve değişen şartlarla gerçekleşmiştir. 1948'de topraklarından koparılarak civardaki Arap ülkelerinde sığıntı durumuna düşürülen Filistinliler'in mülteci kamplarında büyüyen yeni nesillerinin silâhlı direniş grupları kurarak kendi davalarına sahip çıkmalarına kadar İsrail'e karşı mücadele söz konusu Arap ülkeleri tarafından yürütülmüştü. Filistin Kurtuluş Örgütü'nün bu adla ilk defa ortaya çıkışı da bu çerçeve içinde oldu. Arap dünyasında çekişmelerin arttığı ve bir yandan da Filistin gizli direniş gruplarının eylemleriyle İsrail'in buna karşı Arap ülkelerini tâciz eden misillemelerinin sıklaştığı 1960'ların ortalarına doğru Cemal Abdünnâsır'ın girişimiyle Kahire'de toplanan ilk Arap zirvesi, gerek Arap dünyasında birliği yeniden oluşturmak, gerekse söz konusu direniş gruplarını merkezî bir denetim altında bulundurmak amacıyla Filistin halkını ayrı bir kimlik içinde teşkilâtlandırma kararı aldı (Ocak 1964). Bunun ardından, daha önce Arap Birliği tarafından Filistin halkının temsilcisi seçilmiş olan Ahmed Şükayrî'nin bu karara dayanarak yaptığı temasların sonucunda Kudüs'te, çeşitli yörelerden gelen Filistinliler'le Arap ülkeleri temsilcilerinin oluşturduğu 424 üyeli Filistin Millî Kongresi toplandı; böylece Şükayrî'nin de başkan seçildiği bu toplantı ile örgüt resmen kuruldu (28 Mayıs 1964). Ancak örgüt bu ilk yapısıyla bağımsız Filistinli mücadelecilerin eseri değildi ve politik açıdan tamamen Arap devlet başkanlarına, malî açıdan da Arap ülkelerinin resmî organı durumunda olan Arap Birliği'ne bağlıydı. Dolayısıyla örgüt bu yapısıyla 1967'ye kadar gerçek bir siyasî güç haline gelemediği gibi Filistin halkının da desteğini sağlayamadı ve sonuçta Arap devletleri arasındaki siyasî manevraların bir vasıtası durumuna düştü.

1967 Arap-İsrail savaşının (Altı Gün Savaşı), İsrail'in Arap devletlerinin denetiminde kalan son Filistin topraklarını da işgaliyle sonuçlanması, Filistinli direniş gruplarının kimlik bilincine varmaları ve ardından Filistin Kurtuluş Örgütü'nün kurumlaşmasına yol açacak değişikliklere gidilmesi bakımından bir dönüm noktası teşkil etti. Bu savaştan önce Suriye ve Cezayir dışında, bütün Arap dünyasını maceraya sürüklediği gerekçesiyle Arap ülkelerinde yoğun bir gizlilik ve tutuklanma tehdidi altında faaliyet gösteren Filistin Kurtuluş Örgütü dışındaki direnişçi kuruluşlar, savaş sonrasında yalnız Arap dünyasının değil bütün dünyanın varlığını tanıdığı güçlü ve meşrû birer unsur olarak sahneye çıktılar. Sürgünde bulundukları kamplarda, uygunsuz şartlar altında Filistinli millî kimliklerini pekiştirmiş olan çeşitli gruplar, bu savaşın ardından uğradıkları hayal kırıklığı ile artık Arap ülkelerinden bir şeyler beklemeyi bırakıp kendi mücadelelerine tam anlamıyla sahip çıktılar. Bunun ardından Filistin Kurtuluş Örgütü, kuruluş ve büyümeleri 1950'lerin ortalarına kadar giden söz konusu direniş gruplarının hâkimiyetine geçti. Bu gelişmenin temel harcı ise diğerleri arasından öne çıkmış bulunan el-Fetih tarafından kondu.

el-Fetih, 1950'lerin sonlarına doğru Yâsir Arafat ile birkaç yakın arkadaşı tarafından kurulmuştu ve kuruluşundaki en önemli etken, ancak Arap ülkelerinden bağımsız olarak yalnızca Filistinli kimliğiyle mücadele edildiği takdirde başarı kazanılabileceği inancı idi. Böylece yurt sever, fakat ideolojik açıdan katı olmayan bir milliyetçiliği benimseyen el-Fetih önderleri, İsrail'e karşı kendi bağımsız mücadelelerini yürütebilmek için 1 Ocak 1965'ten itibaren silâhlı eylemlere başlama kararı aldılar ve arkasından Ürdün nehrini geçen el-Fetih mücahidleri İsrail su şebekesini hedef alan ilk hareketlerini gerçekleştirdiler. Bundan sonra bu mücadeleyi arttırarak sürdüren el-Fetih'in safları günden güne kalabalıklaştı ve kuruluş 1967 savaşının arkasından gittikçe genişleyen bir kitle teşkilâtı büyüklüğüne erişti. Bu ise artık siyasî bir güç olduğunu kanıtlama ve açıklık kazanma arzusuyla son zamanlarda kongrelerine temsilci gönderdikleri Filistin Kurtuluş Örgütü'nü ele geçirme düşüncesini beraberinde getirdi. Önderler bu karara vardıklarında el-Fetih, Filistin Kurtuluş Örgütü millî kongresindeki

oyların hemen hemen yarısını elde edecek güce erişmiş bulunuyordu. Böylece Haziran 1968'de toplanan dördüncü kongrede başka grupların da desteğiyle, Arap hükümetleri arasındaki ihtilâflar ortamında artık temsilcilik niteliği kalmayan Şükayrî'nin yerine geçici olarak bütün bu yeni gruplarla temas içinde bulunan Yahyâ Hammûde getirildi. Bu arada, daha önce ana hatları kısmen belirlenmiş olan Filistin Millî Mîsâkı (el-Mîsâku'l-vatanî), özellikle, "Filistin'in kurtuluşunun yegâne yolu silâhlı mücadeledir" maddesi de eklenerek tamamlanıp onaylandı. Hammûde'nin girişimiyle 1969'da toplanan beşinci kongrede, Filistin Kurtuluş Örgütü çatısı altında bir araya gelen direniş gruplarının en büyüğü olan el-Fetih'in önderi Arafat örgütün başkanlığına seçildi. Filistin Kurtuluş Örgütü o tarihten itibaren anavatan Filistin'e yeniden kavuşma amacı üzerinde birleşmiş çeşitli direniş gruplarını bir araya getiren bir "şemsiye" haline geldi.

Filistin Kurtuluş Örgütü'nün bel kemiğini oluşturan el-Fetih'ten sonraki en büyük grup, 1950'lerin başında George Habaş'ın önderliğinde Milliyetçi Arap Hareketi adıyla kurulan ve daha sonra bazı küçük eylemci grupların da katılmasıyla Filistin Halk Kurtuluş Cephesi adını alan kuruluştur. Marksist rejimlerle yakınlığı bulunan bu grubu diğerlerinden ayıran başlıca özellik, İsrail'e karşı nihaî zafere ulaşıncaya kadar geniş katılımlı bir millî halk savaşı sürdürme fikrini temel almasıdır. Filistin Demokratik Kurtuluş Cephesi, Habaş gibi bir hıristiyan olan Nâif Havatme'nin kurduğu Filistin'in Kurtuluşu İçin Demokratik Halk Cephesi'nin Arap devletleriyle ilişki konusunda ortaya çıkan bir bölünme sonucu 1969 yılında Filistin Halk Kurtuluş Cephesi'nden ayrılmasıyla doğmuş ve 1974'ten itibaren de adındaki "halk" kelimesi atılarak bugünkü adıyla anılmıştır. Filistin solunu ve yeni Marksizm'i temsil iddiasında olan bu grubun temel fikri emperyalizm aleyhtarlığıdır. Bunlardan sonra gelen Filistin Halk Kurtuluş Cephesi Genel Kumandanlığı, 1950'lerde Suriye ordusunda bulunan bir grup mülteci tarafından Filistin Kurtuluş Cephesi adıyla kurulmuş, bir süre el-Fetih'in, bir süre de Filistin Halk Kurtuluş Cephesi'nin parçası olduktan sonra onlardan kopup müstakil bir grup teşkil etmiştir. Suriye'ye yakınlığı yüzünden el-Fetih'in bağımsız çizgisiyle, belirgin bir ideolojisi olmadığı için de Filistin Halk Kurtuluş Cephesi ile uyuşamayan bu grup silâhlı mücadeleye ilişkin aşırı tutumuyla tanınmaktadır. Bunlardan başka kayda değer iki grup da Suriye ve Irak Baas rejimlerinin açık denetiminde kurulan

“Saika” (Halk Kurtuluş Savaşı Öncüleri) ve Arap Kurtuluş Cephesi’dir. Filistin Kurtuluş Örgütü’nü sürükleyen el-Fetih’in Arap devletlerinden bağımsız hareket kararlılığı karşısında bir manevra unsuru olarak kurulan ve genellikle ilerici diye tanımlanan bu gruplardan tesiri daha fazla olan ilki, Suriye’de 1971’de Hâfız Esad’ın başa geçmesiyle iyiden iyiye onun etkisi altına girerek 1976’lara kadar çatışma yaratıcı konumunu sürdürmüş, Lübnan iç savaşından sonra ise ağırlığını büyük ölçüde kaybetmiştir. Bu önemli gruplardan başka özellikle direnme hareketinin gelişmesiyle Filistin’in Kurtuluşu İçin Halk Teşkilâtı, Halkçı Mücadele Cephesi, Filistin Millî Cephesi, Arap Filistin Teşkilâtı, Ensar / Partizanlar, Kara Eylül gibi birçok grup daha oluşmuşsa da bunlar zamanla etkinliklerini yitirmişlerdir.

el-Fetih’in Filistin Kurtuluş Örgütü’ne hâkim olduktan sonra bütün örgütçe benimsenen ve resmî ideoloji kabul edilen felsefesi şu beş temel üzerine oturmaktadır: a) Filistin’i kurtarmak; b) Bu hedefi gerçekleştirmek için silâhlı mücadele vermek; c) Filistin’in kendi öz teşkilâtlanmasına dayanmak; d) Dost Arap güçleriyle iş birliği yapmak; e) Dost milletlerarası güçlerle iş birliği yapmak.

1970’lerin başındaki ortamda, birbirinden farklı düşünen çeşitli direniş gruplarını buna rağmen bir çatı altında buluşturan temel tez “kurtuluş hedefi elde edilinceye kadar savaşa devam” olmuştur. Böylece bu temel rızâ birliğiyle önde gelen grupları çatısı altında toplayan ve bu tarihten sonra Filistinliler’in millî direnişlerinin iyiden iyiye kurumlaşmasını ve ardından halkın haklarının milletlerarası alanda somut biçimde tanınmasının gerçekleşmesini sağlayan Filistin Kurtuluş Örgütü en geniş çerçevesiyle, Filistin halkının vatanını yeniden kazanma ve kendi kaderini tayin etme hakkından, askerî, siyasî, malî alanların icaplarından ve hem Araplar arası hem de milletlerarası platformlarda Filistin davasının gerektirdiği hemen her şeyden sorumlu görülmektedir. Bu temsil niteliğiyle Filistin Kurtuluş Örgütü âdeta bir devlet gibi teşkilâtlanıp çalışmaya başlamış ve zaman içinde çok boyutlu bir kurumlaşmaya sahip olmuştur. Örgütün organik yapısını meydana getiren birimler şunlardır:

a) Filistin Millî Meclisi (Konseyi). Filistin Kurtuluş Örgütü’nün en önemli organı olup sürgündeki Filistin parlamentosu sayılır. Bu meclis, yürütme kurulu üyelerini seçen ve programlarla politikaları yönlendiren en üst

kuruluştur. Üyeleri, örgütü oluşturan grup ve kesimler arasından belli bir kontenjana göre seçilen meclis görevlerin yerine getirilmesi için gerekli görülen komiteleri kurar. 1981'deki bir toplantıda, İşgal altındaki bölgelerde yaşayanlar başta olmak üzere her yerde bulunan Filistinli güçlerin ve kuruluşların bu komitelere ve çeşitli organlara katılmaları hususu üzerinde durulmuşsa da bugüne kadar İsrail işgalindeki topraklardan meclise üye sağlanması pek mümkün olmamıştır.

b) Yürütme Kurulu. Millî meclis tarafından, bünyesinde temsil edilen direniş gruplarından belli bir kontenjana göre ve en fazla on beş üyeden oluşacak şekilde seçilen organ hükümet niteliğinde olup yine meclisçe belirlenen ana programa göre örgütü fiilen yönetme sorumluluğunu taşır. Üyeler kendi aralarından, aynı zamanda Filistin Kurtuluş Örgütü'nün en üst seviyedeki adamı sayılan başkanı seçerler ki bu kişi 1969 yılında ilk seçilişinden beri Yâsir Arafat'tır. Kurul, sürekli görev halinde meclise karşı topluca veya üyeleri tek tek sorumlu olmak üzere yürütme görevini sürdürür. Bu ana görevi yanında diğer sorumlulukları Filistin halkını dışa karşı temsil etme, öteki organları denetleme, ana tüzüğe uymak kaydıyla gerektiğinde yönergeler yayımlama ve örgütün malî politikasını hayata geçirme şeklinde sıralanabilir.

c) Merkez Komitesi. Tam adı Filistin Direnme Hareketi Merkez Komitesi olan ve yirmi bir üyeden oluşan bu organ meclisin Ocak 1973 toplantısında, bütün direniş gruplarının ve sendikaların temsilcilerini bir araya getirmek suretiyle meclis kararlarının takibinde rol alması için kurulmuştur. Yürütme kurulunda temsil edilmeyen diğer direniş gruplarından da üye alması sebebiyle esas olarak bir aracı ve sorumluluğu genişletici işlev görmektedir.

d) Filistin Kurtuluş Ordusu. Örgütün, aynı çatı altında toplanan diğer silâhlı

güçlerden ayrı olarak ilk kuruluşu sırasında teşkil edilmiştir; yürütme kuruluna bağlı olup tüzüğe göre vazifesi Filistin'in kurtuluşu yolundaki savaşta öncülük etmektir. 1967 öncesinde Arap rejimlerine bağımlı kalmaktan kurtulamayan bu ordu, 1969'dan sonra Arafat'ın Filistin Kurtuluş Örgütü başkanı ve aynı zamanda başkumandanı olmasıyla birlikte daha bağımsız biçimde Filistin halkının hizmetine girmiştir; ancak silâhlı mücadelenin diplomatik çabaya yönelmesi sonucu canlılığını yitirdiği

söylenebilir.

e) Filistin Silâhlı Mücadele Kumandanlığı. 1969 başlarında el-Fetih öncülüğünde varlık kazanan bu kumandanlık ordunun dışında ve bir güvenlik kuruluşu niteliğinde olup Filistin Kurtuluş Örgütü'nün hâkim bulunduğu bölge (özellikle Lübnan'da) ve kamplarda, karşıt görüşlü gerilla grupları arasındaki çatışmalara son vermek maksadıyla sivil polis işlevi yürütmektedir.

f) Filistin Millî Fonu. Örgütün kuruluşundan itibaren gittikçe genişleyen faaliyetlerin malî kaynağını oluşturur; 1964 yılında kurulmuştur ve meclisin belirlediği kurallar içinde bir yönetim komitesi tarafından idare edilir. Fonun gelir kaynaklarını Filistinliler için belirlenip özel bir sistemle toplanan vergiler, Arap hükümetlerinin değişen oranlardaki kredi ve yardımları, postada kullanılan "kurtuluş pulları'nın satışından elde edilen gelir, diğer ülke ve kuruluşların sağladıkları bağışlarla meclisin öngöreceği başka kaynaklar teşkil etmektedir. Toplanan gelirler, yürütme kurulu tarafından hazırlanıp meclisçe onaylanan yıllık bütçe programı çerçevesinde harcanır.

Filistin Kurtuluş Örgütü ile İlgisi Bulunan Diğer Hizmet Birimleri. Yukarıda sıralanan organların dışında yürütme kurulunun sorumluluğunda görev yapan siyasî işler, bilgi ve tanıtma, idarî işler, sosyal işler, eğitim, planlama ve kitle teşkilâtları gibi çeşitli daireler bulunmaktadır. Bu çerçevede önemli bir organik yapılaşma da adı geçen son daire aracılığında Filistin Kurtuluş Örgütü ile bir şekilde bağlantılı bulunan sendika ve meslek birlikleridir. Filistinliler'in yaşadıkları yerlerde oluşturdukları bu tür kuruluşlar zamanla artmış ve bunlar söz konusu daire yoluyla Filistin Kurtuluş Örgütü ile canlı bir bağ kurmuşlardır. Sağlık alanındaki en önemli kuruluş, 1968'de Ürdün'deki mülteci kamplarında el-Fetih'in desteğiyle oluşturulan ve yıllar boyunca genişleyerek önce Arap ülkelerinde tanınıp daha sonra milletlerarası benzer kuruluşlarla ilişkiye giren Filistin Kızılay Derneği'dir. Dernek bağımsız gelişmekle birlikte zamanla Filistin Kurtuluş Örgütü ile ilişki içine girmiş ve daha çok mültecilerin yaşadığı kamplarda kurduğu onlarca hastahane ve yüzlerce klinikle hayatî bir hizmet vermiştir. Kültürel alanda örgütün üzerinde durduğu en önemli nokta, Planlama ve Eğitim Dairesi kanalıyla bir "Filistin eğitim felsefesi"nin geliştirilmesidir.

Böylece Filistinli kimliğini ayakta tutmak için ulaşılabilen yerlerde eğitim programları düzenlenmiş, imkânlar elverdiğince eğitim malzemelerinin tesbit ve teminine çalışılmıştır. Sosyoekonomik alanda ise yine örgütle bağlantısı bulunan en dikkat çekici kuruluş, mücadele yolunda şehid düşenlerin yakınlarına yardım ve iş sağlamak üzere 1969'da kurulan Filistinli Şehid Çocukları Üretim Birliği'dir. Kuruluşun faaliyetleri kısa zamanda özellikle tarım ve sanayi alanlarında genişlemiş ve Filistinliler'in dağıldıkları ülkelerde yeni üretim ve teknik eğitim merkezleri kurulmuş, hatta birçok devletle ticarî anlaşmalara girilmiştir. Nihayet Filistin Kurtuluş Örgütü'nün en önemli faaliyet alanı, Filistin sorununun dünya kamuoyuna tanıtılması ve halkın bu anlamda temsil edilmesidir. Bu çerçevede, ilk kuruluş yıllarından itibaren giderek gelişen Filistin Kurtuluş Örgütü Araştırma Merkezi'nin yayınları ile dünyanın pek çok ülkesinde açılan Filistin Kurtuluş Örgütü büroları ve temsilciliklerinin tanıtım faaliyetleri dikkat çeker.

Filistin Kurtuluş Örgütü, 1970'lerdeki yeniden yapılanma ve kurumlaşmasıyla açıkça temsil ettiği Filistinli kimliğini yalnız içinde doğduğu sürgündeki mülteciler arasında değil, aynı zamanda 1967'den beri işgal altında yaşayan Filistinliler arasında da pekiştirdi ve bütün halkın içinde hayatî bağlar ve siyasî bir varlığa işaret eden bir birlik duygusu oluşturdu. Filistin millî davası için etkin mücadeleyi bu bağlarla sürdürdüğünden, değişen şartlar ve bölge içi yahut milletlerarası dengeler içinde pek çok sarsıntı ve sancı yaşadığı halde, 1970'lerin ortalarından itibaren halkı temsil etme niteliğini iyiden iyiye geniş kesimlere benimsetebildi. Bu noktada ilk kayda değer gelişme, 1974 Ekiminde Rabat'ta toplanan Arap Zirvesi'nde gündemin ana maddesini oluşturan Filistin Kurtuluş Örgütü'nün, gerek işgal altında gerekse Filistin'in dışında yaşayan milyonlarca Filistinli'nin tek meşrû temsilcisi olarak tanınmasıdır. Aynı tarihlerde milletlerarası tanınma sürecine de girildi ve örgüt Birleşmiş Milletler genel kurulunun Filistin'le ilgili bir oturumuna çağrıldı ; ardından 13 Kasım'da Arafat Birleşmiş Milletler kürsüsünden dünyaya seslendi. 22 Kasım'daki genel kurul kararıyla da Filistin Kurtuluş Örgütü'ne Birleşmiş Milletler'in gözlemci üyeliği statüsü verildi; ayrıca örgütün, Filistin halkının yegâne temsilcisi ve Ortadoğu barışının esas taraflarından biri olduğu kabul edildi.

Filistin Kurtuluş Örgütü'nün milletlerarası alanda tanınmasından önce geçirdiği sarsıntı ve sancıların başında, 1967'den sonra üstlendiği ve kısa sürede âdeta devlet içinde devlet haline geldiği Ürdün'den Kral Hüseyin'le girdiği güç mücadelesi sonucunda mağlûp olarak 1971 yılında sınır dışı edilmesi gelir. Bundan sonra yerleştiği Lübnan'da ise artık Birleşmiş Milletler'de gözlemci üye statüsüne kavuşmuş olmasına rağmen devam ettirdiği askerî eylemleri ve milletlerarası tedhişçiliği yüzünden, iç mücadelesini ve kayıplarını arttıracak olan 1975-1976 Lübnan İç Savaşı, 1978 ve 1982 İsrail müdahaleleri gibi ardarda yaşanan sıkıntılar çekti. Özellikle son olay yeni bir dönüm noktası teşkil etti; haftalar süren çatışmaların ardından İsrail ordusunun kuşatması sonucunda örgütün büyük bir kısmı Beyrut'u terketmeye mecbur oldu ve karargâh Tunus'a taşındı. Ancak bu defa Lübnan'da kalan Arafat'a bağlı gruplarla bunlara karşı çıkan Suriye yanlıları çatışmaya başladılar. Daha sonra da 1986-1987'de, bir kısmı Lübnan'a dönen örgüt mensupları ile Şiî Emel Örgütü arasında "kamplar savaşı" denilen çatışmalar çıktı.

Bu gelişmeler arasında Filistin Kurtuluş Örgütü içinde bir temel görüş farklılaşması belirdi. Arafat ve el-Fetih'in başını çektiği ılımlı kanat 1974'ten itibaren, özellikle Birleşmiş Milletler kararları sonrasında silâhlı mücadele ve İsrail'in yok edilmesi hedefini tek yol olmaktan çıkararak diplomatik mücadele yoluyla çözüm arayışına yöneldi. Çoğu sol kanada mensup radikal gruplar ise silâhlı mücadele yoluyla İsrail'in yok edilerek Filistin'in tamamında, burada bulunan müslüman, hıristiyan ve yahudilerin eşit haklarla yaşayacakları demokratik

ve laik bir devletin kurulması hedefinde direnmeyi sürdürdüler. Çözüm arayışlarına yeni bir doğrultu getiren dönüm noktası 1987'nin sonunda Filistin halkının başlattığı ayaklanma (intifâda) oldu. Zira bundan kısa bir süre sonra Ürdün, Batı Şeria üzerindeki iddialarından Filistin Kurtuluş Örgütü lehine vazgeçti ve örgüt meclisi 15 Kasım 1988 günü Cezayir'de yaptığı toplantıda Batı Şeria, Gazze ve Doğu Kudüs'ü içine alan topraklarda bağımsız Filistin Devleti'nin kurulduğunu ilân ederek Arafat'ı devlet başkanlığına seçti. Böylece Filistin Kurtuluş Örgütü tarafından "iki halka iki devlet" (yahudilere ve Filistinliler'e ayrı birer devlet) çözümü en belirgin biçimde ortaya konmuş oldu.

Sovyetler Birliği’nin dağılmasının ve Körfez Savaşı’nın arkasından Amerika Birleşik Devletleri’nin yeni bir dünya düzeni ve güç dengesi arayışı içinde, Ortadoğu sorununa kendi görüşüne uygun bir çözüm getirme isteği sonunda, 30 Ekim 1991’de Madrid’de ilk toplantısı yapılan Ortadoğu Barış Konferansı gündeme geldi. Ancak önceki çözüm arayışlarının temel unsurlarına ters düşecek şekilde Filistin Kurtuluş Örgütü’nün doğrudan taraf olamadığı ve Birleşmiş Milletler’in dışarıda bırakıldığı bu konferans, söz konusu eksikliklerinin yanı sıra uzlaşılması güç ve farklı isteklerle gelen İsrail’in katı tutumunu sürdürmesi sebebiyle başarıya ulaşamadı. Filistin Kurtuluş Örgütü’nü içine alan Filistin sorunuyla ilgili son gelişme, sürpriz sayılabilecek ikili görüşmelerin ardından 13 Eylül 1993’te Arafat ile İsrail Başbakanı Rabin’in Washington’da ilk defa bir araya gelmeleri ve karşılıklı olarak birbirlerinin varlıklarını tanıdıklarını resmen ilân etmeleridir. Varılan anlaşmayla üç yılı aşmayacak geçici bir dönem içerisinde, nihaî durumun belirlenebilmesi için -Batı Şeria’ya ilişkin konuların ayrı bir antlaşma ile tesbit edilmesi kaydiyla-Filistin millî otoritesinin hâkim olacağı Gazze Şeridi ile Eriha’dan İsrail işgal güçlerinin geri çekilmesi şartı kabul edilmiştir. Önceleri üzerinde durulan ana çözüm çerçevesinde tatmin edici bulunmadığı için özellikle sol kanadın ve İslâmî ağırlıklı Hamas hareketinin tepkilerini çeken bu antlaşma ile daha uzun bir süre Kudüs dahil işgal altındaki Filistin topraklarının tamamen Filistin Devleti’nin hâkimiyeti altına girmesi pek mümkün görünmemektedir. Ayrıca Filistin Kurtuluş Örgütü bu tepkiler karşısında Filistin halkının yalnızca bir kesiminin değil tamamının çıkar, beklenti ve haklarını hâlâ temsile, savunmaya ve ileri götürmeye muktedir olup olmadığını ispat etmek zorundadır. Hiç şüphesiz bu durum yalnız kendi geleceğini ve işlevlerini belirlemekle kalmayacak, aynı zamanda Filistin halkının siyasî kaderi üzerinde de çok önemli etkide bulunacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

W. Hollstein, Filistin Sorunu-Filistin Çatışmasının Sosyal Tarihi (trc. Cemal A. Ertuğ), İstanbul 1975, s. 375; Cengiz Çandar, Direnen Filistin, İstanbul 1976, s. 102; D. Peretz, “Arab Palestine: Phoenix or Phantom?”, The Arab-

Israeli Conflict-Readings and Documents (ed. J. N. Moore), Princeton 1977, s. 76-77; Y. Harkabi, “The Position of the Palestinians in the Arab-Israeli Conflict and Their National Covenant (1968)”, a.e., s. 93; Social, Economic and Political Institutions in the West Bank and the Gaza Strip (ed. United Nations), New York 1982, s. 19-24; H. Cobban, The Palestine Liberation Organization: People, Power and Politics, Cambridge 1984; P. A. Smith, Palestine and the Palestinians 1876-1983, London 1984, s. 194; M. Lutfullah Karaman, Uluslararası İlişkiler Çıkmazında Filistin Sorunu, İstanbul 1991, tür.yer.; Arsev Bektaş, “Ortadoğu’da Barışın Ayak Sesleri ve Filistin Sorununa Tarihsel Bir Bakış”, Su Sorunu: Türkiye ve Ortadoğu (haz. Sabahattin Şen), İstanbul 1993, s. 280-282, 292-302; Special Bulletin on the Commemoration of the International Day of Solidarity with the Palestinian People (ed. United Nations), New York 1993, s. 2-7; Jamil Hilal, “PLO Institutions: the Challenge Ahead”, Journal of Palestine Studies, XXIII /1, Berkeley 1993, s. 46, 53-57; “Palestine Liberation Organization”, Ebr2., IX, s. 82; “Palestine Liberation Organization”, EAm., XXI, Danbury 1993, s. 310.

M. Lütfullah Karaman

FİLORİ

Osmanlılar’da Avrupa menşeli altın paraların adı ve bir vergi türü.

Filori kelimesi İtalyanca filorinden gelmekte olup bu para ilk defa Floransa’da basılmıştır. 1182’den 1252’ye kadar gümüş para olan filorin 1252 yılında altından darbedilerek kısa sürede Avrupa’ya ve diğer yerlere yayıldı. Bir yüzünde Floransa’nın sembolü olan zambak motifi, diğer yüzünde Vaftizci Yahyâ’nın resmi bulunan 3,5 gr. ağırlığındaki bu altın para, İtalyan devletlerinin Türkmen beylikleriyle olan ticarî münasebetleri dolayısıyla Batı Anadolu’da geniş ölçüde kullanıldı. Hatta Menteşe ve Aydın Beyliği ile yapılan ticarî anlaşma metinlerinde filorinin adı geçer.

Filorin, Fâtih Sultan Mehmed dönemine kadar filori adıyla Osmanlılar’da en çok kullanılan altın para durumundaydı. Daha sonra filori, Osmanlılar tarafından altın para karşılığı olarak hem kendi bastıkları hem de Avrupa menşeli olanlar için kullanılmaya başlandı. Fâtih’in bastırmış olduğu ilk altın sikke Venedik dukası veya filori ile aynı ayardaydı (23 1/2). Osmanlılar Venedik dukası için de filori adını kullanmışlardı. Bazan Floransa altınını “filoriyyen-i efrentiyyen” veya “efrentî filori” adıyla anmaktaydılar. Böylece filori dinar, hasene gibi sadece altın para karşılığı bir anlam kazanmıştı. Bu şekliyle herhangi bir ayırım yapılmaksızın kullanılışına Osmanlı kroniklerinde çok sık rastlanır. Filorinin gümüş olarak karşılığı ise akçenin değerindeki düşme sonucu giderek arttı. XVI. yüzyıl sonlarında ve XVII. yüzyılda filori adı altındaki yerli ve yabancı menşeli altınların değeri oldukça yükselmiştir.

Osmanlılar’da filori, altın karşılığı tahsil edilen bir vergi adı olarak da geçer. Bugüne ulaşan en eski Osmanlı Eflak kanunnâmesine göre Eflaklı her hâne veya aile, yıllık bir filori miktarı resm-i filori vermekle mükellef tutulmuştu. Aynı zamanda buna ek olarak her hâne bir koç, bir de dişi koyun verirdi. Kanunnâmeye göre yirmi hâne “katun” veya “katuna” denilen bir vergi birimi oluşturur ve her katuna yılda bir defa bir çadır (çerge), peynir, üç urgan, altı yular, bir tulum tereyağı ve bir koyun vermekle yükümlü bulunurdu. 873 (1468) Tarihli Bosna Tahrir Defteri’ne

göre bir katun elli hâneden müteşekkildi ve her katun bir çadır veya karşılık olarak 100 akçe, iki koç yahut 60 akçe öderdi.

Resm-i filori Osmanlı hâkimiyetinden önce uygulamada bulunan mahallî bir vergiydi. Stephan Duşan kanununa göre her hâne yöneticiye bir "hiperpiron" (careva perpera) öderdi (Ostrogorskij, s. 200, 240, 255). Osmanlılar da eskiden beri özel kanuna tâbi olan Eflaklar için bu vergi sistemini sürdürdüler. Fakat resm-i filoriyi şeriatça uygun görülen cizye ve örfî bir vergi olan raiyyet rüsûmuna denk olarak değerlendirdiler. Daha sonra bunlar her iki tür vergiden de muaf tutuldular.

Aynı şekilde Osmanlılar'ın Macaristan'da hâne başına 1 filori karşılığı topladıkları vergi, halkın daha önce Macar krallarına ödediği verginin bir devamıydı (Barkan, s. 322). Bu vergi de cizye muadili veya karşılığı olarak düşünülmüştü.

Resm-i filori genellikle akçe şeklinde ödenirdi. Dolayısıyla altının değerine oranla ödenen akçe miktarı da artardı. Meselâ 1468'de bu miktar 45 akçe iken Kanûnî Sultan Süleyman zamanında 50 akçe, 1566'da 70 akçe ve 1568'de 80 akçeye yükselmiş, altın karşılığı ise değişmemişti.

Eflaklar'a uygulanan verginin hafifliğini dikkate alan Osmanlı yöneticileri bunları zorunlu askerî hizmetle yükümlü tutmuşlardı; her beş hâne bir voynuk (Slovence voynik "asker") verirdi. Osmanlılar bazan "Eflak âdeti" adı altında başka gruplara da filori vergisi uygularlardı. Rudnik bölgesindeki madenciler haraç ve ispençe yerine hâne başına 1 filori vergi öderlerdi (Kānûn-ı Kānunnâme, s. 15-16). 936'da (1530) Semendire sancağı çingenelerinden resm-i filori adıyla hâne başına 80 akçe vergi alınıyordu (Barkan, s. 250).

Filori vergisi genelde "filorici" adı verilen bir görevli tarafından toplanır ve doğrudan merkezî hazineye aktarılırdı. Bazı hallerde sancak beyine tahsis edildiği de olurdu. XVII. yüzyılda filori vergisine tâbi olanlara "filorici taifesi" veya "filoriciyân" denirdi. Bu dönemin kanunlarında filorici, öşürden ve raiyyet rüsumundan muaf bulunan ve yıllık belli bir vergi ödeyen kimseye denmekteydi. Akçe cinsinden verilen resm-i filori "hıdrellez" (rûz-ı Hızr) ve "kasım günü" (rûz-ı kāsım) olmak üzere yılda iki

taksitte ödenirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Bosna Tahrir Defteri (873), İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, M. Cevdet Yazmaları, nr. O 76; Kānûn-ı Kānunnâme, Sarajevo 1957, s. 12-17, 62, 78, 130, 147; Kānunnâme, AÜ DTCF Ktp., İ. Saip Koleksiyonu, Yazma, nr. 5120, s. 141; Sultan Süleyman Kānunnâmesi (TOEM ilâvesi, nşr. Mehmed Ârif), İstanbul 1329, s. 64; Barkan, Kanunlar, s. 250, 304, 316, 322, 324-325; Halil İnalcık, "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğuna", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 222; a.mlf., "Filori", EI² (İng.), II, 914-915; G. Ostrogorskij, Pour l'histoire de la féodalité byzantine (trc. H. Gregoire - P. Lemerle), Brussels 1954, s. 200, 240, 255; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, II, 483; Halil Sahillioğlu, "Bir Mültezim Zimem Defterine Göre XV. Yüzyıl Sonunda Osmanlı Darphane Mukataaları", İFM, XXIII (1962-63), s. 145-218; a.mlf., "Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketinin Yeri (1300-1750)", Gel. D, özel sayı (1978), s. 4 vd.

Halil İnalcık

FİLORİN

(bk. FİLORİ).

FİLOZOF

Varlık, bilgi, dil ve değerler alanıyla ilgili problemleri akılcı ve tenkitçi bir yaklaşımla ele alıp temellendirmeye çalışan düşünce adamı.

Filozof kelimesinin aslı Yunanca filasofostur. Fila (sevgi, dostluk) ve sofya (hikmet, bilgelik) kelimelerinden meydana gelen filasofya “hikmet sevgisi” (bk FELSEFE), fila ve sofos kelimelerinden oluşan filasofos ise “hikmeti seven, bilgelik dostu” anlamına gelmektedir. Bu kelime Arapça’ya feylesûf (çoğulu felâsife) olarak geçmiş, Osmanlı Türkçesi’nde ise feylesof şekliyle kullanılmıştır; bugünkü Türkçe’de ise Fransızca’daki filozof (philosophe) telaffuzu benimsenmiştir. İslâmî literatürde feylesûf terimi yanında daha kuşatıcı bir anlam ifade eden hakîm kelimesi de yaygın olarak kullanılmıştır.

Filozof kelimesinin ilk defa eski Yunanlılar tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Ciceron ve Diogenes Laertius’un, Eflâtun’un öğrencisi Herakleides Pontikos’un bugün elde bulunmayan bir eserine dayanarak verdikleri pek kesin olmayan bir rivayete göre filozof kelimesini ilk kullanan düşünür Pisagor olmuştur. Daha önce sofos (hakîm) kavramı kullanılırken Pisagor bunun insan hakkında pek iddialı bir ifade olduğunu belirtmiştir. Zira yalnız Tanrı’nın gerçek anlamda hakîm olduğu söylenebilir, insan ise ancak hikmet dostu (filasofos) olabilir. Söz konusu rivayete göre Pisagor filozofu şöyle tasvir eder: Panayıra bazıları oyunlara katılmak, bazıları alışveriş yapmak, bazıları da seyretmek için gider. Hayat da bir panayır gibidir. Panayırdaki sonuncu grup gibi filozof da hayatta olup bitenlere genel bir perspektiften bakar, bunu karşılıksız olarak ve sadece teorik bir tatmin için yapar.

Herakleides Pontikos’tan alınan rivayeti desteklercesine Eflâtun, Sokrates’in Savunması ve Devlet’te filozofu yine pazar-panayır örneği çerçevesinde tasvir etmeye çalışmış, insanın hakîm olma iddiasını reddederek onun ancak filozof olabileceğini, fakat her seyreden insanın, her gözlem yapanın filozof olamayacağını söylemiştir. Çünkü insanların çoğu, varlıkla yokluk arası bir varlık karakterine sahip görünürler dünyasındaki

nesnelerin bilgiyle bilgisizlik arası bir şey olan sanılarında (doxa) takılır kalır ve gerçek varlıkların (idealar) bilgisine ulaşamaz. Gerçek varlıklar ise güzellik, iyilik, adalet vb. idealardır; bunlar ezelî-ebedî olan varlıklardır. Onları ancak filozof görür; onların bilgisine (episteme) yine ancak filozof ulaşır.

Aristo da felsefeyi "gerçeğin bilgisi" diye tanımlar ve filozofu izafî olanın, pratik içinde ara sıra doğru olanın değil ezelî-ebedî olanın ve sebeplerin bilgisini arayan kimse olarak düşünür (La Métaphysique, 993b, 20-30). Ona göre bir düşüncenin ispatıyla ilgili mantıkî istidlâlde bulunmak ve varlığın ilk prensipleriyle son gayesi üzerinde akıl yürütmek filozofun başlıca uğraşıdır, ondan başka bu işi yapacak kimse yoktur.

İlk İslâm filozofu olarak bilinen Ya'kūb b. İshak el-Kindî de feylesûf kelimesinin etimolojisi üzerinde durmuş ve bunun "seven" anlamındaki fila ile "hikmet" anlamındaki sûfadan oluştuğunu, buna göre felsefe kelimesinin "hikmet sevgisi" anlamına geldiğini tesbit etmiştir (Resâ'il, s. 172). Kindî filozofu ilimde gerçeği bulmayı, amelde doğru olanı yapmayı gaye edinmiş kişi olarak düşünür. Bu sebeple Kindî, insanların meşguliyet alanlarının en yükseği ve en şereflisi olduğunu belirttiği felsefenin yolunu açan ve sonraki nesillere aktaran eski filozofları saygı ve minnetle anar (a.e., s. 97, 102). Şunu belirtmek gerekir ki tarihî gelişimi içinde felsefe özellikle İskenderiye okulunun etkisiyle teosofik bir mahiyet kazanmış, dolayısıyla filozof da ilâhî âlemle ve metafizik varlıklarla ilişki kuran bir kimse olarak nitelendirilmiştir. Nitekim Kindî, nefsin bedenden bağımsız manevî bir cevher olduğunu izah için Eflâtun'dan naklen şu bilgiyi vermektedir: "Eskilerden birçok arınmış filozof, bu dünyadan soyutlanıp maddî nesneleri hiçe sayarak kendilerini varlığın hakikatini düşünmeye ve araştırmaya verince gaybın bilgisi onlara açılmış, insanların içinden geçeni bilmişler, yaratılanların sırrına vâkıf olmuşlardır" (a e., s. 274). Yine Kindî, "Felsefe insanın gücü yettiği ölçüde Allah'ın fiillerine benzemesidir" (a.e., s. 172) derken insanın ruhen arınmasını ve maddî hazlardan uzak bir hayat yaşayarak ahlâkî erdemlerle donanmasını kastediyordu.

İslâm dünyasında tabiat felsefesinin kurucusu sayılan Ebû Bekir er-Râzî, çağdaşları tarafından ileri sürülen kendisinin filozof olmadığı, çünkü

yaşantısının mal mülk ve dünyevî olan hiçbir şeye değer vermeyen filozofların önderi Sokrat'ın

yaşantısına hiç benzemediği iddiasına karşı es-Sîretü'l-felsefiyye adlı bir eser kaleme alarak kendini savunmuş ve gerçek filozofun nasıl olması gerektiğini tartışmıştır. Ona göre insanın dünyevî nimetlerden faydalanırken bu konuda aşılmaması gereken en üst sınır zulme, can almaya ve Allah'ın gazabına yol açacak her şeyden, aklın ve adalet anlayışının uygun görmediği her türlü aşırı davranıştan sakınmaktır. Hazlara duyulan arzuyu tatmin etmenin en alt sınırına gelince, insan kendisine zararı dokunmayacak ve hastalığa yol açmayacak kadar gıda almalı, açlığını gidermenin ötesinde zevk ve lezzet almak amacıyla yememelidir. Kendisini aşırı sıcak ve soğuktan koruyacak barınakta oturmalı, göz alıcı konaklarda yaşamamalıdır. "Bu ikisinin arasındaki hayat normal hayattır. Böyle bir yaşama tarzını benimseyen kimse bundan dolayı felsefî yaşayışın dışına çıkmış sayılmaz; aksine o bu isme lâyıktır. Şu var ki ideal hayat, en üst seviyede değil en aşağı seviyedeki bir hayat tarzında aranmalıdır. Yüksek ruhlu kimseler refah içinde olsalar da kendilerini yavaş yavaş en aşağı hayat standardında yaşamaya alıştırırlar. Fakat bunun da altına inerek Hintlilerin, Maniheistler'in, rahip ve sûfflerin yaşadığı gibi yaşamak felsefî yaşayışın dışına çıkmaktır. Bu da normal yaşayıştan ayrılmak, yok yere Allah'ı öfkelendirmek ve filozofluktan kovulmayı haketmek demektir. En yüksek hayat seviyesi aşılınca da aynı durum söz konusudur. Özet olarak demek isterim ki mademki şanı yüce yaratıcı bilgisizliğe düşmeyen âlim, zulmetmeyen âdildir, O'nun ilmi, adaleti ve rahmeti mutlaktır; ve mademki Allah bizim yaratanımız ve sahibimiz, biz de onun kulları ve köleleriyiz, efendilerin en çok sevdiği köle de kendi izinden gidendir; öyleyse şanı yüce Allah'a en yakın olan kul en bilgin, en âdil, en merhametli ve en şefkatli olandır. İşte bütün filozofların, 'Felsefe insanın gücü yettiği ölçüde Allah'a benzemesidir' sözüyle anlatmak istedikleri budur. Kısaca filozofça yaşamak işte budur" (es-Sîretü'l-felsefiyye, s. 198-199).

İslâm düşünürleri içinde filozof kelimesinin anlamı ve filozof sayılması gereken kişinin nitelikleri üzerinde en çok duran kişi Fârâbî olmuştur. Fârâbî ilimlerin en eskisi, en yükseği ve diğer bütün ilimleri kuşatan bir bilgi alanı olarak saydığı felsefeyi Grekler'in "hikmet" veya "en yüksek hikmet" diye nitelendirdiklerini, ayrıca onu "en yüksek hikmete yönelme ve

onu sevme" şeklinde tarif ettiklerini, bu hikmete sahip olana da "en yüksek hikmeti seven, tercih eden" anlamında filozof dediklerini söyler. Fârâbî de Kindî gibi düşünerek şöyle der: "Felsefe öğrenmekten amaç yüce yaratıcıyı bilmek, O'nun değişikliğe uğramayan 'bir', her şeyin etken sebebi ve kendi cömertliğiyle, hikmet ve adaletiyle bu âleme düzen veren yüce varlık olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de gücü yettiği ölçüde yaratıcıya benzemektir" (Risâle fîmâ yenbaġī en yüḳaddem ḳable teʿallümi'l-felsefe, s. 190). Ayrıca Fârâbî, bir kimsenin yalnız teorik bilgilere sahip olmakla ancak "nâkıs filozof" sayılabileceğini belirtir. "Kâmil filozof" olabilmek için bu bilgileri yerinde ve zamanında kullanmak yani hayata yansıtmak gerekir. Bu açıdan, teorik bilgilerle amelî faziletlere sahip olmak yönünden filozofla devlet başkanı, kral, kanun koyucu ve imam kavramları aynı anlama gelir (Taḥṣîlü's-saʿâde, s. 38-43). Fârâbî gerçek filozofla ehliyetsiz, sahte ve erdemsiz filozofu birbirinden ayırır ve Eflâtun'un Devlet'inden faydalanarak gerçek filozofu şu şekilde niteler: 1. Gerçek filozof teorik bilgilerle donanmış olmalı ve bunları kullanma gücüne sahip bulunmalıdır. 2. Parlak bir zekâsı ve tasavvur gücü olmalıdır. 3. Öğrenim sırasında karşılaştığı sıkıntılara katlanmasını bilmelidir. 4. Yapısı gereği doğruluğu ve doğru olanları, adaleti ve âdil olanları sevmeli, dik başlı ve havai olmamalıdır. 5. Yeme içme konusunda aşırı gitmemeli, paraya pula değer vermemelidir. 6. Gururuna düşkün olmalıdır. 7. Yasaklardan sakınmalı, iyiyi ve adaleti kolaylıkla benimsemeli, kötülüğe ve zulme kolayca boyun eğmemelidir. 8. Doğru olanı elde etmek için azim sahibi olmalıdır (a.g.e., s. 95-98). Fârâbî ayrıca, filozofun toplumda "fezâil" olarak şöhret bulmuş niteliklerle bezenmesi ve iyi davranışlar olarak bilinenlere aykırı hareket etmemesi gerektiğini belirtir (a.g.e., s. 44-47).

Gerçek ve sahte filozof ayrımı İhvân-ı Safâ tarafından da yapılmıştır. İhvân-ı Safâ, konuyu din-felsefe ilişkisi açısından ele alarak dinle felsefe arasında temelde bir çatışma bulunmadığını, çatışmanın felsefeyi bilmeyen sahte filozofla (mütefelsif) şeriatın sadece şeklî tarafını bilen dindarlar arasında olduğunu ileri sürmüştür (Resâʾil, IV, 36, 50, 79). Onlara göre gerçekte filozofların hikmetiyle peygamberin şeriatı, insanı oluşma ve bozulma âleminin geçiciliğinden alarak cennete veya felekler âlemine, göklerin genişliğine yükseltme gayesinde birleşir. Bundan dolayı İhvân-ı Safâ filozoflar hakkında iyimser düşünmeyi ve onların görüşlerini incelemeyi tavsiye eder; filozofları doğru dürüst anlamadan görüşlerine karşı çıkanları

eleştirir (a.g.e., III, 356-357). Bununla birlikte bizzat kendileri de sahte filozoflar yanında dehrî ve materyalist filozofları tenkit etmişlerdir (a.g.e., III, 379, 455-456).

Şehristânî, elMilel ve'n-niḥal'inde Kindî'nin felsefe ve filozof tariflerini aynen tekrarlayarak filozofların hikmet ve ilim hakkındaki görüşlerini özetledikten sonra onları başlıca dört gruba ayırır.

Bunlardan ilki nübüvvet inancına sahip olmayan Hint Brahmanistleri, ikincisi küçük bir zümre olan Arap hakîmleridir. Üçüncü grubu Grek filozofları teşkil eder; bunlar da "hikmetin direkleri" olan mütekaddimîn ile (Thales, Anagsagoras, Anaksimenes, Empedokles, Pythagoras, Sokrat, Eflâtun'dan ibaret yedi filozof ve bunları takip edenler) Meşşâîler ve Stoalılar'dan meydana gelen müteahhirîndir. Dördüncü grup ise İslâm filozofları olup bunlar aslında İslâm'dan sonraki Acem hakîmleridir (II, 58-60). Şehristânî, eserinin İslâm filozoflarına ayırdığı bölümünde on dokuz filozofun adını kaydeder ve bunların en büyüğünün İbn Sînâ olduğunu söyler (II, 158-159).

Gazzâlî ise filozofları başlıca üç sınıfa ayırır. Bunlardan dehriyye en eski filozoflardan olup yaratıcıyı inkâr etmiş ve âlemin ezelî olduğunu savunmuştur. İkinci sınıfı oluşturan tabiatçılar yaratıcının varlığını kabul etmekle birlikte ruhun ölümlü olduğunu ve yeniden hayata dönmeyeceğini ileri sürmüş, dolayısıyla âhiret hayatını inkâr etmişlerdir. İlâhiyyatçılar diye adlandırılan üçüncü sınıf Sokrat, Eflâtun ve Aristo'nun da dahil olduğu müteahhirîn devri filozoflarıdır. Bunlar dehrî ve tabiatçı filozofları eleştirmişler, ayrıca Aristo da Sokrat ve Eflâtun'u tenkit etmiştir. Bununla birlikte Gazzâlî, hem bu filozofları hem de onların izinden giden Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarını tekfir etmiştir (el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl, s. 18-22).

İbn Rüşd'ün filozofları savunan karşı görüşlerine rağmen Gazzâlî'nin onları eleştirip tekfir etmesi esasen kelâmcılar, mutasavvıflar, fukaha ve muhaddisler arasında mevcut olan olumsuz tavrı daha da pekiştirmiştir. Birçok İslâm âliminin ve özellikle İbn Teymiyye ile diğer Selefîler'in filozoflara hücumunda, tanınmış İslâm filozoflarının İslâmî akîdelerle uzlaştırılması güç bazı görüşleri yanında kendilerine filozof süsü veren bir

kısım kimselerin, bâtınî ve ibâhî telakkilerini felsefî görüş ve düşünceler şeklinde takdim etmelerinin de büyük tesiri olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

A. Lalande, Vocabulaire tectınique et critique de la philosophie, “philosophe” md.; Aristoteles [Aristo], La Métaphysique (trc. J. Tricot), Paris 1981, 993b, 20-30; Eflâtun, Devlet (trc. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), İstanbul 1985, 276a-c, 581c-e; a.mlf., Sokrates’in Savunması (trc. Teoman Aktürel, Diyaloglar I içinde), İstanbul 1982, 21b-e; Kindî. Resâˀil, s. 97, 102, 172, 274; Ebû Bekir er-Râzî, es-Sîretü’l-felsefiyye: “Filozofca Yaşama” (trc. Mahmut Kaya), Felsefe Arkivi, sy. 27, İstanbul 1990, s. 198-199; Fârâbî, Taḥṣîlü’s-saˁâde, Haydarâbâd 1345, s. 38-47, 95-98; a.mlf., Risale fîmâ yenbaġī en yüḳaddem ḳable teˁallümi’l-felsefe: “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular” (trc. Mahmut Kaya), Felsefe Arkivi, sy. 26, İstanbul 1987, s. 190; Gazzâlî, el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl (nşr. M. Muhammed Câbir), Kahire, ts. (Mektebetü’l-Cündî), s. 18-22; İhvân-ı Safâ, Resâˀil, Beyrut 1376-77/1957, III, 356-357, 379, 455-456; IV, 36, 50, 79; Şehristânî, elMilel, Beyrut 1395/1975, II, 58-61, 158-159.

Hüseyin Aydın

FİNDİRİSKÎ

فندرسکی

Mîr Ebü’l-Kāsım b. Mîrzâ Findiriskî Hüseynî Esterâbâdî (ö.1050/1640-41)

İbn Sînâ geleneğine mensup felsefeci.

Esterâbâd şehrine bağlı Findirisk köyünde doğdu. Safevî dönemi felsefecilerinin en önemlilerinden biri olup babası Mirza Beg ve dedesi Seyyid Sadreddin Esterâbâd’ın ileri gelenlerindendir. Findiriskî’nin ilk tahsilini bu köyde tamamladığı tahmin edilmektedir. Daha sonra İsfahan’a giderek eğitimine burada devam etti.

Findiriskî, çeşitli tarihlerde gittiği Hindistan’da İran asıllı Âzer Keyvân’ın öğrencileriyle kurduğu ilişkiler sonucunda Zerdüştlük, Budizm ve diğer Hint inançlarını yakından tanıdı. İran’da Safevî sultanlarından Şah I. Abbas ve onun yerine geçen Şah Şafî’den, Hindistan’a gittiğinde de Şah Cihan gibi Hint sultanlarından saygı ve itibar gördü. Bununla birlikte sûfî tabiatlı bir kişi olan ve giyim kuşamına pek dikkat etmeyen Findiriskî’nin devlet büyükleri ve zenginlerle ilişkide bulunmaktan hoşlanmadığı anlaşılmaktadır.

İsfahan’da öğretim faaliyetinde de bulunan Findiriskî’nin derslerinde İbn Sînâ’nın eş-Şifâʾ ve el-Ḳānûn adlı eserlerini okuttuğu nakledilmektedir. Bundan dolayı, XI. (XVII.) yüzyılda İran’ın fikir hayatında büyük rol oynayan ve Mîr Dâmâd, Şeyh Bahâeddin Âmili, Feyz-i Kâşânî gibi şahsiyetlerin oluşturduğu İsfahan Mektebi’nin düşünürlerinden biri sayılır. Eserlerinin, kendisine büyük ilgi gösteren Şah Şafî’nin kütüphanesine verilmesini vasiyet eden Findiriskî yaklaşık seksen yaşında İsfahan’da vefat etti. Aynı şehirdeki Taht-ı Fûlâd ve Tekiyye-i Mîr de denilen Baba Rükneddin Mezarlığı’na defnedildi. Mezarı zamanla bölge halkı için bir ziyaret yeri haline gelmiştir.

Findiriskî’nin, çeşitli felsefî disiplinler yanında özellikle geometri, kimya

ve matematikte uzman olduğu nakledilmekle birlikte bu konularla ilgili görüşleri bilinmemektedir. Canlı hayvan kesmek mecburiyetinde kalacağı endişesiyle hacca gitmekten kaçındığı şeklindeki rivayetler onun Hint kültüründen etkilendiğini göstermektedir. Dervişler gibi pejmürde kıyafetle gezmesinde de aynı kültürün rolü olabilir. Findiriskî, Hint kültürüne duyduğu bu ilgi sonucunda Hint felsefesi ve mistisizminin önemli metinlerinden biri olan Yoga - vasishtha adlı eserle ilgili açıklamalar kaleme almıştır. Yaşadığı dönemde ilim çevrelerinde tanınmasına rağmen kendisinden sonrakilere etkisinin eserleri aracılığıyla değil, daha çok Muhammed Saîd Sermed, Molla Receb Ali Tebrîzî, Âgâ Hüseyin Hânsârî ve Muhakkık-ı Sebzevârî gibi talebeleri vasıtasıyla olduğu anlaşılmaktadır.

Findiriskî, Ḳaṣîde-i Yâʾiyye'de ve Hint mistisizminin önemli eserlerinden birine yazdığı haşiyede tasavvufî ve İşrâkî görüşler ileri sürmüşse de öteki risâlelerinin muhtevasından onun İbn Sînâ geleneğine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Findiriskî ve talebelerinin, derslerinde İbn Sînâ'nın eserlerini okuttuklarına dair kaynaklarda geçen bilgiler de bunu desteklemektedir. Bunun bir gereği olarak, hareket kavramını işlediği

risâlesinde bir yandan Tanrı'nın varlığını ispat yöntemlerinden biri olan hareket delilini kullanmakta, öte yandan da Şehâbeddin es-Sühreverdî'de "nûrânî örnekler" şeklini alan Eflâtun'un idealar düşüncesine varlığın izahında ihtiyaç bulunmadığını savunmaktadır. Aynı şekilde, İbn Sînâ ve Sühreverdî geleneklerine bağlı filozoflar arasında önemli tartışmalara konu olan, zât ve zâtîde teşkîk*in mümkün olup olmadığına dair tartışmalarda İbn Sînâ'nın görüşünü benimsemektedir. Buna göre, içine aldığı tikellerin tümüne aynı şekilde tetabuk eden tümellere "mütevâtî", bu kapsayışın öncelik-sonralık, şiddet-zayıflık vb. açılardan farklılık arzettiği tümellere ise "müşekkek" denilmektedir. İbn Sînâ bu anlamda teşkîkin mahiyetlerde bulunmadığını, Sühreverdî ise bulunduğunu savunmuştur. Findiriskî, Molla Muzaffer Kâşânî'nin bu konuyla ilgili sorusuna teşkîkin zâtîlerde, dolayısıyla mahiyetlerde de bulunduğu cevabını vererek İbn Sînâ geleneğini devam ettirmiştir.

İnsanın küçük âlem, âlemin de büyük insan olduğu şeklindeki stoa felsefesinden gelen, daha çok bâtınî ve tasavvuf çevrelerinde ilgi uyandıran benzetmeye Findiriskî de başvurmaktadır. Ona göre her organın bir görevi

bulunduğu gibi her insanın da bir işi, bir sanatı olmalıdır. “Sanat” kelimesine, belirli bir konuda özel bir gaye için yapılan bütün faaliyetleri içine alacak şekilde geniş bir anlam veren Findiriskî sanatların konusunun tümel veya tikel olabileceğini, gayelerinin ise ya konusunun iyileştirilmesi (salâh) veya bozulması (fesâd), ya da bunlardan ikisinin de dışında olacağını ifade etmektedir. Sanatları gayeleri, konuları, iyi ve kötü, faydalı ve faydasız oluşlarına göre çeşitli açılardan izah ve tasnif etmektedir. Bu sınıflandırmalarda küllî varlık ve olguları konu edinen, ayrıca fâilini bu konuyu mükemmelleştirmeye yönelten meslek en üstün sanattır; peygamberlik, imamlık, müctehidlik ve filozofluk bu gruba girer. Yine konusu küllî olmakla birlikte fâilini bu hususta tahribat yapmaya sevkeden meşguliyetler de vardır. Findiriskî bu gruba inançsızlar (mülhid), ibâhîler, zâlim halifeler, bid‘atçılar ve sofistlerin faaliyetlerini örnek gösterir. Çünkü bunlar evrensel düzenin üzerinde kurulduğu nübüvvet, hilâfet, ictihad ve felsefeyi yıkmayı gaye edinmişlerdir; bu yüzden de insanların en kötüleridir. İnsanların meşgul oldukları sanatlar bu şekilde tasnif edilirken bunlara bir yandan ahlâkî değer hükümleri yüklenmekte, öte yandan da kötü kabul edilenler için tedavi yolları gösterilmektedir. Bundan dolayı, gayeleri kötülük olan mülhid vb. kişilerin tedavisini siyasî otoriteye ve müctehidlere havale ederek onların ortadan kaldırılmasını öğütlemektedir. Diğer taraftan bu tasnifte filozof ve müctehid gibi kişilerin peygamberlerle aynı grupta anılması, bunların toplum tabakaları içindeki yerini ve derecesini tesbite yöneliktir. Ayrıca her grubun kendi içinde gizli bir derecelenmesinin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Findiriskî’nin kendisi, belki de böyle bir sorun çıkabileceğinin farkında olduğu için, sanatlarla ilgili görüşlerine yer verdiği risalesinde filozofla peygamberi çeşitli açılardan karşılaştırmaktadır. Ona göre filozoflar ilim ve amelde yanlış yapabilirler, buna karşılık peygamberler hata etmezler; filozofların bilgi kaynağı düşünce ve amel, peygamberlerinki ise vahiy ve ilhamdır. Nübüvvet ve (Şîa’ya göre) imametin müktesep olmamasına karşılık felsefe çalışılarak ve kazanılarak elde edilir. Peygamberlikle filozofluk arasında buna benzer önemli farkları sıralayan ve peygamberlerin ifade ettikleri bilgilerle diğer bilgi türleri arasında kesin bir ayırım gözeten Findiriskî, bu görüşleriyle konu etrafında İslâm felsefesine zaman zaman yöneltilen eleştirilerin yanlışlığını belirtmiş olmakta, ayrıca Fârâbî ve İbn Sînâ’nın görüşlerini benimseyen felsefecilerin bu konuyu nasıl anladıklarına bir örnek teşkil etmektedir.

Eserleri. Arapça ve Farsça yazan Findiriskî'ye nisbet edilen bazı eserlerin nüshaları tesbit edilememiştir. Eserlerinin önemlileri şunlardır: 1. Risâle-i Ṣınâʿiyye. Ḥaḳāʾiḳu'ṣ-ṣınâʾiʿ 1, Ṣınâʾiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ ve Ṣınâʿiyye gibi adlarla da anılan bu risâle Farsça yazılmış olup yirmi dört bölüm ve bir sonuçtan oluşur. Çeşitli sanat ve ilimlerin tarifleri, faydaları, halkın sanatları ve ilimleri öğrenmeye teşvik edilmesi, varlık mertebeleri gibi konuları ihtiva eder. Çeşitli yazma nüshaları bulunan risâle (Dânişpejuh, Fihristi Mikrofilmhâ-yı Kitâbḫâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-ı Tahrân, s. 567, 624, 671; a.mlf., Fihristi Mikrofilmhâ-yı Kitâbḫâne-i Merkezî vü Merkezi Esnâd-ı Dânişgâh-ı Tahrân, s. 19; Münzevî, I, 661-662) önce Hindistan'da (1267, taş basması), daha sonra Tahran'da Ali Ekber-i Sehâbî'nin notlarıyla (1317 hş.) basılmıştır. Son olarak Seyyid Celâleddin Âştiyânî tarafından seçmeler halinde yayımlanmıştır (Münteḫabâtî ez Âs̱âr-ı Ḥükemâ-yı İlâhî-yi Îrân içinde, I, 63-80). Eseri Muhammed Takī Nasîr-i Tûsî Arapça'ya çevirmiştir (Dânişpejuh, Fihristi fiüsḫahâ-yı Ḫaṭṭîy-i Kitâbḫâne-i Dânişkede-i Ḥuḳūḳ, s. 437). 2. Ḳaṣîde-i Yâʾiyye. Findiriskî'nin en ünlü eseri olan bu Farsça kaside felsefî ve tasavvufî bir mahiyet taşımakta olup meşhur şair Nâsır-ı Hüsrev'i taklit ederek ve ona cevap olmak üzere yazılmıştır. Bazı nüshaları bulunan bu eser de (Dânişpejuh, Fihristi Mikrofilmhâ-yı Kitâbḫâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-ı Tahrân, s. 163) basılmıştır (Tahran 1352 hş.). Ḳaṣîde-i Yâʾiyye, Seyyid Muhammed Sâlih Halhâlî ve Molla Abbas ed-Dârâbî tarafından şerhedilmiştir (bu şerhlerin çeşitli tarihlerdeki baskıları için bk. Hânbâbâ, II, 3245; Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, IX/3, 850; XIV, 15). Risale Seyyid Hüseyin Nasr tarafından kısmen İngilizce'ye çevrilmiş, bu tecrümeden de Türkçe'ye aktarılmıştır (Nasr, İslâm Düşüncesi Tarihi içinde, III, 143-145). 3. Risâle fi'l-ḥareke. Maḳūletü'l-ḥareke ve't-taḥḳīḳu fîhâ adıyla da anılan Arapça bir risâledir. Eserde her hareketin tek yaratıcı olan ilk hareket ettiriciye geri döndüğü belirtilmekte ve Eflâtun'un savunduğu idealar reddedilmektedir. Risâle Âştiyânî tarafından seçmeler halinde yayımlanmıştır (Münteḫabâtî ez Âs̱âr-ı Ḥükemâ-yı İlâhî-yi Îrân içinde, I, 81-87). 4. Risâle der Teşkîk. Cevâb-ı Suʾâlât-ı Muaffẓer-i Kâşânî adıyla da anılmaktadır. Molla Muzaffer Kâşânî adlı bir şahsın sorduğu sorulara Findiriskî'nin verdiği cevapları ihtiva eden bu Farsça risâle zâtîlerde (tümel kavramlarda) teşkîkin mümkün olup olmadığı hakkındadır. Eser Âştiyânî tarafından seçmeler halinde yayımlanmıştır (a.g.e. içinde, I, 90-94). 5. Ḥâşiye-i Côg. Hint mistisizmi ve

felsefesiyle ilgili, Mahâ-Ramâyana ve Vasishtha Ramâyana adlarıyla da anılan Yoga-Vasishtha adlı Sanskritçe eserden yine aynı dilde Laghu-yoga-vasishtha adıyla yapılan özet, Ekber Şah zamanında Nizâmeddin Pânîpetî tarafından Farsça'ya çevrilmiş ve bu esere Findiriskî Farsça hâşiyeler yazmıştır. Bu hâşiye dolayısıyla müellif İslâm dünyasındaki Hindistan uzmanlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Findiriskî'nin eseri Şerḥ-i Côg olarak da anılır.

Findiriskî'nin bunlardan başka Uṣûlü'l-fuṣûl, Taḥḳīḳu'l-mezelle, Risâle der kîmyâ˒, Kitâb fi't-tefsîr, Risâle fî ḥaḳīḳati'l-vücûd, Risâle fi'l-maḳūlâti'l-ʿaṣr, Risâle fî irtibâṭi'l-ḥâdiṡ bi'l-ḳadîm, Münteḫab-ı Côg,

Ferheng-i Côg, Dîvân ve Târîḫ-i Ṣafeviyye adlı eserleri olduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Findiriskî, Risâle-i Ṣınâʿiyye (nşr. Seyyid Celâleddin Âştiyânî, Münteḫabâtî ez Âṡâr-ı Ḥükemâ-yı İlâhî-yi Îrân içinde), Tahran 1972, I, 63-80; a.mlf., Risâle fi'l-ḥareke (a.e. içinde), I, 81-87; a.mlf., Risâle der Teşkîk (a.e. içinde), I, 90-94; a.mlf., Ḳaṣîde-i Yâ˒iyye (M. Hasan ez-Zenûzî, Riyâżü'l-cenne içinde, nşr. Ali Refîî), Kum 1412, I, 516-519; M. Tâhir-i Nas-râbâdî, Teẕkire (nşr. Vâhid-i Destgirdî), Tahran 1317 hş., s. 153-154; Keyhüsrev-i İsfendiyâr, Debistân-ı Meẕâhib (nşr. Rahîm Rızâzâde Melik), Tahran 1362 hş., I, 47, 215, 337-338; II, 206-207; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Seyyid Ca'fer-i Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 157; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâ˒ (nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, V, 499-502; Hidâyet, Riyâżü'l-ʿârifîn, Tahran 1305, s. 166; M. Hasan ez-Zenûzî, Riyâżü'l-cenne (nşr. Ali Refîî), Kum 1412, I, 515-521; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳâb, Beyrut 1983, III, 35-36; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, I, 246; II, 68, 354-355; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âzerbaycân, Tahran 1314, s. 216; Browne, LHP, IV, 257-258; M. Takī Dânişpejuh, Fihristi Nüsḫahâ-yı Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Dânişkede-i Ḥuḳūḳ ve ʿUlûm-i Siyâsî ve İḳtiṣâdî-yi Dânişgâh-ı Tahrân, Tahran 1961, s. 173-437; a.mlf., Fihristi

Mikrofilmhâ-yı Kitâbḫâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-ı Tahrân, Tahran 1348 hş., s. 567, 613, 624, 671, 746; a.mlf., Fihristi Mikrofilmhâ-yı Kitâbḫâne-i Merkezî ü Merkezi Esnâd-ı Dânişgâh-ı Tahrân, Tahran 1363 hş., s. 19, 117, 257; Münzevî, Fihrist, I, 661-663; II, 749, 1245-1247; Seyyid Celâleddin Âştiyânî, eṣ-Ṣevâhidü’r-rubûbiyye, Meşhed 1967, Giriş, s. 86-95; a.mlf., Münteḫabâtî ez Âs̱âr-ı Ḥükemâ-yı İlâhî-yi Îrân, Tahran 1972, I, 62-97; H. Corbin, “Mir Fendereski”, a.e., I, 31-47; a.mlf., History of Islamic Philosophy (trc. L. Sherrard), London 1993, s. 276, 277, 332, 340-342, 350; Hânbâbâ, Fihrist, II, 3245; M. V, Fîşârekî, “Mîr Findiriskî”, Ceşnnâme-i Muḥammed Pervin Günâbâdî (ed. M. Ebü’l-Kāsımî), Tahran 1975, s. 343-358; Ali Asgar-ı Halebî, Târîḫ-i Felâsife-i Îrânî ez Âġâz-ı İslâm tâ İmrûz, Tahran 1361, s. 521-523; Aʿ yânü’ş-Şîʿ a, II, 403; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿ a ilâ teṣânifî’ş-Şîʿ a, Beyrut 1403/1983, III, 485; VI, 395; VII, 341; IX/1, s. 48; IX/3, s. 849-850; XI, 148; XIV, 15; XVIII, 58, 196; a.mlf., Ṭabaḳātü aʿ lâmi’ş-Şîʿ a, Meşhed 1404, I/2, s. 886; XV, Safâ, Edebiyyât, V, 287, 310-314; Abdullah Ni’met, Felâsifetü’ş-Şîʿ a ḥayâtühüm ve ârâʾühüm, Beyrut 1987, s. 112-113; Seyyid Hüseyin Nasr, “Isfahan Okulu” (trc. Mustafa Armağan), İslâm Düşüncesi Tarihi (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1991, III, 142-146; a.mlf., “Findiriskî”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 308-309; Seyyid Ali Musevî Behbehânî, Ḥakîm-i Esterâbâd Mîr Dâmâd, Tahran 1370 hş., s. 58, 303; M. Ali Müderris, Reyḥânetü’l-edeb, Tebriz, ts. (Kitâbfürûşî-yi Hayyâm), IV, 357-360; Fethullah-ı Müctebâî, “Mir Findiriski in India”, Maḳālât ve Berresîhâ, sy. 38-39, Tahran 1983, s. 59-68; a.mlf., “Ebü’l-Ḳāsım-ı Findiriskî”, DMBİ, VI, 169-173; Dihhudâ, Luġatnâme, II, 764.

Harun Anay

FİNLANDİYA

Kuzey Avrupa'da ülke.

Baltık denizinin kuzey kolu Botni körfeziyle doğu kolu Fin körfezi arasından başlayarak kuzeye doğru uzanır. Tek meclisli, çok partili parlamenter rejimle yönetilen Finlandiya Cumhuriyeti'nin (Fince adı Suomen Tasavalta) yüzölçümü 338.145 km2, nüfusu 5.058.000 (1993), başşehri Helsinki (501.741) ve nüfusu 100.000'i aşan öteki şehirleri Espoo (178.899), Tampere (175.202), Turku (160.320), Vantaa'dır (159.462).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Ülke toprakları yüzey şekilleri açısından sade bir görünüşe sahiptir. Bunun sebebi, jeolojinin dördüncü zamanının başlarında buraları kaplayan büyük buzul örtüsünün daha eski dönemlerde oluşan araziyi aşındırarak hafif engebeli bir duruma getirmesidir. Finlandiya'nın coğrafyasına damgasını vuran çok sayıdaki göl de söz konusu buzulların hareketi ve erimesiyle ortaya çıkmıştır. Yine buzul örtüsünün kuzeye doğru çekilmesi sırasında bıraktığı "moren depoları" da güneydeki birbirlerinden yaklaşık 20 km. mesafede bulunan ve yükseklikleri 100 metreyi geçmeyen iki alçak tepe sırasını meydana getirmiştir. Arazinin yüksekliği güneyden kuzeye doğru artar ve Laponya'daki Haltia tepesiyle (1324 m.) en yüksek noktasına ulaşır. Buzullar sadece iç kesimlerin yüzeyine son şeklini vermekle kalmamış, kıyıların da karalar içine sokulan fiyordlar vasıtasıyla şekillenmesine sebep olmuştur; bu dantel gibi işlenmiş kıyıların önünde de irili ufaklı binlerce ada bulunmaktadır.

Bir kuzey ülkesi olmasına rağmen Finlandiya'da Atlas Okyanusu'nun etkisiyle nisbeten ılıman bir iklim hüküm sürer. Ülke toprakları her ne kadar kış mevsiminde kalın bir kar ve buz örtüsünün altında kalırsa da en soğuk ay ortalamaları kuzeyde -15, güneyde ise -7 derecenin altına inmez. Yağış miktarı güneyden kuzeye doğru azalır ve güneyde 700 mm. olan yıllık ortalama kuzeyde 400 milimetreye kadar düşer.

Finlandiya, sayısı 60.000'e yaklaşan göllerinin çokluğuyla ün salmış ve "göller memleketi" diye tanınmıştır. Sığ ve kıyıları çok girintili çıkıntılı olan bu göller, çeşitli akarsu ve kanallarla gruplar halinde birbirine bağlanarak büyük bir sistem teşkil eder. Ülkedeki nehirler kısadır. Doğal bitki örtüsü gür olup toprakların yaklaşık üçte ikisi, çoğu çam cinslerinden ve öteki iğne yapraklı ağaçlardan (lâdin ve köknar gibi) meydana gelen ormanlarla kaplıdır.

1993 istatistiklerine göre Finlandiya'da km2 başına düşen nüfus yoğunluğu 16,5'tir; bu oran sanayide ileri gitmiş güney bölgesinde 47'ye çıkarken tenha kuzey bölgesinde 9'a iner. Ülke nüfusunun dörtte birine yakın bir kısmı (% 23'ü) Helsinki (% 10), Espoo, Tampere, Turku ve Vantaa'nın oluşturduğu beş büyük şehirde yaşar. Fince ve İsveççe'nin resmî dil olduğu ülkede Fince konuşanlar nüfusun % 93,5'ini, İsveççe konuşanlar ise % 5,9'unu teşkil ederler. Halkın büyük çoğunluğu (% 88,1) Lutherciler'den, geriye kalanı Ortodoks (% 1,1) ve herhangi bir kiliseye bağlı olmayanlardan (% 9,9) meydana gelir.

Finlandiya'nın ekonomisi esas itibariyle orman ürünlerine ve bunları işleyen sanayie dayanır; bundan dolayı Finler kendilerine bu kadar gelir sağlayan ormanlara "yeşil altın" adını verirler. Orman işletmeciliğinin en fazla geliştiği bölge, ülkenin güneyindeki Kymi ırmağının çevresinde yer alan kesimdir. İşlenmiş ve yarı işlenmiş orman ürünleri su yollarının sağladığı ucuz ulaşım imkânlarından faydalanılarak belli merkezlerde toplanır ve ihraç edilir. Orman endüstrisinin başlıca ürünleri kereste, kontrplak, kâğıt hamuru, selüloz, kâğıt ve kibrittir. Finlandiya Batı Avrupa ülkelerinin en büyük kâğıt kaynağıdır; özellikle İngiltere kullandığı kâğıdın büyük bir kısmını buradan alır. Ülkede endüstrileşmenin çeşitlenmesini engelleyen en önemli faktör yeraltı kaynaklarının zengin olmayışıdır; doğu

taraflarında çıkarılan bakır ve çinkodan başka önemli bir maden cevheri bulunmamaktadır. Diğer önemli ekonomik faaliyet hayvancılıktır. Ülkede en fazla sığır (1990'da 1.315.000 baş), domuz (1.290.000 baş) ve kuzeyde yaşayan Laponlar tarafından da ren geyiği (240.000 kadar) beslenir. Ayrıca Baltık denizinde balıkçılık yapılır. Finlandiya'da toprakların sadece % 9'unun ekime elverişli olması sebebiyle ziraat imkânları son derece kısıtlıdır. Daha çok ülkenin güneydoğusuna inhisar eden tarım alanının % 40'ında ot yetiştirilmektedir;

öteki ürünleri yulaf, arpa, şeker pancarı ve patates oluşturur.

Başlıca enerji kaynağını, yılda kişi başına düşen miktarla ülkeyi dünyada beşinci sırada tutan hidroelektrik teşkil eder; ayrıca zengin turbalıklardan da (bataklık kömürü) elektrik üretiminde faydalanılır. Ülke içi ulaşımında çok sık olan, fakat genellikle yalnız yaz mevsiminde kullanılan su yolları etkin bir rol oynar. 5900 kilometrelik demiryolu ve 76.000 kilometrelik karayolu ağı ile yirmi beş havaalanı ulaşımdaki diğer imkânlardır. Son yıllarda turizm oldukça gelişmiş ve yıldan yıla artan senelik turizm geliri 1991 yılında 1 milyar 236 milyon doları bulmuştur. Finlandiya'nın ihracat yaptığı ülkelerin başında Almanya gelmekte, onu İsveç ve İngiltere takip etmektedir. Sattığı malların % 75'ini mobilya dahil ağaç ürünleri oluşturur. İthalâtında ise tüketim malları ve yakıtlar birinci sıradadır. İthalât yaptığı ülkelerin başında da yine Almanya ile İsveç yer alır.

II. TARİH

Finlandiya'nın belirlenebilen en eski tarihi yaklaşık milâttan sonra 100 yılında başlar. Ural-Altay kavimlerinden olan Finler'in ataları Baltık denizi üzerinden bölgeye geldiklerinde muhtemelen göçebe Laponlar'ın ceddi olan yerlileri kuzeye doğru sürdüler. İlk yerleşim merkezlerini köy toplulukları halinde ülkenin batısında kuran bu insanlar, daha çok eski dünyanın ticaretinde önemli bir yeri bulunan kürk avcılığıyla uğraştılar. Bu arada güneyden başka kavimlerin gelmesiyle birlikte iskân yerleri doğuya doğru yayıldıysa da bunların aralarında geniş ıssız bölgeler oluştu. 1000 yıllarına kadar burada Finler, Hâmeliler ve Karelyalılar adlarını taşıyan üç ayrı kabile birliğinden başka devlet örgütü görülmedi. XI. yüzyılda denizden saldıran Vikingler'le çatışmaya giren Fin kavimleri, sonunda

Finlandiya körfezindeki ticarî üstünlüklerini onlara kaptırdılar. XII ve XIII. yüzyıllarda Finlandiya Ruslar, Danimarkalılar ve İsveçliler arasında mücadele sahası oldu; bu mücadele içerisinde dinî açıdan farklı kiliselerin rekabeti vardı. 1249'da Turku'da kurdukları Dominiken manastırı vasıtasıyla bölge halkı üzerinde hâkimiyetlerini hissettirmeye başlayan İsveçliler, yaptıkları seferlerle bölgede güç kazanmaya çalışan Ruslar'ı geri püskürterek 1323'te onları Finlandiya'nın İsveç Krallığı'nın bir parçası olduğunu kabul etmek zorunda bıraktılar.

XIV. yüzyılda dağınık Fin kavimleri, bağlı bulundukları İsveç Krallığı tarafından bir dukalık halinde bir araya getirildi. Devletin diğer bölgelerindeki dukalıklarla aynı statüde olan bu birlik, Finler'e 1362'den sonra İsveç krallarının seçimine katılma imkânı sağladı. Finlandiya dukalığının başına geçirilen Avrupa'nın çeşitli üniversitelerinde eğitim görmüş Turkulu piskoposlar ülke ile Avrupa arasında ilişki kurdular ve Finler'in gelişen yeni dinî akımlardan haberdar olmalarına ve onlardan etkilenmelerine sebep oldular. Martin Luther'in yeni dinî öğretisi bu yolla ülkeye girdi ve 1548'de bu yeni görüşün etkisiyle Yeni Ahid Fince'ye tercüme edildi.

XVII. yüzyılın başlarında Finlandiya Dukalığı, gücünün doruğundaki İsveç'in Rusya ile yaptığı savaşlar sonucunda topraklarını doğuya doğru genişletti. Fakat XVIII. yüzyıldan itibaren İsveç'in zayıflaması, Rusya'nın Büyük Kuzey Savaşı sırasında Finlandiya'yı işgal etmesine (1714-1721) yol açtı ve yapılan antlaşma ile İsveç, Baltık eyaletleriyle Finlandiya'nın güneyini Rusya'ya bırakmak zorunda kaldı. Daha sonra askerî ve siyasî yönlerden büyük bir gelişme gösteren Rusya İsveç'le yaptığı yeni savaşlardan da galip çıkınca Finlandiya'nın tamamı 1809'da imzalanan Tilsit Antlaşması ile Rusya'ya bağlandı.

Finlandiya için büyük önem taşıyan bu yeni dönemde Çar I. Alexandre, eski düklüğün kurumlarını değiştirmeden ülkeyi bir grandüklüğe dönüştürdü. Bundan sonra 1829'da başşehri Helsinki'ye taşınan Finlandiya bir senato ile kendi kendini yönetti. XIX. yüzyılın ikinci yarısında millî bir ordu kuruldu ve Finlandiya Grandukalığı adına para basıldı (1865). Bu dönemde ülkenin politik, ekonomik ve kültürel gelişmesi hızlandı. Ancak Ruslar'ın bu serbest tutumu fazla sürmedi ve XIX. yüzyılın sonuna doğru III. Alexandre

zamanında diktatörlüğe dönüşerek Ruslaştırma hareketleri yoğunlaştırıldı; önce Finlandiya ordusu dağıtıldı ve Rusça resmî dil haline getirildi. Bu dönem 1917'de Sovyet Devrimi ile sona ererken Finlandiya bağımsızlığını ilân etti (6 Aralık 1917). Ancak ülke içinde Bolşevikler'in desteklediği sosyalistlerle (Kızılordu) Almanlar'dan yardım gören muhafazakârlar (Beyazordu) arasında bir iç savaş başladı. Nisan 1918'e kadar devam eden bu savaş muhafazakârların zaferiyle sonuçlandı. Bunun ardından kurulan sosyalistlerin yer almadığı bir parlamento ile ülke demokratik bir millî yönetime kavuştu; 21 Haziran 1919'da da cumhuriyet anayasası kabul edildi.

Finlandiya, II. Dünya Savaşı öncesinde Sovyetler'le bir saldırmazlık paktı imzalanmış olmasına rağmen (1932) 1939'da Rus kuvvetlerinin saldırısına uğradı. Ruslar'la tekrar anlaşma sağlandıysa da Finlandiya'nın Almanya'ya yakınlaşıp topraklarına girmesine izin vermesi ülkenin savaşa katılmasına sebep oldu; Almanya'nın yenilmesi üzerine de 1947 Paris Antlaşması ile toprak kaybına uğradı. Gümrük Birliği'ne girmekten son anda vazgeçen Finlandiya, hem Avrupa Topluluğu ile serbest değişim antlaşması olan hem de Comecon ile bağlantısı bulunan tek ülke idi. Ancak 1991'de Comecon resmen tasfiye edilince bu vasfı ortadan kalktı.

BİBLİYOGRAFYA

Eino Jutikkala, A History of Finland, New York 1962; Sami Öngör, Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi, Ankara 1967, s. 53-54; Besim Darkot, Avrupa Coğrafyası, İstanbul 1969, s. 35, 67, 86, 88; Geoffrey Barraclough, Times Dünya Tarihi Atlası, İstanbul 1980, s. 188, 215; Selâmi Gözenç. Avrupa Ülkeler Coğrafyası II: Kuzey, Batı ve Orta Avrupa Ülkeleri, İstanbul 1983, s. 41-47; Ramazan Özey, "Fin Destanı Kalevala'da Coğrafi Görüşler",

Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi, sy. 14, Erzurum 1986, s. 215-223; Heikki Waris, "Finland", EAm., XI, 224-225; "Finlandiya", Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, IV,

865-880; “Finlandiya”, Büyük Larousse, İstanbul 1986, VII, 4124-4130; Edward M. Summerhill, “Finlandiya”, ABr. Ana Yıllık 1994, İstanbul 1994, s. 483-484.

DİA

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Finler’in İslâmiyet’le tanışmaları Rusya’nın hâkimiyeti altında bulundukları yıllara (1809-1917) rastlar. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Tataristan’ın başşehri Kazan’ın kuzeybatısındaki Nijni Novgorod civarında yaşayan Tatar asıllı müslümanlar ticaret yapmak amacıyla Finlandiya topraklarında görünmeye başladılar. Daha ziyade seyyar satıcılıkla uğraşan bu insanlardan başka, o tarihlerde Rus ordusunda görev yapan müslüman askerlerle merkezden gönderilen birtakım müslüman memurlar da Finlandiya’nın çeşitli yerlerine dağıldılar. Bunlardan bazılarının vefatı üzerine Helsinki’de bir İslâm mezarlığı ihdas edildi (1870). Bundan sonra Finlandiya’da Rusya’ya göre ticarî hayatın daha canlı ve sosyal imkânların yaşamaya daha elverişli olduğunu gören müslüman tacirler de buraya yerleşmeye başladılar. Finlandiya’ya yerleşen Tatarlar’ın sayısı XIX. yüzyılın sonlarına doğru 150-200 kişiyi bulmuştu. Müslümanlar ilk yıllarda pek çok problemle karşılaştılar. Çünkü din, dil, kültür, örf ve âdetlerin tamamen değişik olduğu hıristiyan bir ülkeye gelip yerleşmişlerdi; ayrıca çeşitli şehir ve kasabalarda dağınık yaşadıkları için aralarında tam bir koordinasyon da yoktu. Herkes bulunduğu bölgede bir şeyler yapmaya gayret ediyor, bir taraftan da yeni gelenlerle birlikte müslüman azınlığın sayısı gittikçe artıyordu. 1917’de bağımsızlığın ilânı ve sınırlardan giriş çıkışların kontrol altına alınması üzerine Finlandiya’da yaşayan müslümanlar vatandaş statüsüne geçerek buraya yerleştiler.

Ülkelerine dönüş ümidi kalmayan müslümanlar, hıristiyan toplum içinde kaybolup gitmemek için Fin yasalarının azınlıklara tanıdığı haklardan faydalanarak kendi inançlarını ve dinlerini sürdürebilmek amacıyla dinî bir

dernek kurdular. Suomen Muhammettilainen Seurakunta adını taşıyan bu dernek 1923 yılında başşehir Helsinki'de faaliyete geçti; daha sonra da adı Suomen İslam Seurakunta olarak değiştirildi. Öncelikle İslâm toplumunun karşı karşıya bulunduğu problemlerin halli yoluna gidilerek namaz kılınabilecek ve çocuklara dinî eğitim verilebilecek binalar satın alındı. Hükümetle yapılan temaslar sonunda Rus yönetimi sırasında müslümanlara tahsis edilen mezarlığın resmen derneğe devri sağlandı. Açılan kurslarla çocuklara ve yetişkinlere dinî bilgiler verilmesine, Kur'an öğretilmesine başlandı: ayrıca ihtiyaç duyulan temel dinî ve millî eserler bastırıldı. Ülkenin çeşitli kesimlerinde yaşayan müslümanlar Helsinki'ye göçerek merkezde toplanmaya ve bir koloni oluşturmaya çalıştılar; özellikle de millî ve dinî kimliklerini kaybetmemek için ellerinden gelen çabayı gösterdiler. Türkiye ile Sovyetler Birliği'ndeki Türk cumhuriyetlerinden Reşit Rahmeti Arat, Sadri Maksudi Arsal, Abdullah Battal Taymas, Akdes Nimet Kurat ve Musa Carullah Bigi gibi ilim adamlarını davet ederek cemaate yön verdiler.

1935 yılında Suomen İslam Seurakunta tarafından Suomen Turkkilaisten Seura adı altında ikinci bir dernek kuruldu; bunun amacı daha çok kültürel faaliyetleri yürütmek, millî kültürü yaymak ve yaşatmaktı. Masrafları Suomen İslam Seurakunta'nın mütevelli heyeti tarafından karşılanan bu dernek müslüman toplum içinde küçümsenmeyecek hizmetler yapmıştır ve halen de yapmaktadır. 1939 yılında II. Dünya Savaşı ortamını fırsat bilen Sovyetler Birliği'nin Finlandiya'ya saldırmasıyla başlayan ve beş yıl süren Fin-Rus savaşı sırasında Suomen İslam Seurakunta üyelerinden askerlik çağına gelenler Rusya'ya karşı kahramanca savaştılar ve hükümet müslüman halkın gösterdiği vatan severlikten dolayı İslâm kabristanına şehidler için bir âbide diktirdi. Savaş yıllarında dinî faaliyetler azalarak da olsa devam etti. Helsinki'ye 40 km. uzaklıkta bulunan ve şu anda 100 kadar müslümanın yaşadığı Jârvenpââ şehrinde halkın yaptırdığı cami ibadete açıldı (1942). Yine savaş sırasında Finlandiya'nın ikinci büyük şehri olan Tampere'de Tampereen Islamilainen Seurakunta adı altında yeni bir dinî dernek kuruldu (1943). Halen aynı isimle faaliyetine devam eden ve bir de camisi olan derneğin 150 civarında üyesi bulunmaktadır.

Savaştan sonra, yaşanan ekonomik sıkıntıların ve olumsuzlukların yavaş yavaş giderilmesine çalışıldı. Bu yıllarda Finlandiya'nın ekonomisindeki yükselmeye paralel olarak müslümanların durumunda da bir düzelme

görüldü. 1945 yılında, gençlerin sportif faaliyetlerini yürütmek üzere masraflarını Suomen İslam Seurakunta'nın karşıladığı Urheilusevra Yolduz r.y. adı altında yeni bir dernek daha kuruldu. Suomen İslam Seurakunta üyeleri kendilerine ve çocuklarına gerekli olan dinî bilgileri cami bünyesinde açılan Kur'an kurslarından almaktaydılar. Ancak tam teşekküllü bir millî okulları yoktu. Fin makamlarıyla yapılan temaslar sonunda 1948 yılında Turkilainen Kansakoulu açıldı. İlkokul seviyesinde ve dört yıl süreli olan bu okulda öğrenciler ana dillerinin yanında millî ve dinî kültür dersleri de okudular ve Fin okullarına geçiş yaptılar. Fakat yirmi yıl kadar faaliyetine devam eden okul yeterli sayıda öğrenci bulunamadığından 1969'da kapandı ve bu tarihten sonra millî ve dinî bilgilerin Suomen İslam Seurakunta bünyesinde açılan kurslarla verilmesine çalışıldı. Bu faaliyetler halen 1960 yılında hizmete giren ve en üst katı cami olan Helsinki'nin merkezindeki beş katlı İslâm merkezi binasında yürütülmektedir. Finlandiya'da yaşayan ve günümüzde sayıları 1000 civarında bulunan Tatar Türkleri, Türkiye ve diğer İslâm ülkeleriyle her zaman iyi münasebetler içinde olmuşlar, imam ve öğretmen ihtiyaçlarını büyük ölçüde Türkiye'nin gönderdiği Tatar dilini bilen görevlilerle karşılamışlardır.

Suomen Islam Seurakunta, kuruluş yıllarında daha çok cep ilmihali türünde küçük risâleler bastırarak günlük hayatta bilinmesi gereken İslâmî bilgileri üyelerine ulaştırdı. Eserlerin yazımında Arap harfleri kullanılıyordu. Ancak o tarihlerde Finlandiya'da Arap harfleriyle yayın yapma imkânı olmadığı için cemaat üyelerinden Hasan Hamîdullah Efendi şahsî gayretiyle evinde küçük ve basit

bir matbaa kurmuştu. Özellikle savaş yıllarında baskı işleri burada sürdürüldü; 1950'den sonra ise normal matbaalarda ve Latin harfleriyle yapıldı. Bugüne kadar Tatar Türkçesi'yle yayımlanmış olan dinî eserlerden bazıları şunlardır: Teisîr-i Nu'mânî (Helsinki 1958 [Kazan 1911 neşrinden tıpkıbasım]); Veli Ahmed Hakîm, Türk Balalarına Din Dersleri (Helsinki 1939); Hasan Hamîdullah, Yaňa İman Şartı Hem Bilîmlîkler (Kemi 1944; Helsinki 1968); Cuma Hutbeleri (Helsinki 1973); Zâkir Kādirî, Dīn Sabaqlarî 1-2. 1: Īnānu (Îman), 2: Arulîq (taharet) (Helsinki 1938), Dîn Sabaqlarî 3: Namâz (Helsinki 1938); Ahmet Naim Atasever, İlmihal (Helsinki 1968), Din Bilimi (Helsinki 1973); Abdurrahman Kaya, İman ve İbadet, İslâm'da Ahlâk (diğer dinî, edebî ve tarihî eserler için bk. Halén, s.

6-26).

İlk müslüman Tatar Türkleri'nin Finlandiya'ya yerleşmesinden yaklaşık yarım asır sonra çeşitli İslâm ülkelerinden değişik maksatlarla gelen başkaları da oldu; ancak yabancı işçi alınmadığı için sayıları belli bir rakamı aşmadı. 1985 yılına kadar diğer İslâm ülkelerinden gelip burada kalanların sayısı 500-600 civarındaydı. Bu tarihten sonra ise Somali ve Bulgaristan'dan toplu ilticaların vuku bulması, dünya ülkeleri arasında eğitim, kültür ve ticaret ilişkilerinin gelişmesi, özellikle son yıllarda turistik yollarla yapılan tanışmalar sonucu yabancılarla evlenmelerin çoğalması gibi sebeplerle müslümanların sayısı artmaya başladı. 1987'de daha ziyade Arap asıllı cemaat tarafından Suomen Islamilainen Yhdyskunta adıyla yeni bir dinî dernek kuruldu ve cami olarak kullanılmak üzere bir bina kiralandı; böylece Helsinki'deki cami ve dinî dernek sayısı ikiye çıkmış oldu. Şu anda bütün Finlandiya'da cami-mescid hüviyeti taşıyan altı bina bulunmakta ve bunlardan ikisi Helsinki'de, diğerleri ise Tampere, Turku, Jârvenpââ ve Kotka'da yer almaktadır.

Bu derneklerden başka son yıllarda (1993-1994) Türk vatandaşları tarafından İslam ja Rakkaus, çoğunluğunu Pakistanlılar'ın teşkil ettiği bir grup tarafından da Finnish Islamic Center adlı iki dernek daha kurulmuştur.

1994 yılı itibariyle Finlandiya'da yaşayan müslümanların sayısının 10-12.000 civarında olduğu (nüfusun yaklaşık % 02'si) tahmin edilmektedir. Bunlardan özellikle ticarî hayata yatkınlıkları bulunan ve daha ziyade kürk ticaretiyle meşgul olan Tatar Türkleri büyük başarılar elde etmiş durumdadırlar.

BİBLİYOGRAFYA

"Muslims in Finland", MW, I/47, Karachi 1964, s. 7; Zuhar Tahir, "Muslims in Finland", a.e., III/16 (1965), s. 6; Ali Hakam A. Aziz, "Muslims in Finland", a.e., XII/24 (1975), s. 2, 7; H. Halén, "A Bibliographical Survey of the Publishing Activities of the Turkic Minority

in Finland”, SO, LI/11 (1979), s. 3-26; G. Pieretto, “Islàm in Finlandia; i Tatari”, İslâm. Storia e Civiltâ, VI/4, Tripoli 1987, s. 247-251; A. Popovic, “Muslimūn”, EI² (İng.), VII, 695.

Abdurrahman Kaya

IV. FİNLANDİYA’DA İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Dünyanın en kuzeyinde bulunmasına ve müslümanlarla yakın ilişki içinde olmamasına rağmen birkaç asırdan beri Finlandiya’da Doğu ve İslâm bilimleri alanında yoğun çalışmalar yapılmaktadır. Şarkiyata karşı duyulan ilk ilginin daha çok filolojik olduğu görülür. Önce Kitâb-ı Mukaddes veya genel anlamda yahudi-hıristiyan kültürü üzerinde çalışmak için gerek duyulan İbranî, Ârâmî, Süryânî ve Arap dilleri öğrenildi. Turku (Abo) Üniversitesi’nin (Academia Aboensis) programından anlaşıldığına göre Abraham Alanus 1707-1712 yıllarında Ârâmîce ve Süryânîce’nin yanı sıra Arapça okutmuş. Piskopos Gezelius da (ö. 1718) çıktığı seyahatlerin birinden dönüşünde bu üniversitenin kütüphanesine bir Kur’an yazması getirmiştir. 1746-1757 yılları arasında yine bu üniversitede görev yapan Carl Abraham Clewberg önemli bir Doğu dilleri uzmanı idi; onun gözetimi altında gerçekleştirilen çalışmaların birinde İbrânîce ve Arapça kelimeleri bakımından mukayese edilmiş, bir diğerinde ise İslâmî sikkeler incelenmiştir. XVIII. yüzyıl sonlarına doğru İbrânîce’nin insanlığın ana dili olduğu yolundaki geleneksel görüşe karşı çıkan Pehr Malmström, 1791’de Latince tercümesiyle birlikte bir Kur’an metni basmaya başladı; fakat iki ciltten sonrasını çıkarmaya ömrü yetmedi.

Turku Üniversitesi’ndeki Arapça öğretimi XIX. yüzyılda da devam etti. Hans Henrik Fattenborg ile Ivar Ulrik Wallenius Turku geleneğini Helsinki’ye taşıdılar ve böylece orada şarkiyat çalışmaları yapmakta olan birçok araştırmacı Helsinki Üniversitesi’ne gitti. Turku’da kalan ilim adamlarından August von Platen’in çok iyi Arapça bildiği söylenir. Anlatıldığına göre ünlü dilbilimci ve coğrafyacı Georg August Wallin onu ziyarete gelerek ayakkabılarını çıkarıp Arabistan çöllerinde dolaştığından

ayaklarını öpmüştür. A. von Platen, 1836'da efsanevî Tedmür kraliçesinin ülkesini görmek amacıyla Suriye'ye gitmek için İtalya üzerinden İstanbul'a geçmiş, fakat yola çıkacağı sırada güneyde baş gösteren veba salgınından dolayı Finlandiya'ya geri dönmüştür.

Finlandiya'da ilk defa Farsça üzerinde çalışan ve Farsça hocalığı yapan kişi önce Turku, sonra Helsinki üniversitelerinde öğretim üyesi olan Carl Gustaf Sjöstedt'tir (ö. 1834). Bu zat Farsça çalışmalarından başka meşhur tarihçi ve edip Şehâbeddin İbn Arabşah üzerinde de bir araştırma yapmıştır. Arapça dışındaki diller üzerinde çalışma yapan şarkiyatçılar arasında arkeoloji, etnoloji, folklor, lenguistik ve özellikle Türkoloji ile ilgilenen ve on sekiz ayrı dilin grameri üzerine yayın yapan M. A. Castren'in önemli bir yeri vardır.

Farsça okutan bir başka şarkiyatçı da filoloji hocası olarak 1826'da Helsinki Üniversitesi'ne tayin edilen Gabriel Geitlin'dir. İbrânîce ve Arapça da okutan Geitlin, Farsça derslerinde daha çok Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân'ından parçalar üzerinde durmuştur. 1841'de Fince'yi Türkçe ile karşılaştıran bir çalışmasını, 1863'te de üniversitede bulunan İslâmî sikke koleksiyonunu yayımladı. Finli şarkıyatçıların

en ünlüsü olan Georg August Wallin, Geitlin'in talebesiydi. Dil üzerine fevkalâde bir kabiliyeti bulunan Wallin 1839'da yayımladığı doktora tezinde Kur'an dilini eski edebiyat dilinin ölçüsü olarak değerlendirdi. Wallin St. Petersburg'daki Şarkiyat Enstitüsü'nde iki yıl kalarak Arapça, Farsça ve Türkçe öğrendi. Arapça hocası Şeyh Muhammed Ayyâd et-Tantâvî ile yakın ilişki kurdu. Helsinki'ye döndükten sonra Arap şiiri ve özellikle Harîrî üzerine dersler verdi. Wallin'in ardından talebeleri onun yolunda çalışmaya devam ettiler. Bunlardan Herman Kellgren özellikle Türk dillerine yöneldi. Kellgren 1855'te Keçecizâde Fuad ve Ahmed Cevdet paşalar tarafından yazılan Kavâid-i Osmâniyye'nin Almanca versiyonunu çıkardı. Kellgren'in ölümünden (1856) sonra 1864'te İbn Mâlik et-Tâî'nin Lâmiyye'si, Kellgren'in notları doğrultusunda W. Volk tarafından hazırlanıp yayımlandı. Kellgren'in yerine 1857'de Wilhelm Lagus tayin edildi ve o da Arapça, Farsça, Türkçe dersleri verdi. Lagus'tan sonra Doğu dilleri hocalığı görevini üstlenen Ernst August Strandman Asya Müzesi'nde bulunan (Cod. Arab. 4) ve İbn Hallikân'ın yazdığı sanılan bir

yazmayı inceleyerek 104 biyografiden oluşan eserin yalnız yarısının İbn Hallikân tarafından kaleme alındığını, diğer yarısının ise meşhur Endülüslü şair İbn Hâkān el-Kaysî'ye ait olduğunu ortaya çıkardı (De codice manuscripto vitas veterum poetarum Arabam sub nomine Ibn Challikani exhibente, Helsinki 1866). Oiva Tuulio Arap coğrafyacısı İdrîsî, şair İbn Kuzmân ve Arap astronomisi üzerine, öğrencisi Eero Neuvonen de İspanya Arapçası ve Latin kökenli dillere geçen Arapça kelimeler üzerine yaptıkları araştırmalarla ün kazandılar.

Strandman'ın haleflerinden olan Knut Leonard Tallqvist 1893'te İstanbul'a giderek bir müddet kaldı ve konuşulan Türkçe'yi öğrenip kütüphanelerde çalıştı. 1899 yılında İbn Saîd el-Mağribî'nin el-Muġrib fî ḥule'l-Maġrib adlı eserinin İhşîdîler'le ilgili bölümünü neşretti (Leiden). Daha sonra çeşitli Arap ülkelerini gezdi ve çivi yazıları üzerinde uzmanlaştı. Yazdığı birçok makalede Türkiye, Lübnan, Suriye ve Filistin anılarına yer verdi. Tallqvist'in öğrencilerinden olan ve onun gibi çivi yazıları üzerinde uzmanlaşan Harri Gustaf Holma 1943'te Hz. Peygamberin biyografisini yayımladı; eser daha sonra Fransızca'ya da çevrildi (Mahomet, Paris 1946).

Finlandiyalılar bugüne kadar daima Türkoloji'ye, Türk halklarının tarih, kültür ve etnolojisine büyük önem vermişlerdir. Üniversitelerin şarkiyat çalışmaları yapan bölümlerinde eskiden beri mutlaka Türkoloji ile ilgili bir kürsü bulunmuştur. Bunun sebebi Fince'nin de Türkçe gibi Ural-Altay dil ailesinin bir kolu olmasıdır (Fin-Ugur). Yukarıda belirtilen karşılaştırmalı Fince ve Türkçe çalışmalarından başka XIX. yüzyılın sonlarında Société Finno-Ougrienne Orta Asya'ya bir heyet gönderdi ve 1893'te Vilhelm Thomsen Orhun yazıtlarını çözümleyerek bunların Göktürkler'e ait olduğunu ortaya koydu (Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées, V, Helsinki 1896). Bu eserin yayımlanmasından sonra bütün dünyada Türkoloji araştırmaları hızlandı.

Finlandiya'da sosyal antropolojinin öncüsü olan Edvard Alexander Westermarck (ö. 1939), uzun yıllar Fas'ta kalarak ülkenin dinî ve kültürel hayatıyla ilgili araştırmalar yaptı ve çalışmalarını şu üç eserde topladı: Marriage Ceremonies in Morocco (London 1914), Ritual and Belief in Morocco (I-II, London 1926), Wit and Wisdom in Morocco: A Study on Native Proverbs with the Assistance of Shereef Abd-es-Salam el-Baqqali

(London 1930). Westermarck, Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation (London 1933) adlı eserinde de Fas müslümanlarının âdet ve dinî törenlerinde Berberî ve Kartaca etkilerinin hâlâ yaşadığını ileri sürdü. Westermarck gibi bir antropolog olan Hilma Granqvist de Filistin halkının yaşantısı üzerine araştırmalar yaptı.

Doğu dilleri bölümü başkanlığına 1965 yılında Jussi Aro'nun tayin edilmesiyle birlikte Arapça ve İslâm çalışmalarında büyük bir canlanma oldu. Bunda, hem İslâm dünyasının XX. yüzyılın ikinci yarısındaki dünya politikasında popüler hale gelmesinin, hem de Aro'nun Arapça'ya özel bir ilgi duymasının rolü büyüktür. 1970'lerde ortaya çıkan Ortadoğu krizi ve İran devriminden sonra Batı'da İslâm'a karşı dinî, politik, sosyal ve kültürel açılardan ilginin artması Finlandiya'yı da etkiledi ve buradaki İslâm'la ilgili yayınların yoğunlaşmasına yol açtı. Bunlar arasında İslâm'a ön yargıyla yaklaşan geleneksel şarkiyatçı bakış açısıyla yazılmış olanlar da bulunmakla birlikte çoğunluk objektif bir yaklaşım sergilemekte, özellikle ilâhî dinlerdeki ortak noktaları ortaya koyarak mensuplarını diyaloga çağıran eserler dikkat çekmektedir. Bunlara, H. Hellenberg ve I. Perho'nun sûfîlik üzerine yazdıkları Heijastuksia valosta-mystikkojen Islam (Helsinki 1992) ve Kaj Öhrnberg'in Islam, Maailmanhistorian pikkujättiläinen (Porvoo 1988) adlı eserleri örnek olarak gösterilebilir. Son yıllarda İslâmiyet üzerine yapılmış İngilizce yayınlar arasında da Seppo Rissanen'in Theolojical Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule'ü ile (Abo 1993) Irmeli Perho'nun Studia Orientalia dergisinde (sy. 74, Helsinki 1995) yayımlanan The Prophet's Medicine adlı eseri sayılabilir.

Günümüzde Finlandiya'daki Türk ve İslâm kültürleri üzerine yapılan çalışmalar, daha çok Helsinki Üniversitesi'nin 1973 yılında kurulan Filosofinen Tiedekunta Aasian ja Afrikan Kielten adlı kuruluş tarafından yürütülmektedir. Bundan başka bir de The Finnish Oriental Society (Societas Orientalis Fennica) bulunmakta ve 1925 yılından beri Studia Orientalia isimli İngilizce, Fransızca ve Almanca makaleler yayımlayan bir dergi çıkarmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

P. Aalto, Oriental Studies in Finland (1828-1918), Helsinki 1971; a.mlf., “Les Etudes orientales en Finlande”, Ar.O, XIX/l-2 (1951), s. 79-84; İsmail Soysal - Mihin Eren, Türk İncelemeleri Yapan Kuruluşlar, Ankara 1977, s. 112-113; Necîb el-Akîkî, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, III, 1040-1043; T. Melasuo, “Review of Finnish Literature on Islam”, Teaching Islam in Finland (ed. N. G. Holm), Abo 1993, s. 29-50; K. Öhnberg. “Arab and Islamic Studies in Finland”, a.e., s. 21-29; E. Stenji, “Die orientalischen Studien in Finland während des ersten Halbjahrhunderts der Universität zu Helsingfors. 1828-1875”, SO, sy. 1 (1925), s. 271-312.

Ali Köse

FİRÂSET

الفراسة

İnsanların, diğer varlık ve olayların iç yüzünü keşfetme, gelecek hakkında doğru tahminlerde bulunma melekesi anlamında bir terim ve bu konuyu ele alan ilim dalı.

Sözlükte “keşfetme, sezme, ileri görüşlülük” gibi mânalara gelen firâset kelimesi dar anlamda, bir kimsenin dış görünüşüne bakarak onun ahlâk ve karakteri hakkında tahminde bulunmayı ifade eder (Râgıb el-İsfahânî, s. 186). Daha geniş anlamda ise akıl ve duyu organlarıyla bilinemeyen, ancak sezgi gücüyle ulaşılan bütün bilgi alanlarını kapsar.

Kaynaklarda hikemî ve tabii, riyâzî, ilâhî olmak üzere üç firâset türünden söz edilir. Hikemî ve tabii firâset anlayışı İslâm dünyasına İslâm öncesi kültürlerden geçmiştir. Aristo’ya mal edilerek Yuhannâ b. Bıtrîk tarafından Arapça’ya tercüme edilen Kitâbü’s-Siyâse fî tedbîri’r-riyâse (Sırrü’l-esrâr) adlı apokrif eser İslâm toplumundaki bu tür firâset anlayışını geniş ölçüde etkilemiştir. Rivayete göre Aristo bu eserde öğrencisi İskender’e öğütler vermiş, ona savaşta hangi tarafın galip geleceğini veya mağlûp olacağını önceden tahmin etmenin ve böylece dünyaya hâkim olmanın yollarını ve savaş tekniğini öğretmiştir. Bundan dolayı müslüman hükümdarlar bu tür eserlere ilgi duymuşlardır. Filozof Kindî Kitâbü’l-Firâse adıyla bir risâle kaleme almış, Ebû Bekir er-Râzî de tıpla ilgili Kitâbü’l-Manṣûri’nin ikinci makalesini bu konuya ayırmıştır. Fahreddin er-Râzî’nin Kitâbü’l-Firâse’si de bu anlayışla yazılan bir eserdir. Bu çalışmalar sonucunda İslâm dünyasında firâset konusu çeşitli dalları olan kapsamlı bir ilim haline gelmiştir.

Firâseti (physiognomy, cardiognosy) bir ilim olarak temellendirmeye çalışanlara göre bir kimsenin fizikî yapısına yani boyuna, rengine, çeşitli organlarının yapısına, el ve yüz hatlarına bakarak onun ahlâk ve karakterini teşhis etmek mümkündür. Bundan dolayı ilk ve orta çağlarda hükümdarlar, kendilerine görev verecekleri kimselerin seçiminde bu ilmin verilerinden

faydalanmak istemişlerdir.

Taşköprizâde'ye göre "ilmü'l-kıyâfe" adıyla da anılan firâset ilminden doğan diğer ilimler şunlardır: İlmü'ş-şâmât ve'l-hayalân (insandaki ben vb. şeylere bakıp onun iç dünyasını keşfetmek), ilmü'l-kef veya ilmü'l-esârîr (kişinin el, ayak ve yüz hatlarına bakıp huyunu ve şahsiyetini anlamak), ilmü'l-ektâf (keçi ve koyunun kürek kemiğine bakıp savaş, barış, kıtlık ve bolluk konusunda bir sonuç çıkarmak), ilmü'l-irâfe (şu anda meydana gelen bazı olaylardan hareketle gelecekteki olaylar hakkında akıl yürütmek), ilmü'l-ihtilâc (organlarda görülen seyirme, çarpıntı vb. durumlardan ileride meydana gelecek olaylara dair sonuç çıkarmak), ilmü'l-ihtidâ bi'l-berâri ve'l-akfâr (sahra ve çöllerde yön tayin etmek), ilmü istinbâti'l-maâdin (madenlerin yerlerini belirlemek), ilmü'r-riyâfe (toprağın nemine, üzerindeki bitkilere ve orada barınan canlılara bakarak yeraltı sularını bulmak), ilmü nüzûli'l-gays (yağmurun yağıp yağmayacağını tahmin etmek), ilmü kıyâfeti'l-eser (iz sürmek), ilmü kıyâfeti'l-beşer (insanların organlarına ve bunlar arasındaki ilişki ve oranlara bakıp kişilerin ruh yapılarını teşhis etmek, iki kişi arasındaki benzerliği dikkate alıp aralarında nesep bağı bulunup bulunmadığını belirlemek).

Araplar'ın İslâm'dan önce ilmü kıyâ-feti'l-eser ve ilmü kıyâfeti'l-beşer alanında son derece uzmanlaştıkları, hatta yerdeki ize bakıp sahibinin yaşı, cinsiyeti, evli olup olmadığı hakkında doğru tahminlerde bulundukları bilinmektedir. Meselâ Benî Müdlic, Benî Leheb ve Nizâr oğulları firâsetteki isabetli tahminleriyle tanınmışlardır. İslâm'dan sonra ise İyâs b. Muâviye, İmam Şâfiî, Ahmed b. Tolun ve Halife Mu'tez bu alanda meşhur olmuşlardır. Hz. Peygamber'in, Medine'ye hicret ederken bir iz sürücünün rehberliğinden faydalandığı ve diğer bir iz sürücünün Üsâme'nin Zeyd'in oğlu olduğunu tesbit etmesinden memnun olduğu rivayet edilir (Buhârî, "Ferâʾiz", 31; Müslim, "Raḍâʿ", 40).

Genellikle keskin bir zekâ ve üstün sezgi gücüne sahip olan kişilerin sıkı bir perhiz ve çile sonucu ruhî ve fikrî yönlerini güçlendirerek firâset sahibi olmaları mümkündür. Başka bir ifadeyle madde âleminden ve bedenî nazlardan soyutlanan insan herhangi bir kişi veya olay hakkında isabetli tahminler yapabilir. "Riyazî firâset" denilen bu tür firâset müslümanlarda olduğu gibi gayri müslimlerde de bulunabilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, II,

507).

Allah'ın, kalbine attığı bir nur ile kulun hakkı bâtıldan, doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayırmasına ve muhataplarının karakterlerini teşhis etmesine “ilâhî firâset” adı verilmiştir. “Müminin fırâsetinden sakınınız, zira o Allah'ın nuru ile bakar” (Tirmizî, “Tefsir”, 16) meâlindeki hadiste bu tür firâsete işaret edilmiştir. Bu nevi firâsetin pratiği zâhir âlimlerinde de görülmekle birlikte daha çok sûfîler arasında yaygındır. Kaynaklarda İmam Şâfiî'nin firâset sahibi olduğu, hatta İslâm dünyasında firâsete dair ilk eseri onun yazdığı kaydedilerek firâsetlerinden, firâsete esas aldığı kurallardan örnekler verilir (Abdülkerîm Zehûr Adî, LVIII/2, s. 343-363). İbn Kayyim el-Cevziyye de Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin firâsetini gösteren bazı olaylardan bahseder (Medâricü's-sâlikîn, II, 510).

Firâset konusuyla daha çok ilgilenen sûfîler bu terimi “ilham” anlamında kullanmışlar ve bazı hallerde onu gaybı bilmenin bir aracı olarak görmüşlerdir. Seyyid Şerif el-Cürcânî, firâsetin “kesin bilginin keşif yoluyla elde edilmesi, gaybın görülmesi” anlamına geldiğini belirtirken terimin bu mânasına işaret etmiştir (et-Taʿrîfât, “firâse” md.). Sûfîlere göre firâset sahibi müminin Allah'ın nuruyla bakması Allah'ın o kulun gören gözü olması anlamına gelir (Kuşeyrî, s. 480, 504). Böyle bir insan muhatabı hakkında isabetli teşhis koyar, onu her yönüyle tanır, aklından geçeni ve kalbinde gizlediği hususları bilir. Tasavvufta velîlerin firâsetinin hiç şaşmadığına veya hata payının çok az olduğuna inanılır. Aslında ilhamdan ibaret olan firâseti keramet gibi Allah'ın sevdiği kuluna bir lutfu olarak görmek gerekir. Velîlerin hayat hikâyelerini anlatan Sülemî ve Ferîdüddin Attâr gibi mutasavvıf yazarlar, bir velînin büyüklüğünü ifade ederken onun firâset sahibi olduğuna işaret etmeyi ihmal etmezler (meselâ bk. Sülemî, s. 126, 156; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 157, 242, 372, 471, 521; Attâr, s. 785). Rivayete göre keskin firâset sahibi olduğu söylenen Şah Şücâ'-ı Kirmânî tahminlerinde kolay kolay yanılmazdı. Ahmed b. Âsım el-Antâkî sıdk ehlinin kalp casusu olduğunu söylerdi (Kuşeyrî, s. 483, 485). Cüneyd-i Bağdâdî'nin de müslüman kılığındaki bir gencin yahudi olduğunu ve yakında ihtidâ edeceğini ilk bakışta firâsetiyle tesbit ettiği söylenir (a.g.e., s. 493).

Müfessirlerin çoğu gibi sûfiler de bir âyette geçen “mütevessimîn” (el-Hicr

15/ 75) kelimesini firâset sahipleri şeklinde anlamışlar, ayrıca; “Sen onları simalarından tanırsın” (el-Bakara 2/273) ve, “Andolsun ki sen onları -münafıkları- konuşma tarzlarından da tanırsın” (Muhammed

47/30) meâlindeki âyetlerde de firâsetin kastedildiğini söylemişlerdir (Râgıb el-İsfahânî, s. 186). Allah tarafından insana üflenen ruhun (el-Hicr 15/29; es-Secde 32/9; Sâd 38/72) firâsetin kaynağı olduğuna işaret eden sûfîler, Hz. Ömer’in bazı âyetlerin getirdiği hükümleri bu âyetler inmeden evvel bilmesini, Hz. Osman’ın yanına gelen bir kişinin gelmeden önce nâmahreme baktığını anlaması üzerine onun, “Hz. Peygamber vefat ettikten sonra vahiy ile mi karşılaşıyorum!” diye hayret etmesini ve Hz. Osman’ın, “Bu vahiy değil firâsettir” demesini (İbnü’l-Arabî, II, 311) firâsetin mümkün ve meşru olduğuna delil saymışlardır.

Yine sûfîlere göre nefsin bayağı arzularına karşı koymak, haram ve şüpheli şeylerden kaçınmak, Hz. Peygamberin sünnetini bir hayat tarzı olarak benimseyip ona göre yaşamak insanın firâset sahibi olmasını sağlar. Dolayısıyla bu tür bir hayat yaşamayanların firâseti makbul sayılmamıştır (Kuşeyrî, s. 483). Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî’ye göre firâset gerçek bir olgudur ve mümine ait bir özelliktir. Bununla beraber bir kimsenin, firâsetteki doğruları ne kadar çok ve yanlışları ne kadar az olursa olsun firâset sahibi olduğunu iddia etmeye hakkı yoktur (Serrâc, s. 294). Ebû Hafs en-Nîsâbûrî’ye göre hiç kimse firâset sahibi olduğunu iddia etmemelidir. Zira, “Müminin firâsetinden sakınınız” hadisi başkasının firâsetini dikkate alarak ondan sakınmayı da gerektirir (Kuşeyrî, s. 485).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “firâse” md.; Tehânevî, Keşşâf, “firâse” md.; Buhârî, “Ferâʾiż”, 31; Müslim, “Raḍâʿ”, 40; Aristo [?], Kitâbü’s-Siyâse fî tedbîri’r-riyâse (Abdurrahman Bedevi, el-Uṣûlü’l-Yûnâniyye li’n-naẓarâti’s-siyâsiyye fi’l-İslâm içinde), Kahire 1954, s. 65-174; a.e., Türkçe tercümesi Keşfü’l-estâr ve sırrü’l-esrâr, İÜ Ktp., TY, nr. 1687, 2749; Kitâbü’l-Ġālib ve’l-maġlûb, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2432, 2875; Kindî, Kitâbü’l-Firâse, Bursa

Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 33; Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü'l-evliyâ᾿, s. 356, 392; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Meynard), II, 165-171; Serrâc, el-Lüma῾, s. 294, 298; Kelâbâzî, et-Ta῾arruf, s. 151; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 314; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 126, 156; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 480-494, 504; Herevî, Menâzil, s. 31; a.mlf., Ṭabaḳāt, s. 157, 242, 372, 471, 521; Râgıb el-İsfahânî, ez̠-Z̠erî῾a ilâ mekârimi'ş-şerî῾a (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 186-190; Attâr, Tez̠kiretü'l-evliya᾿, s. 785; Baklî, Şerḥ-i Ṣaṭḥiyyât, s. 207, 326, 634; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥü''l-ġayb, XIX, 203; a.mlf., Kitâbü'l-Firâse (nşr. Yûsuf Murâd), Paris 1939; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, Kahire 1293, II, 31, 311-319; a.mlf., Tedbîrât-ı İlâhiyye (trc. Ahmed Avni Konuk), İstanbul 1992, s. 215-241; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-῾ibâd (nşr. M. Emîn Kiyâh), Tahran 1365 hş., s. 57; İbn Ebû Usaybia, ῾Uyûnü'l-enbâ᾿, Kahire 1299, I, 69; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, II, 503-516; İbnü'l-Hatîb, Ravżatü't-ta῾rîf (nşr. M. İbrâhim el-Kettânî), Beyrut 1400/1980, I, 315; II, 479; İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 423; İbşîhî, el-Müsteṭraf, II, 191-192; Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256, s. 215; Taşköprizâde, Miftâḥu's-sa῾âde, I, 333-335; a.mlf., Mevzûâtü'l-ulûm, I, 358; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Mârifetnâme, İstanbul 1310, s. 210; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, VI, 544-545; Sıddık Hasan Han, Ebcedü'l-῾ulûm, Dımaşk 1978, II, 379, 385, 396, 436; Âlûsî, Rûḥu'l-me῾ânî, XIV, 74; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb, Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-hadîse), I, 263; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 193, 205; el-Mu῾cemü'ṣ-ṣûfî, s. 880; Yûsuf Murâd, el-Firâse ῾inde'l-῾Arab ve Kitâbü'l-Firâse li-Faḫriddîn er-Râzî (trc. Murâd Vehbe), Kahire 1982; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 294-299; İhsan Hakkî, ῾İlmü'l-firâse, Beyrut 1403/1983; İbrâhim Muhammed el-Fahhâm, "el-Firâse ve'l-ḳıyâfe ῾inde'l-῾Arab", Fayṣal, LXXI, Riyad 1983, s. 119-123; Abdülkerîm Zehûr Adî, "el-Firâse ῾inde'l-῾Arab", MMLADm., LVII/4 (1982), s. 707-728; LVIII/2 (1983), s. 343-363; D. B. Macdonald, "Firâset", İA, IV, 640; T. Fahd, "Firāsa", EI² (İng.), 916-917; a.mlf., "al-Kaff", a.e., IV, 405-406.

Süleyman Uludağ

FIKIH.

Klasik dönem İslâm kültüründe ayrı bir ilim dalı olarak itibar ve önem kazanan firâsetin zamanla İslâm hukuk literatüründe de yer aldığı ve özellikle yargılama hukukunda bilgi ve ispat aracı olarak kullanılıp kullanılamayacağının tartışıldığı görülür. Yönetici, kanun koyucu ve müctehidin firâsetle davranması gereği de yine literatürde üzerinde durulan bir konudur. Bununla birlikte firâset kavramıyla neyin kastedildiğinin çok defa açık olmadığı, şahıslara veya kullanım alanına göre kapsamının farklılık gösterdiği söylenebilir.

Mâlikî fakihi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Kur'an'daki (el-Hicr 15/75) "mütevessimîn" kelimesinin bir anlamının da "firâset sahipleri" demek olduğunu, Ömer b. Abdülazîz döneminde kadılık yapan İyâs b. Muâviye'nin birçok davada firâsetiyle hüküm verdiğini, devrindeki Bağdat başkadısının da Dımaşk'ta bulunduğu sırada İyâs b. Muâviye'nin bu metoduna uyarak firâsetle hüküm verdiğini belirttikten sonra hocası Kaffâl eş-Şâşî'nin bu usulü tenkit amacıyla bir risâle kaleme aldığını haber vermektedir. İbnü'l-Arabî de hocasının görüşüne katılarak kazâî hüküm verirken ne gibi yolların takip edileceğinin dinen ve hukuken belli olduğunu, bu hususta kati delillere dayanılması gerektiğini, firâsetin ise böyle olmadığını belirtir. Bu konuda onu takip eden Mâlikî fakihi İbn Ferhûn başta olmak üzere birçok İslâm hukukçusu firâseti, "kişilerin dış görünüşlerinden hareketle huy, kişilik, meslek gibi yönleri hakkında fikir yürütme kabiliyeti" şeklinde anlayarak ona kısmen dar bir anlam vermektedir. Hatta İbn Ferhûn firâseti, kişilerin beden yapıları ve dış görünüşlerinden hareketle neseplerinin bilinmesini konu alan "kıyâfe" metot ve bilgisinden de ayrı tutmaya özen gösterir. İslâm yargılama hukukunda hâkimin ancak objektif, açık ve kesin bilgilere dayanarak hüküm verebileceği göz önüne alınınca bu dar anlamıyla firâsetin yargılamada hükme dayanak teşkil etmesi doğru olmaz. Kazâî hükümde firâseti esas almanın zan ve tahmine dayanarak hüküm verme ve neticede zulüm olduğu yönündeki ifadeler de bu anlayışın sonucudur (Trablusî, s. 168).

Başta Hanbelî fakihi İbn Kayyim el-Cevziyye olmak üzere bazı İslâm hukukçuları firâsete daha geniş bir anlam yükleyerek onu, hâkimin ipuçlarını, delil ve maddî bulguları dikkatlice inceleyip olaylar arasında bağ kurması sonucunda gerçeği sezinlemesi şeklinde anlarlar. İbn Kayyim, el-

Firâsetü'l-marḍıyye fî aḥkâmi's-siyâseti'ş-şerʿiyye adıyla anılan eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye fi's-siyâseti'ş-şerʿiyye isimli eserinin önemli bir bölümünü hâkimin firâsetle hüküm vermesinin gerekliliğine ayırmış, bu görüşünü gerek teori gerekse Hz. Peygamber döneminden itibaren İslâm yargı tarihi içinde yer alan uygulamalardan birçok delil ve örnekle desteklemeye çalışmıştır. İbn Kayyim firâseti, hâkim ve yöneticilerde bulunması icap eden önemli bir vasıf olarak takdim edip firâsetle davranılmazsa birçok hakkın zayi olacağını ve yanlış kararlar verileceğini, buna karşılık hukukî ölçüler terkedilip firâsetle hüküm konusunda aşırı gidilirse haksızlık ve yanlışlığa düşüleceğini ifade ederek orta bir yolun takip edilmesinin gerekli olduğunu vurgular (eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 4-5). Eserde verdiği bilgi ve örneklerden İbn Kayyim'in, firâset kavramıyla hâkimin ipucu, karîne ve emâreleri dikkatlice değerlendirerek gerçeğe ulaşması, kişilerin dış görünüş ve davranışından hareketle iç dünyalarını ve gizli hallerini sezinlemesi, psikolojik durumları bilmesi, bağlantıları kurmada kıvrak ve keskin zekâya sahip olması gibi geniş bir anlamı kastettiği anlaşılır. Bu anlamda firâsetin İslâm yargılama

hukukunda yararlı ve gerekli bir metot olduğu açıktır. İyâs b. Muâviye'nin firâsetiyle hükmettiği şeklindeki rivayeti veya firâsetle hüküm konusunda literatürde yer alan örnekleri de böyle anlamak gerekir. Ancak firâset terimiyle daha çok bunun dar anlamı kastedildiğinden yargılama hukukunda yukarıdaki anlam ve metodu ifade için genelde "karîne" terimi kullanılır.

İslâm yargılama hukukunda yerleşik teamüle göre hâkim önüne gelen bir davayı karara bağlarken olayların dış görünüşünün, objektif ölçü ve delillerin verdiği bilgileri tatminkâr ve adaleti sağlamada yeterli bulmadığında bilgi ve tecrübe birikimine, zekâ ve sezgi gücüne dayanarak ipuçlarını değerlendirmeli ve onlar vasıtasıyla yeni deliller bulmaya çalışmalıdır. İlk dönemlerden itibaren hâkimin bilgi sahibi olmasının yanı sıra iyi anlama ve kavrama yeteneğinin bulunması hususuna da özen gösterilmesi bu amaca yöneliktir. Bundan dolayı firâset, yargılama hukukunda objektif ve kati delillerle çatışan ve onlara rağmen hükme esas teşkil eden bir delil değil, yeterli delil olmadığında soruşturmayı derinleştirmede ve yönlendirmede hâkim için hareket noktası teşkil edebilecek ve ancak belli durumlarda faydalı olabilecek bir delil veya metot görünümündedir. Firâsetle hüküm konusunda literatürde yer alan örneklerde

de onun bu özelliği açıkça görülür. Firâsetin zan ifade etmesine ve karîneye göre daha zayıf bir bilgi aracı olmasına rağmen yargılamada zaruret halinde kullanılabileceğinin ifade edilmesi de onun bu özelliğini vurgulamayı amaçlar.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, III, 1131; Kurtubî, el-Câmiʿ, X, 44-45; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî), Kahire 1372/1953 - Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 3-54; İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1406/1986, II, 135-136; Trablusî, Muʿînü'l-ḥükkâm, Kahire 1393/1973, s. 168; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XIV, 74; M. Mustafa ez-Zühaylî, Vesâʾilul-is̱bât fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Dımaşk 1982, s. 553-557; Ahmed Fethî Behnesî, Naẓariyyetü'l-is̱bât fi'l-fıkḥi'l-cinâʾiyyi'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, s. 193; a.mlf., el-Meusûʿatü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1991, IV, 101-107; Ahmed İbrâhim Bek, Ṭuruḳu'l-is̱bâti'ş-şerʿiyye (nşr. Vâsıl Alâeddin Ahmed İbrâhim), Kahire 1405/1985, s. 451; Abdülkerîm Zehûr Adî, "el-Firâse ʿinde'l-ʿArab", MMLADm., LVII/4 (1982), s. 707-728; LVIII/2 (1983), s. 161-193, 343-363, 570-631; Avâd Abdullah Ebû Bekir, "Niẓâmü'l-is̱bât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî", Mecelletü'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye, sy. 58, Medine 1403, s. 149; Mv. Fİ, II, 190; Mv.F, 247.

Salim Öğüt

FİRÂŞHÂNE

(bk. FERRÂŞ).

FİRAVUN

فرعون

Eski Mısır krallarının unvanı.

Firavun kelimesi, Eski Mısır dilinde “büyük ev” anlamındaki per’aodan (per’aâ) gelmektedir. Akkadca’ya pir’u, İbrânîce’ye par’o (far’o) şeklinde geçen kelime Tevrat’ın Yunanca tercümesinde faraô olarak karşılanmıştır; günümüz Batı dillerinde ise pharaoh (İng.), pharaon (Fr.) ve pharo (Alm.) şeklinde kullanılmaktadır. Fir’avn (çoğulu ferâine) kelimesinin Arapça’ya İbrânîce’den veya Süryânîce’den geçtiği ileri sürülmektedir (Jeffery, s. 225).

Mısır’daki eski imparatorluk döneminden (yaklaşık m.ö. 2400) itibaren rastlanan bu kelime aslında krallık sarayını ve orada oturanları ifade ediyordu (EUn., XII, 915). XVIII. sülâle dönemi ortalarına kadar firavun Mısır kralının lakabı olarak değil “saray” anlamında kullanılmıştır (Erdem, s. 7). Per’ao kelimesinin “kral” anlamında kullanılışına ise milâttan önce 1370’lere doğru yazılan metinlerde rastlanmaktadır. XXII. sülâleden önce, kralın adı zikredilmeksizin kullanılan bu kelime söz konusu sülâle dönemi (m.ö. 950-730) metinlerinde kralın adının başında bir unvan olarak yer alır (IDB, III, 773; EJd, XIII, 359; EUn., XII, 915).

Eski Mısır inancında firavun hem kral hem de tanrının oğlu ve dolayısıyla tanrıdır. Eski Mısır mitolojisine göre yeryüzünün ilk kralı yer tanrısı Geb (Jeb) idi. Ondan sonra oğlu Oziris Mısır ülkesini idare etmiş, Oziris’in öldürülmesi üzerine krallık onun oğlu olan gök tanrısı Horus’a geçmiştir. Başlangıçta firavunlar, Mısır’ın hükümdarı olan Delta bölgesi tanrısı Oziris’ten geldiklerine inanmakta iken daha sonra Horus firavunların kendisinden geldikleri tanrı niteliğini kazanmış ve firavunlar Horus’un yeryüzündeki temsilcileri sayılmıştır. III. binli yılların başlangıcında Güney Kralı Menes Delta’yı da idaresi altına almış ve Menes’ten başlamak üzere firavunlar Tanrı Horus’un tecessüm etmiş şekli olarak kabul edilmiştir. Bu inanca göre, ölen her firavun Tanrı Oziris’le özdeşleşmekte ve yeni bir

hayata başlamakta, halefi olan firavun ise Horus'un himayesine girmektedir.

V. hânedan dönemine kadar (m.ö. 2600-2500) Horus'un oğlu olarak Mısır'ı yöneten firavunlar bu hânedan döneminde Tanrı Rê'nin ön plana çıkmasıyla birlikte Rê'nin oğlu ve yeryüzündeki temsilcisi olarak ilân edilmişlerdir. O zamana kadar firavunların Horus'tan geldikleri kabul edilirken buna bir de "Rê'nin oğlu" unvanı eklenmiştir. Yine bu dönemde, ölen firavunların ölüler diyarının tanrısı Oziris'in yanında kalacağı inancı terkedilmiş, tanrı Rê'nin, oğlu firavunu ölüler diyarından kurtardığı kabul edilmiştir. Buna göre ölen firavunlar Duat'a (yer altı dünyası) indikten ve orada geçici bir süre kaldıktan sonra Rê tarafından kurtarılmakta, güneş diskiyle kaynaşarak ölümsüzlüğe erişen firavun, Rê'nin gece ve gündüz devam eden yolculuğuna katılmaktadır. VI. hânedan döneminde firavunun öldükten sonra Tanrı Rê'ye kavuştuğu ve tanrının gemisinde gökte dolaştığı kabul edilmiştir.

Orta imparatorluk döneminde (m.ö. 2080-1785) XII. hânedanla birlikte ön plana çıkan Tanrı Amon Rê ile özdeşleştirilmiş ve Amon-Rê şeklini almıştır. V. hânedandan itibaren firavunların Tanrı Rê'den geldikleri, onun oğlu oldukları kabul edildiği gibi bundan böyle Amon-Rê'nin firavunların kutsal babası olduğu öne sürülmüştür. XVIII. hânedan döneminde firavunların Tanrı Amon'un yeryüzündeki "ka"sı (ikinci ben) olduğu, onun izniyle yönetime geldiği, bütün işlerinde firavunları yönlendiren yüce tanrı ve firavunların gerçek babası olduğu kabul edilmiştir.

Yeni imparatorluk dönemine ait metin ve tasvirler ise Amon-Rê'nin, tahtın meşrû vârisini meydana getirmek üzere kraliçe ile birleşmek için firavun şeklini aldığını ayrıntılı bir şekilde göstermektedir.

Bundan dolayı doğan çocuğun damarlarında ulûhiyyet kanının dolaştığına inanılıyor ve bu kanın saflığını korumak için firavunun kendi kız kardeşiyle evliliği oldukça sık uygulanıyordu. Firavunların kız kardeşleriyle evlenmelerinin bir başka sebebi de Tanrı Geb (yer) ile Tanrıça Nout'un (gök) çocukları olan Osiris ve İsis'in mitolojik evliliklerini taklit etmekti.

Eski Mısır inancında firavun, yeryüzündeki düzenin muhafaza ve

devamından sorumlu olduğu gibi dinî hayatın da en önemli ve yetkili kişisiydi. Ülkenin bütün mâbedlerinde ibadet onun adına yapılıyordu. Bütün Mısır onundu ve idarî, adlî, askerî ve dinî yetkiler onun elindeydi. Gerektiğinde yetkilerinin bir kısmını vezirlere bırakıyordu. İnanışa göre firavun öldüğünde babası Tanrı Rê'ye yükseliyor, güneş kayığında ona refakat ediyordu. Daha tahta çıkışıyla yapımına başlanan krallık mezarı ise duruma göre oldukça büyük boyutlara ulaşabiliyordu.

Ahd-i Atîk'te, ilki Hz. İbrâhim'in eşi Sâre ile birlikte Mısır'a gidişi sebebiyle olmak üzere (Tekvîn, 12/15) otuz dokuz yerde sadece firavun unvanı zikredilmekte, iki yerde de firavun unvanı kralın adıyla birlikte yer almaktadır ki bunlar XXVI. sülâleye mensup Firavun Neko (m.ö. 609-593 [II. Krallar, 23/29; Yeremya, 46/21]) ve Firavun Hofra'dır (m.ö. 588-569 [Yeremya, 44/30]). Mısır krallarından dördü ise firavun unvanı olmaksızın sadece isimleriyle zikredilmektedir. 1. Şişak. Mısır dilinde "Şeşonk" diye adlandırılan bu firavun XXII. sülâlenin ilk firavunudur ve milâttan önce 945-924 yılları arasında hüküm sürmüştür. Hz. Süleyman'a karşı çıkan Yeroboam ona sığınmış, o da Filistin'i işgal etmiştir (I. Krallar, 6/ 14; II. Tarihler, 12/2-9). 2. Habeş Zerah. Yahuda (Yuda) Kralı Asâ'ya karşı savaşmış ve yenilmiştir (II. Tarihler, 14/9-15). Zerah'ın, XXII. sülâle firavunlarından Şişak'ın halefi Osorkon I (m.ö. 924-895) olduğu ileri sürülmektedir. 3. So. İsrail Kralı Hoşea'nın çağdaşı olan Mısır kralı veya Mısır ordusu başkumandanıdır (II. Krallar, 17/4). Eski Mısır dilinde "Sib'e" olarak zikredilir. 4. Tirhaka. Eski Mısır dilinde "Taharka" olarak geçer. Habeş sülâlesi de denilen XXV. sülâlenin üçüncü ve son kralıdır (II. Krallar, 19/9).

Ahd-i Atîk'te firavun unvanı ilk defa, Hz. İbrâhim'in karşılaştığı Mısır kralı için kullanılmaktadır (Tekvîn, 12/15). Ken'ân diyarında kıtlık olunca Hz. İbrâhim eşi Sâre ile birlikte Mısır'a gider. Firavun Hz. İbrâhim'in eşi Sâre'ye göz koyar ve onu sarayına aldırır; fakat başına felâketler gelince Sâre'yi tekrar Hz. İbrâhim'e teslim eder (Tekvîn, 12/15-20). Hz. İbrâhim'in Mısır'a ne zaman gittiği ve muhatap olduğu firavunun Mısır krallarından hangisi olduğu bilinmemektedir.

Hz. Yûsuf'un yaşadığı dönemdeki firavuna gelince, eğer İsrâiloğulları'nın Hz. Mûsâ önderliğinde Mısır'dan çıkışları milâttan önce 1225'te tahta

geçen Menephtah'ın (Merneptah) saltanatının ilk yıllarında olmuşsa, Ahd-i Atîk'e göre İsrâiloğulları Mısır'da 430 yıl kaldıklarına göre (Çıkış, 12/40) onların Mısır'a gelişi milâttan önce 1655 yıllarında olmalıdır ki o dönemde Mısır'a Hiksoslar hâkimdi (IDB, II, 47). Bu takdirde Hz. Yûsuf Hiksoslar'a mensup bir kralın saltanatında Mısır'a gelmiş ve orada kraldan sonraki en önemli mevkiye yükselmiştir (bk. AZÎZ-i MISR). Ancak gerek Hz. Yûsuf'u Mısır'da yüksek mevkiye getiren, gerekse İsrâiloğulları'na baskı uygulayan ve Mısır'dan çıkışları sırasında iş başında olan firavunları isim veya dönem açısından tayin etmek güçtür (IDB, III, 774).

Milâttan önce 1570'te iş başına geçen XVIII. sülâle ile birlikte Hiksoslar dönemi sona erer ve yeni imparatorluk dönemi başlar. "Mısır üzerine Yûsuf'u bilmeyen yeni bir kral" çıkınca (Çıkış, 1/8) İsrâiloğulları baskı, zulüm ve sıkıntılara mâruz kalırlar. Firavun için Pitom ve Ramses ambar şehirleri inşa edilir. Bu iki şehrin II. Ramses tarafından yaptırıldığı ileri sürülmektedir (EJd., VI, 1047). Eğer bu bilgi doğru ise o takdirde İsrâiloğulları'na baskı uygulayan ve Hz. Mûsâ dünyaya geldiğinde tahtta bulunan Mısır Kralı II. Ramses'tir. Ancak İsrâiloğulları'na karşı baskının II. Ramses'in babası I. Séti döneminde başladığı da kabul edilmektedir. Ahd-i Atîk bu firavunun, İsrâiloğulları'na baskı uygulaması yanında erkek çocuklarının öldürülüp kız çocuklarının sağ bırakılmasını, daha sonra da erkek çocuklarının ırmağa atılmasını emrettiğini bildirir (Çıkış, 1/15-22). Bu firavun tarafından sarayda büyütülen Hz. Mûsâ kırk yıl sarayda yaşar (Resullerin İşleri, 7/23). Medyen'deki kırk yıllık ikametinden sonra (Resullerin İşleri, 7/30) geri döndüğünde önceki kral ölmüş, yeni bir kral tahta geçmiştir (Çıkış, 2/23). Ahd-i Atîk, Hz. Mûsâ'nın mücadele ettiği firavun ile daha önce İsrâiloğulları'na zulmeden firavunun farklı kişiler olduğunu belirtmektedir. Bu firavunun II. Ramses'in oğlu Menephtah olması muhtemeldir. Ancak İsrâiloğulları'nın Hz. Mûsâ önderliğinde Mısır'dan çıkışlarıyla ilgili farklı tarihler verilmektedir. Hz. Mûsâ, İsrail'in Allah'ı (Yehova) adına İsrâiloğulları'nı salıvermesini istediğinde firavun, "Yehova kimdir ki İsrail'i salıvermek için onun sözünü dinleyeyim? Yehova'yı tanımam ve İsrâil'i de salıvermem" (Çıkış, 5/2) diyerek Mûsâ'nın isteğini reddeder; Tanrı onun yüreğini katılaştırdığı için İsrâiloğulları'nı bırakmaz. Ancak bu tutumu yüzünden çeşitli musibetler zuhur edince onları serbest bırakmak zorunda kalır; fakat daha sonra İsrâiloğulları'nın peşine düşer ve denizde ordusuyla birlikte boğulur.

Ahd-i Atîk'te Hz. Dâvûd'un çağdaşı (I. Krallar, II/15-22) ve Hz. Süleyman'ın kayınpederi (I. Krallar, 3/1) olan firavunlardan da bahsedilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de firavun kelimesi sadece Hz. Mûsâ dönemindeki Mısır kralını ifade etmekte olup Yûsuf devrindeki kral için "rab" ve "melik" kelimeleri kullanılmaktadır (Yûsuf 12/41-43, 50). Kur'an'da yetmiş dört yerde geçen Firavun Hz. Mûsâ'nın karşısında yer alan, büyüklük taslayan, böbürlenen, ilâhlık iddiasında bulunacak kadar kendini beğenen, Mûsâ'nın tanrısına ulaşmak için kuleler yaptıracak kadar taşkınlık gösteren, halkını küçümseyip zayıfları ezen, gerçeklere sırt çeviren bir kral olarak tasvir edilmektedir. Çeşitli âyetlerin, Firavun'u fert olarak ele almaktan çok onu erkânıyla birlikte zikretmesi dikkat çekicidir. Birçok âyette Firavun'un ailesi (âl-i Fir'avn), avenesi (mele'), kavmi ve askerleriyle (cünûd) birlikte anılması (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "firʿavn" md.) onun tek bir kişi olmaktan ziyade bir

sembol olarak takdim edildiğini göstermektedir. Mûsâ insanlık tarihinde hak, adalet ve sağ duyuyu temsil eden nübüvvet zincirinin bir halkasını oluştururken Firavun, Kārûn, Hâmân ve taraftarları bunun karşısında yer alan bir zihniyeti temsil etmektedirler. Bu anlayışın daha önceki temsilcileri Nûh, Âd, Semûd ve Lût kavimleri, Eykeliler, Res ashabı ve Tübba' milletidir (bk. Âl-i İmrân 3/11; el-Enfâl 8/52-54; el-Furkān 25/ 38; Sâd 38/12-13; Kāf 50/12). Hz. Mûsâ'nın tebliği sadece Firavun'a değil onun etrafında bulunan kişilere de yönelik olmuştur. Kur'an, bunların zaman zaman Firavun'u Mûsâ ve ashabına karşı kışkırttıklarını haber vermekte (el-A'râf 7/127), bunların kötü akıbetlerini örnek olarak göstermektedir (el-Enfâl 8/52, 54).

Allah'ın elçisini dinlememesi, ona karşı gelmesi sebebiyle Firavun ve ailesi yıllarca kıtlık ve ürün azlığıyla imtihan edilmiş (el-A'râf 7/130), üzerlerine tûfan, çekirge, haşerat, kurbağalar ve kan gönderilmiştir (el-A'râf 7/133). Firavun ve kavminin yaptıkları ve yükselttikleri şeyler yıkılmış (el-A'râf 7/137), Firavun ve beraberindekiler denizde boğulmuştur (el-Bakara 2/50; el-A'râf 7/136; el-Enfâl 8/54). Firavun boğulmak üzere iken iman etmiş, fakat imanı kabul edilmemiştir (Yûnus 10/90). Onun cesedi daha sonra

gelenlere bir ibret olmak üzere saklanmıştır (Yûnus 10/92). Mısır'da firavunların cesetleri mumyalanmak suretiyle muhafaza edilmekte idi. Âyetten denizde boğulan bu Firavun'un cesedinin mumyalanmadan, bir mûcize eseri korunmuş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Cebelein mevkiinde, mumyalanmadığı halde hiç bozulmamış bir ceset bulunmuştur. British Museum'da muhafaza edilen bu cesedin en az 3000 yıllık olduğu tesbit edilmiştir (Ediz, s. 1-4). Hz. Mûsâ'yı evlâtlık olarak alan Firavun'un karısı ise iman etmiştir (el-Kasas 28/9; et-Tahrîm66/ll).

Hadislerde Firavun'dan, eşi Âsiye'nin üstün bir kadın oluşu ve ayrıca Medine yahudilerinin, âşûrâ gününü Mûsâ ile İsrâiloğulları'nın Firavun'dan kurtuldukları gün olarak kabul etmeleri sebebiyle bahsedilmektedir (Buhârî, "Enbiyâʾ", 32, "Eṭʿime", 25, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 52, "Tefsîrül-Ḳurʾân", 10/1, 20/2).

Tarih, tefsir ve kısas-ı enbiyâ kitaplarında özellikle Hz. Mûsâ dönemi firavunuyla ilgili pek çok rivayet yer almaktadır. Bu rivayetlere göre firavun Amâlika krallarının unvanıdır. Hz. Yûsuf zamanında yaşayan firavunun adı Reyyân b. Velîd'dir. Bu firavun Yûsuf vasıtasıyla iman etmiştir (Sa'lebî, s. 128). Reyyân'dan sonra yerine Kābûs b. Mus'ab geçmiş, fakat iman etmemiştir; Hz. Yûsuf onun saltanatı döneminde vefat etmiştir. Kābûs'un yerine geçen Ebü'l-Abbas b. Velîd firavunlar içinde en zalimi ve katı yüreklisidir. Hz. Mûsâ'nın mücadele ettiği firavun da budur (Taberî, Târîḫ, I, 387; Elmalılı, I, 347). Rivayete göre bu firavun rüyasında, Beytülmakdis'ten çıkan bir ateşin Mısırlılar'ı ve evlerini yaktığını görmüş, müneccim ve rüya tabircilerinin yorumları üzerine İsrâiloğulları'nın yeni doğan erkek çocuklarının öldürülmesini emretmiştir. Mûsâ ile Firavun arasındaki mücadelenin ayrıntılarıyla anlatıldığı bu rivayetlere göre, Mûsâ önderliğindeki İsrâiloğulları denizi aştıktan sonra Cebrail bir kısrak üzerinde Firavun ordusunun önünden denizdeki yola girer; Firavun ve ordusu da onu takip eder. Firavun boğulmak üzere iken, "Gerçekten İsrâiloğulları'nın inandığından başka tanrı olmadığına inandım, ben de müslümanlardanım" diyerek tövbe eder (Yûnus 10/90); ancak tövbesi kabul edilmez.

Firavun'un son nefesinde iman edişinin geçerli olup olmadığı hususunda ileri sürülen görüşleri üç grup halinde özetlemek mümkündür. Birinci gruba

göre Firavun'un imanı geçerlidir. Bu görüşü benimseyenler içinde Bâkıllânî ve Devvânî gibi bazı kelâm âlimleri varsa da asıl savunucusu Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve onun ekolünü devam ettiren Kâşânî, Dâvûd-i Kayserî, Yâkub Han, Abdullah el-Bosnevî, Abdülganî en-Nablusî, Abdülmecid Sivâsî, Ahmet Avni Konuk gibi sûfîmeşrep âlim ve şârihler olmuştur. İbnü'l-Arabînin eserlerinde bu hususta birbirine zıt ifadelere rastlanmaktadır. Meselâ el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'de Firavun ve Nemrûd ebedî cehennemlikler içinde sayılırken (I, 301-302) yine aynı eserde (II, 410) ve Fuṣûṣü'l-ḥikem'de onun hâlis bir imanla inandığı, "tâhir ve mutahhar" olarak ruhunun kabzedildiği ileri sürülmektedir (Abdürrezzâk el-Kâşânî, s. 309). Bu görüşü desteklemek üzere Celâleddin ed-Devvânî, Akşehirli Hasan Fehmi Efendi (Osmanlı Müellifleri, I, 216) ve İbnü'l-Vefâ Muslihuddin Mustafa (Mecdî, s. 252) tarafından müstakil risâleler yazılmıştır. Bunların içinde Devvânî'nin Risâle fî îmânı Firʿavn adlı eseri meşhurdur. Türkiye kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan risâle (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 00472, Pertevniyal Sultan, nr. 929; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4356; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5999; Adıyaman İl Halk Ktp., nr. 0033; Râşid Efendi Ktp., nr. 241; Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., nr. 216), Yûnus sûresinin 90. âyetinin tefsiri niteliğindedir. Müellif burada, İbnü'l-Arabî'nin söz konusu görüşü sebebiyle küfre düştüğünü ileri süren iddialarla karşılaştığını, çok saygı duyduğu şeyhe dil uzatanları red için bu risâleyi yazdığını kaydeder. Devvânî eserinde İslâm ulemâsının Firavun'un imanı konusunda ihtilâfa düştüğünü, ancak onun imanının geçerli sayıldığını söyleyenlerin haklı olduğunu kaydeder ve bu kanaatini aklî ve naklî delillerle ispat etmeye çalışır. Naklî delil olarak, Allah'ın rahmetinden ümit kesilemeyeceğini, O'nun tövbeleri kabul edici olduğunu, Firavun'un küfrüne açıkça delâlet eden âyet bulunmadığını, aksine ikrarını ifade eden âyetin mevcut olduğunu (Yûnus 10/90) ve Hz. Peygamber'in, "lâ ilahe illallah" diyen herkesin cennete gireceğini müjdelediği hadisini (Buhârî, "Libâs", 24) göstermektedir. Firavun'un imanı konusunda asıl delil getirmesi gerekenlerin küfrünü ileri sürenler olduğunu belirten Devvânî, dince makbul sayılmayan imanın (yeis imanı) kıyametin kopması anındaki iman olduğunu söylemekte, şeyhine karşı çıkanların Allah'ın rahmetini daraltmaya çalıştıklarını ve ondan ümit kesmeye sebep olduklarını ifade etmektedir.

İkinci görüş sahipleri, yeis halindeki imanı geçerli saymayan ve Firavun'un boğulması esnasındaki ikrarını da bu şekilde mütalaa eden âlimlerdir. Ali el-Kārî, Devvânî'nin söylediğinin aksine bu konunun ihtilaflı meselelerden olmadığını, çünkü İbnü'l-Arabî dışında bütün ulemânın onun küfrü üzerinde ittifak ettiğini kaydetmektedir (Ferrü'l-ʿavn, s. 120). Bu görüşü savunanların başında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (vr. 33la), Kurtubî (VIII, 378), Fahreddin er-Râzî (XVII, 154-155), Abdülvehhâb eş-Şaʻrânî (I, 13) gibi âlimler gelmektedir. Bu konuda İznikli Kutbüddinzâde Muhammed (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4223), Ebüssuûd Efendi (Süleymaniye Ktp., Pertevniyal Sultan, nr. 930), İbn Kemal (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2785; Amasya Beyazıt Ktp., nr. 0069), Sıbt el-Mersafî (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2140), Muhammed b. Muhammed el-Gumrî (Âtıf Efendi Ktp., nr. 1778; İzmir Millî Ktp.,

Yazmalar, nr. 00173) ve Ali el-Kārî (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1809/ 3; Süleymaniye Ktp., Antalya [Tekelioğlu], nr. 913; Râşid Efendi Ktp., nr. 00328) tarafından müstakil risâleler yazılmıştır. Bunlardan Sıbt el-Mersafî ile Ali el-Kārî'nin risâleleri Celâleddin ed-Devvânî'nin konuyla ilgili risâlesine reddiye olarak kaleme alınmıştır. Bu risâleler içinde en meşhuru, Ali el-Kārî'nin Ferrü'l-ʿavn min müddeʿî îmânı Firʿavn adlı eseri olup İstanbul (1294/1877) ve Kahire'de (1383/1964) basılmıştır. Müellif bu risâlede, kendi ifadesine göre "Kitap, Sünnet ve ümmetin icmâına muhalif görüşleri savunan" Celâleddin ed-Devvânî'nin ileri sürdüğü aklî ve naklî delilleri reddetmekte ve Firavun'un küfür üzere öldüğünü kanıtlamaya çalışmaktadır.

Üçüncü görüş sahipleri, Firavun'un imanı konusunda kesin bir hüküm vermeyip onun mümin veya kâfir olarak öldüğüne açıkça delâlet eden bir nassın bulunmadığını ileri sürenlerdir. Bu âlimlerin başında Fuṣûṣ sârihlerinden Sofyalı Bâlî Efendi gelmektedir. Bâlî Efendi, İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥât'ta yer alan, "Ebedî cehennemlikler dört zümredir; bunlardan biri Allah'a karşı kibirlenen, nefsinde tanrılık iddia eden Firavun ve Nemrûd gibilerdir" (I, 301-302) sözlerini ve Fuṣûṣ'ta onun durumunu Allah'a havale eden ifadeyi (ve'l-emru fîhi ilallah) delil göstererek (Şerḥu'l-Fuṣûṣ, s. 416) bu konuda İbnü'l-Arabî'nin kesin bir şey söylemediğini ileri sürmekte, ona atfedilen, "Firavun tâhir ve mutahhar olarak ölmüştür" sözünün iftira ve yaygın bir hata olduğunu, bunun şeyhin ruhaniyetinden feyiz alamamış

sarihlerin kelâmından kaynaklandığını belirtmektedir (a.g.e., s. 395). Son dönem Fuṣûṣ sarihlerinden Ahmet Avni Konuk ise Bâlî Efendi'nin bu iddiasına karşı çıkarak onun beş madde halinde açıkladığı delilleri cevaplandırmakta ve Firavun'un imanının geçerli olduğunu vurgulamaktadır (Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi, IV, 152-156). Ancak başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere elde mevcut delillerden, ayrıca ana prensipler ve çeşitli âlimler tarafından ileri sürülen fikirlerden çıkarılabilecek son hüküm Firavun'un imanının sahih olmadığı yönündedir.

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "firʿavn" md.; Buhârî, "Enbiyâʾ", 32, "Eṭʿime", 25, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 52, "Tefsîrül-Ḳurʾân", 10/1, 20/2, "Libâs", 24; Taberî, Camiʿu'l-beyân (Şâkir), II, 36-58; a.mlf., Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 386-421; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 331a; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 48-49; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 127-150; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XVII, 154-155; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât [baskı yeri ve yılı yok] (Mektebetü's-Sekāfeti'd-dîniyye), I, 301-302; II, 410; Kurtubî, el-Câmiʿ, VIII, 378; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Şerḥ ʿalâ Fuṣûṣi'l-ḥikem, Kahire 1386/ 1966, s. 309; Devvânî, Risâle fî îmânı Firʿavn (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1383/1964; Ali el-Kārî, Ferrü'l-ʿavn min maddeʿî îmâni Firʿavn, İstanbul 1294/1877, s. 120; Bâlî Efendi, Şerḥu'l-Fuṣûṣ, İstanbul 1309, s. 395, 416; Şa'rânî, el-Yevâḳît ve'l-cevâhir, Kahire 1317, I, 13; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 252; Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak fî ihtiyari'l-ehak (nşr. Orhan Saik Gökyay), İstanbul 1980, s. 60-63; Osmanlı Müellifleri, I, 216; Elmalılı, Hak Dini, I, 344-349; III, 2252; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Our'ān, Baroda 1938, s. 225; Necati Kara, Kur'an'a Göre Hz. Mûsâ, Firavun ve Yahudiler, İstanbul 1991, tür.yer.; Ali Sayı, Hz. Mûsâ: Firavun, Hâmân ve Kârûn Karşısında, İstanbul 1992, tür.yer.; Ahmet Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (nşr. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1992, IV, 152-156; Harun Anay, Celâleddin Deuvanî: Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi (doktora tezi, 1994), İSAM Ktp., nr. 29969, s. 158-159; J. A. Wilson, "Pharaoh", IDB, III, 773-

774; a.mlf., “Egypt”, a.e., II, 39-66; Celâl Ediz, “Üç Bin Yıllık Mucize”, Gerçeğe Doğru 2, İstanbul 1984, s. 1-4; Sargon Erdem, “Kazıklar Sahibi Firavun”, Zafer, sy. 114, Adapazarı 1986, s. 7; Mürüvvet Kurnan, “Eski İmparatorluk Devrinde Tanrı Rê”, TTK Belleten, LVII/218 (1993), s. 1-25; a.mlf., “Asırlar Boyu Tanrı Rê”, a.e., LVIII/221 (1994), s. 1-27; A. J. Wensinck - [G. Vajda], “Firʿawn”, EI[2] (Fr.), II, 938-939; B. Oded, “Exodus”, EJd., VI, 1047; Al. R. Schulman - M. Aberbach - H. Z. Hirschberg, “Pharaoh”, a.e., XIII, 359-363; J. V., “Pharaon”, EUn., XII, 915; C. Lagier, “Pharaon”, DB, V/ 1, s. 190-193; a.mlf., “Pharaon d’Abraham, Pharaon de Joseph”, a.e., V/l, s. 193-203.

Ömer Faruk Harman

EDEBİYAT.

Arap, Fars ve Türk klasik edebiyatlarında zalim, inatçı, kibirli ve gururlu gibi menfi vasıflarla ön plana çıkan Firavun genellikle Hz. Mûsâ ile birlikte anılır. Hanımı Âsiye ile veziri Hâmân ve Hz. Hârûn da Firavun ve Hz. Mûsâ’nın yanında adları zikredilen diğer kahramanlardır.

Eski Türk edebiyatında Firavun, Hz. Mûsâ ve Hâmân, başta Kur’ân-ı Kerîm olmak üzere (özellikle el-A‘râf 7/103-138; eş-Şuarâ 26/10-67) hadislerden ve tefsir kitaplarındaki çoğu İsrâiliyat’tan gelen bilgilere dayalı olarak çeşitli vasıflarıyla birer mazmun ve remiz şeklinde yer almıştır. Bilhassa tasavvufî metinlerde Firavun mazmunu bütün menfi yönleriyle nefsi ifade etmek için kullanılmıştır. Yûnus Emre’nin meşhur devriyesindeki, “Bir dem gelir Mûsâ olur yüz bin münâcatlar kılur / Bir dem girer kibr evine Fir’avn ile Hâmân olur” beytinde Firavun ve Hâmân kibir evinin sakinleri olarak gösterilir. Olayların geçtiği Mısır, Firavun’un sarayı, Nil nehri ve Kızıldeniz gibi mekânlar, çeşitli özellikleriyle anlatımı daha süslü ve sanatlı hale getirmede başvurulan yardımcı unsurlardır.

Hz. Mûsâ’nın doğumundan önce başlayan olayların esas kahramanı olarak ortaya çıkan Firavun, veziri Hâmân’ın telkiniyle, tahtını tehlikeye sokacağından korktuğu çocuğun doğmasına engel olmak için İsrâiloğullara’nın yeni doğan bütün erkek çocuklarının öldürülmesini emreder. Ancak annesi Hz. Mûsâ’yı gizlice dünyaya getirir ve bir sandık

içine koyarak Nil nehrine bırakır. Hâmî, “Cevr-i Fir’avn belasıyla Kelîmullāh’ı / Etti tâbût ile üftâde-i enhâr felek” beytinde bu olayı anlatır. Zâtî’nin, “Eğer Fir’avn-ı nefsi Nîl-i kahra gark eylersen / Tecellâ-yı cemâl-i Hakk’ı Mûsî-veş temennâ kıl” ve Nev’î’nin, “Eylegil tâbût-ı cismin garka-i Nîl-i fenâ / Tâ bula Mûsî-i cân Fir’avn-ı nefsinden mefer” beyitlerinde de nefis Firavun’a benzetilerek canını nefsinin elinden kurtarmak isteyen kimsenin beden sandığını Nil nehrine atması ve yok etmesi gerektiği vurgulanır. Sandık, nehirde yıkanmakta olan Âsiye ve câriyeleri tarafından bulunarak içindeki bebek saraya alınır ve ihtimamla yetiştirilir. Mûsâ, Firavun’un sarayında can düşmanının ona bilmeden sunduğu imkânlarla büyür. Bu tecellîdeki ibret ve hikmet, edebî-tasavvufî metinlerde hikâyenin üzerinde en çok durulan noktasını teşkil eder.

Firavun’la Hz. Mûsâ’nın birlikte anıldığı olaylar, Hz. Mûsâ’nın Firavun’u imana davet etmesinden başlayarak Firavun’un Kızıldeniz’de boğulmasına kadar geçen safhada ortaya çıkar. Bu mücadele İsrâiliyat’tan gelen rivayetlerin ön plana çıkardığı unsurlarla da zenginleştirilerek iman-küfür mücadelesi şeklinde işlenir. Kaside, gazel gibi edebî metinlerde Firavun, Hâmân ve Hz. Mûsâ’nın bu safhadaki münasebetleri daha çok âşık, rakip ve rekabet çerçevesinde ele alınır. Mûsâ’nın Tanrı’sını tanımayan ve ilâhlık iddiasında bulunan Firavun onunla bu konuda yarışmalara girer. İsrâiliyat’a dayanan ve Hz. Mûsâ’nın aleyhine tecelli eden Nil’in ters yönde akması olayı hariç, Hz. Mûsâ özellikle asâsıyla Firavun ve taraftarları ile büyücüleri daima mağlûp eder (eş-Şuarâ

26/40-46). Yahyâ Bey’in, “Târumâr olsa n’ola cumhûr-ı Fir’avn-ı adû / Görünür Mûsâ asâsı gibi çün ejder livâ” beytiyle Aşkî’nin, “Yoğ etti ceyş-i Fir’avn’ı asâ-yı mu’ciz-i Mûsâ / Bu ejderle kahr etsen şehâ kavm-i Mesîhâ’yı” beyti bu mûcizeye telmihte bulunur. “Yed-i beyzâ” mûcizesi de Firavun’u ikna etmeye yetmez (el-A‘râf 7/108). Fuzûlî’nin, “Kılmaz dil-i Fir‘avn’ı münevver yed-i beyzâ” mısraı buna işaret eder. İnadı ve kibri yüzünden yenilgiyi kabul etmeyen Firavun, “Ben sizin yüce rabbinizim” (en-Nâziât 79/24) diyerek kendisine itaat edilmesini ister; Hz. Mûsâ’ya ve İsrâiloğulları’na zulmünü arttırır. Bir taraftan da veziri Hâmân’dan Mûsâ’nın Tanrı’sı ile görüşmesini temin edecek, edebiyatta “tarh-ı Hâmân” adıyla anılan yüksek bir kule yapmasını ister (el-Mü’min 40/36-37). Hâmân ayrıca Firavun için, Mûsâ’nın Tanrı’sına ok atmak ve onu öldürmek üzere

içine binerek yükseleceği bir düzenleme de yapar. Gerges kuşlarına bağlanan tahtın veya sepetin üstüne asılı ete ulaşmak için yükselmeye çalışan kuşlar böylece Firavun'u daha da yükseğe çıkarır. Bundan da bir sonuç alamayan Firavun, Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkmasına izin verirse de ardından bu kararından vazgeçerek peşlerine düşer. Bu sırada Kızıldeniz yarılır; İsrâiloğulları Hz. Mûsâ ile birlikte sular arasında açılan yoldan karşıya geçerken Firavun da ordusuyla onların arkasından karşıya geçmeye çalışır. Son İsrâilli de karaya ayak basınca Kızıldeniz tekrar eski haline döner. Bu sırada ordusuyla birlikte dalgalar arasında kalan Firavun can korkusu ile Mûsâ'nın Tanrı'sına iman ettiğini belirtirse de boğulur gider (eş-Şuarâ 26/52-66). Bakî Firavun'a benzettiği rakibine, "Belâ girdabına salsın adûnu nâbedîd etsin / Fenâ deryâsına gark eyleyen Fir'avn u Hâmân'ı" beytiyle beddua eder. Yenişehirli Avni ise, "Gark edip Fir'avn'ı bahr-i pür-hurûş-ı hayrete / Feylesûf-i akl-ı hikmet-dâni rüsvâ eyledin" diyerek filozofa benzettiği Firavun'un boğulmasıyla aklın hayret denizinin dalgaları arasında yok olmaya mahkûm olduğunu ve akıl-mârifet çatışmasında ilâhî mârifetin her zaman galip geleceğini ifade eder.

Firavun'un cesedinin ibret için Allah tarafından korunmuş olmasına (Yûnus 10/92) Mehmed Akif, "Ne intikām-ı ilâhî, ne sermedî hüsrân: / Gelen geçenlere ibret, yatar sefîl uryân! / Soyulmadık eti kalmış, bilinmiyor kefeni; / Açıkta, mumyası hâlâ dağılmayan bedeni" ve, "Bileydim, ey koca Mısr'ın ilâh-ı uryânı / Mezâra heykele ait bütün bu velveleler / Bekān için mi hakîkat? Merâmın oysa heder" mısralarıyla işaret etmiştir.

Firavun'un Hz. Mûsâ ve rabbi karşısında uğradığı yenilgi, onun çeşitli beyitlerde "benzetilen" olarak zikredilmesine sebep olmuştur. Cinânî'nin, "Dönüp kavm-i Fir'avn'a cünd-i adû / Hudâ gark-ı Nîl etti bî güft ü gû" beytiyle Bâkî'nin, "Yine Fir'avn-ı şitâ ceyşine Mûsî-mânend / Eyledi elde asâsını bir ejder sünbül" beyti bu mânadaki teşbihlerdendir. Ahmedî'nin tevhidindeki, "San'at-ı ihyâyı sensin Îsî'ye ta'lîm eden / Mûsî'ye sensin kılan Fir'avn milkin pây-mâl" beytinde ise Firavun'un uğradığı mağlûbiyete ve neticede mülkünün Allah tarafından Hz. Mûsâ'ya bağışlandığına işaret edilmektedir.

Dede Ömer Rûşenî'nin Miskinliknâme adlı tasavvufî mesnevisinde Hz.

Mûsâ, Firavun, Hâmân ve Hz. Hârûn, “Te’vîl-i Hâb an Merd-i Hod-bîn” başlıklı altmış bir beyitlik müstakil bir hikâyede daha değişik bir anlatım içinde yer almaktadır. Burada sakalıyla etrafa gösteriş yapan, kendini beğenmiş bir kişi Firavun’a benzetilmektedir: “Senin Fir‘avn gibidir sakalın / Heman Hâmân-şebîhidir sebâlin”; “Sakalına sebâline dizip taş / Niçin Fir‘avn ile oldun sakal-daş”. Eserde ayrıca Mûsâ kelimesinin “ustura” mânasından hareketle ve tevriyeli kullanımlarla çeşitli edebî sanatlar yapılmaktadır: “Kişide nâm ü nâmus ey sühanver / Heman Fir‘avn ile Hâmân’a benzer / Yürü Mûsâ eline ver sakalın / Yed-i beyzâya döndersin cemâlin / Ki Fir‘avn’ın senin Mûsâ’sız olmaz / Velî Hârûn’suz Îsâ’sız olmaz / Dilersen tapmasın Fir‘avn’ı sende / Kazı gider koma Fir‘avn’ı sen de / Gerek Mûsâ senin Fir‘avn’ın için / Tırâş-ı rîş-i ferr-i avnın için.”

Mehmed Akif, Safahat’ın yedinci kitabında “Firavun ile Yüzyüze” adlı 216 mısralık bir şiirini bu konuya ayırmıştır. Birinci kitaptaki “Nazım Parçaları” başlıklı kısımda “Ressam Haklı” adlı manzumede şair, modaya uyup evinin duvarlarına tarihî tablolar yaptırmak isteyen yeni zenginlerin durumuna temas edip ressamla ev sahibi arasındaki konuşmayı şu mısralarla nakleder: “Kıpkızıl bir boya çektin odanın her yerine! / -Bu resim askeri batmakta iken Fir‘avn’ın / Bahr-i Ahmer yarılıp geçmesidir Mûsâ’nın. / -Hani Mûsâ be adam? -Çıkmış efendim karaya. / -Fir‘avun nerde? -Boğulmuş. -Ya bu kan rengi boya? / Bahr-i Ahmer a efendim, yeşil olmaz ya bu da! / -Çok güzel levha imiş! Doğrusu şenlendi oda!”

Firavun adı Türkçe’de “zalim kimse” mânasında kullanılmakta olup “Firavun inadı”, “Firavun kesilmek”, “Firavun gibi inadından dönmez” vb. deyimlerde yaşamaktadır. Mehmed Âkif’in, “Hele Fir‘avn’ın elinden yakamız kurtuldu” mısraı kelimenin “zalim” anlamında kullanılmasına bir örnek teşkil eder.

Fars edebiyatında da benzer özelliklerle yer alan Firavun’la ilgili edebî metinler hakkında Dihhudâ’nın Luġatnâme’sinin “Firʿavn” maddesinde geniş bilgi verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Nev'î, Divan (haz. Mertol Tulum - M. Ali Tanyeri), İstanbul 1977, s. 35; Mehmed Âkif Ersoy, Safahat: Eski ve Yeni Harflerle Tenkidli Neşir [İstanbul 1924] (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1991, s. 120, 408, 461-469; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 92, 196; Ali Nihad Tarlan, Şeyhî Divanı'nı Tetkik, İstanbul 1964, s. 257; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 35; Harun Tolasa, Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 29, 73-74; Mustafa Uzun, Dede Ömer Rûşenî, Hayatı, Eserleri ve Miskinliknâme Mesnevîsi (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 237-245; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, s. 334-335; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 170, 300-302; Dihhudâ, Luġatnâme, XXI, 178-179; "Firavun", TDEA, III, 238-239.

Mustafa Uzun

FİRDA

فرضه

Mısır’da XVIII. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanan bir çeşit şahıs vergisi.

Faraza (vergi tarhetmek) kelimesinin Mısır lehçesinde aldığı biçim olan firda veya furda, Ortaçağ İslâm tarihlerinde ve kitâbelerde farz ve bilhassa farîza (çoğulu ferâiz) şeklinde geçer. Osmanlı belgelerinde de şahıs vergisi, gelir üzerinden alınan vergi olarak firda (firza) adıyla anılır.

Bu vergi çeşidi Mısır’da özellikle 1775’ten sonra geniş ölçüde yaygınlık kazanmıştır. Önceleri mahallî yöneticiler ve askerler tarafından köylülerden alınan gayri

meşru (bid’at) vergilerden biri olan fir-da, 1792’de firdatü’t-tahrîr adı altında diğer meşru olmayan bütün vergilerin yerini alan genel bir vergi haline geldi. Firda düzenli şekilde alınan bir vergi olmadığı gibi her yerde de aynı zamanda uygulanmamaktaydı. Mahallî yöneticiler paraya ihtiyaçları olduğu zamanlarda firda toplarlardı. Her mahallî birime veya şahsa yüklenen verginin miktarı ödeme gücüne ve idarenin para ihtiyacına göre değişmekteydi. Bununla birlikte Mısır hükümetinin bazan bütün Mısır halkına firda vergisi yüklediği de oluyordu. Bu vergi Kahire’ye gönderilmeksizin mahallî idareler tarafından harcandığı halde merkezî hazinenin gelir gider hesaplarına dahil edilirdi. Diğer taraftan firda Mısır beylerinin yani kâşiflerin “keşûfiyye-i cedîd” vergilerinin içinde yer almaktaydı. 1798’de bu şekilde 7.096.194 para tahsil edilmişti. Bu miktar toplam hazine gelirlerinin yaklaşık yirmide biriydi. Mısır’ı işgal eden Fransızlar 1801’de firdayı ve Osmanlı dönemi vergilerinin büyük bölümünü kaldırdılar.

Fransızlar’ın Mısır’dan ayrılmasından sonra Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa firdayı tekrar koydu. Artan ordu ve donanma masraflarını karşılamak için müslüman olan ve olmayan her erkeğin gelirinden (fırdatü’r-ruûs) yıllık olarak % 8 veya 12 nisbetinde ve âzami 500 kuruşu geçmeyecek şekilde

firda tahsil edilmeye başlandı. Avrupalılar ve yabancı konsolosların hizmetlisi olarak çalışan yerli görevliler bu vergiden muaf tutuldular. Büyük şehir merkezlerinde esnaf ve işçilerin gelir vergileri memurların maaşı üzerinden toplanmaktaydı. Köy ve kasabalarda aileler ödeme güçlerine göre üç grup halinde sınıflandırıldı. Bu dönemde firda hazine gelirlerinin yaklaşık altıda birini oluşturuyordu. Özellikle 1822'den sonra süratle artan ordu ve donanma masrafları bununla karşılanıyordu. Nitekim bu masraflar azalınca firda kaldırılmış veya aşağı seviyede tutulmuştur. Meselâ Reşîd'de bir pirinç üretim alanının nâzırı 1244'te (1828) 467 işçiden kazanç vergisi olarak 9220 kuruş firda tahsil etmişti. Ürünün az olduğu yıl 319 işçi 6309 kuruş firda ödemişti.

Mısırlılar 1833'te Suriye'yi işgal ettikleri zaman buradaki şehirlerden ve köylerden de firda vergisi aldılar. Bu amaçla vergiyi ödeyecek halk sicillere kaydedilmişti. Firda ayrıca Mısır ve Nübye'de gümrük geliri için de kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, Leiden 1881, "farż", "farîża" md.leri; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, Kahire 1306-12, II, 82, 104; E. W. Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians, London 1954, s. 134, 388, 547-548; S. J. Shaw, The Financial and Administratiue Organisation and Deuelopment of Ottoman Egypt 1517-1798, Princeton 1962, s. 72-93; Studies in the Economic History of the Middle East (ed. M. A. Cook), London 1970, s. 22-23; A. Marsot, Egypt in the Reign of Muhammed Ali, Cambridge 1984, s. 104-105, 286; M. Sobemheim, "Firde", İA, IV, 642; S. J. Shaw, "Furḍa", EI² (Fr.), II, 970.

Atilla Çetin

FİRDEVS

الفردوس

Cennetin tamamı veya bir bölümü için kullanılan isimlerden biri.

Sözlükte, “içinde her türlü ağacın, özellikle üzüm bağlarının bulunduğu büyük bahçe” anlamına gelen firdevs (çoğulu ferâdîs) edebiyatta, üzüm ve asmaların çoğunlukta olduğu sık ağaçlarla kaplı yemyeşil bahçeleri ifade için kullanılmıştır. İslâmî kaynaklarda firdevs kelimesinin menşei hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Arapça kökenli olduğu iddia edildiği gibi Grekçe veya Farsça’dan geldiği de söylenmektedir. Firdevsin sadece Şam yöresinde “bahçe” anlamında kullanıldığı, dolayısıyla Arapça’ya sonradan girdiği görüşüne karşılık, şair Hassan b. Sâbit’in bir beytinde geçen “cinân mine’l-firdevs” ifadesi (Dîvân, s. 339) delil gösterilerek Araplar’ın eskiden beri bu kelimeye âşina olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Arapça’da aynı kökten gelen “çardaklanmış” anlamında müferdes kelimesinin bulunması, kaynağı yabancı da olsa firdevsin Arapça’da yerleşmiş bir kelime olduğunu gösterir. Firdevs kaynaklarda Yemâme ve Şam yöresindeki bazı yerlerin özel adı olarak da geçmektedir (Lisânü’l-ʿArab, “frds” md.; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 144-145). Fahreddin er-Râzî firdevsin Habeşçe bir kelime olduğunu kaydederken (Mefâtîḥü’l-ġayb, XXIII, 82) Süryânîce’den geldiğini kabul edenler de vardır (İbn Habîb es-Sülemî, s. 21). Kelimenin Arapça’ya Grekçe’den, önce faradîs (paradeisos; paradise) biçiminde girdiği, daha sonra sunî olarak firdevs müfredinin türetildiği araştırmacılar tarafından öne sürülmüştür (İA, IV, 642-643). Grekçe’ye ise Pehlevîce bir kelimeden (pairi-daeza) geçtiği sanılmaktadır (Webster’s Third, II, 1636).

Firdevs Kur’an’da biri “cennâtü’l-firdevs” (el-Kehf 18/107), diğeri sadece “firdevs” (el-Mü’minûn 23/11) şeklinde olmak üzere iki yerde geçer. Bu âyetlerde iman edip iyi davranışlarda bulunanların firdevs cennetlerine girecekleri, namazlarında huşu gösterip boş şeylerden yüz çeviren, zekâtlarını veren, iffetlerini koruyan, emanete ve verdikleri söze riayet edenlerle namazlarını sürekli kılanların burayı hakedecekleri bildirilmiştir.

Kelime, Hz. Peygamber'e nisbet edilen ve cennetten söz eden çeşitli hadislerde de geçmektedir. Bu hadislerde belirtildiğine göre firdevs cennetin ortası, en yüksek ve en değerli bölgesi olup arşın altındadır. Aynı zamanda cennet ırmaklarının fışkırdığı bir bölge olan firdevs cennetleri dört tanedir; ikisinde kullanılan eşya ve süslemeler altından, diğerlerinde ise gümüştendir. Yine ilgili hadislerde Hz. Peygamber ashabına Allah'tan firdevs cennetlerini istemelerini tavsiye etmiş ve oğlu şehid düşen Ümmü Harise'ye onun firdevs cennetlerinin en değerlisine girdiğini müjdelemiştir (Buhârî, "Tevḥîd", 22, "Cihâd", 4, 14, "Meġāzî", 9; Müsned, II, 335; III, 124, 197, 210; IV, 416; V, 241, 316; Tirmizî, "Ṣıfatü'l-cenne", 4; İbn Mâce, "Zühd", 39; Dârimî, "Riḳāḳ", 101). Resûl-i Ekrem vefat edince kızı Fâtıma'nın, "Mekânı firdevs cenneti olan babacığım" diyerek ağladığı hadis kaynaklarında belirtilir (Müsned, III, 197; Buhârî, "Meġāzî", 83). İbn Kayyim el-Cevziyye'nin mevkuf olarak naklettiği bir rivayette ise firdevsin bizzat ilâhî kudret eliyle yaratılan varlıklardan biri olduğu kaydedilir (Ḥâdi'l-ervâḥ, s. 90). Muhyiddin İbnü'l-Arabî de cennet mevkileri arasında yaptığı sıralamada firdevsi adn cennetinden sonra ikinci sıraya koyar (bk. Şa'rânî, s. 170, 176).

İslâm âlimlerinin naslarda zikredilen bilgilere ve sahâbe yorumlarına dayanarak firdevs hakkında yaptıkları açıklamaları iki noktada toplamak mümkündür. 1. Firdevs cennetin tamamını ifade eden bir isimdir. Zira müzekker bir kelime olduğu halde Kur'an'da firdevs karşılığında müennes zamiri kullanılmıştır (el-Mü'minûn 23/11); bu da onun cennet kelimesinin yerine kullanıldığını gösterir. Ayrıca Mü'minûn sûresinin baş tarafında namaz kılan, zekât veren, iffetlerini koruyan ve emanete riayet eden müminlerin firdevse vâris olup orada ebediyen kalacakları belirtilmiş, Meâric sûresinde ise (70/22-35) bu vasıflara sahip olanların cennetlerde ağırlanacakları

ifade edilmiştir. Bu âyetler de firdevsin cennetin bütününü ifade ettiğini ortaya koyar (Kurtubî, s. 525). 2. Firdevs cennetin ortasını, en yüksek ve en değerli bölgesini teşkil eden kısımlarının adı olup burada peygamberlerle velîler kalacaktır. Zira hadislerde dört firdevs cennetinin bulunduğu bildirilmiş ve özellikle firdevsin cennetin en kıymetli bölgesi olduğu açıkça belirtilmiştir. Ayrıca bazı âyetlerde, rabbinin huzuruna çıkacağını düşünerek ondan korkanlara iki cennetin yanında iki cennet daha verileceği vaad

edilmiştir. Bu da cennetin bütün bölgelerinin aynı olmadığına, yapılan amellere göre farklı derecelerinin bulunduğuna ve firdevsin de onun en değerli mevkiini teşkil ettiğine bir delildir (Hakîm et-Tirmizî, s. 129; Kurtubî, s. 518).

Firdevs hakkında ileri sürülen ikinci görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bu telakki sahih hadislere dayandığı halde diğeri daha ziyade dil kurallarından kaynaklanan bir yorum niteliğindedir. Çeşitli naslardan çıkarılabilecek sonuçlara göre, âhiret saadetine kavuşacak müminlerin hepsinin hakettiği mükâfat aynı olmadığı gibi ebedî hayatlarını sürdürecekleri cennetler de nitelik bakımından eşit değildir (bk. CENNET).

Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediyye'sinöe halk resmi tarzında yapılmış cennet tasviri içinde firdevs cenneti (Muhammediyye, s. 17-18 arası)

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "frds" md.; Webster's Third, II, 1636; Müsned, II, 335; III, 124, 197, 210, 215, 260; IV, 416; V, 241, 316; Dârimî, "Riḳāḳ", 101; Buhârî. "Tevḥîd", 22, "Cihâd", 4, 14, "Meġāzî", 9, 83; İbn Mâce, "Zühd", 39; Tirmizî, "Ṣıfatü'l-cenne", 4, "Tefsîr", 23/3; Hassân b. Sâbit, Dîvân (nşr. Seyyid Hanefî Haseneyn), Kahire 1983, s. 339; İbn Habîb es-Sülemî, Vaṣfü'l-firdevs, Beyrut 1987, s. 21; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), XVI, 29-30; Hakîm et-Tirmizî, Nevâdirü'l-uṣûl, İstanbul 1293, s. 129; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), III, 27; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, V, 199-200; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XI, 175; XXI, 175; XXIII, 82; Kurtubî, et-Teẕkire, Kahire 1405/1985, s. 518, 525; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ḥâdi'l-ervâḥ (nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî), Beyrut 1411/1991, s. 84-85, 90, 144-145; İbn Kesir, en-Nihâye (nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1408/1988, II, 270-271; Şa'rânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Kahire 1317-Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 170, 176; D. B. Macdonald, "Firdevs", İA, IV, 642-643.

M. Said Özervarlı

EDEBİYAT.

Firdevs divan edebiyatında “cennet, cennet bahçesi, bahçe” gibi esas anlamının yanında “firdevsi berîn, firdevsi a‘lâ, bâğ-ı firdevs, gülşen-i firdevs” gibi tamlamalarla birlikte sevgilinin bulunduğu yeri, yüzünü ve çeşitli güzelliklerini ifade etmek için teşbih, mecaz, istiare, tenâsüp ve kinaye yoluyla kullanılmıştır. İrmak ve pınarların kaynadığı, görülmemiş ve duyulmamış güzelliklerin, hûrilerin, muhteşem köşk ve sarayların bulunduğu zümrüt gibi yemyeşil bir mekân olarak tasvir edilen firdevs cennet, adn, behişt, ravza gibi kelimelerle ve bunların çağrıştırdığı huri, gılman, hülle, istebrak, selsebîl, bağ, gülşen, tûbâ, saray, dîdar, arş, ferş, liva gibi unsurlarla birlikte zikredilir. Meselâ bahar mevsiminde tabiatın yeşile, çeşitli güzelliklere bürünmesi firdevs cennetindeki güzelliklere benzetilir. “Yine zeyn oldu cihan mânend-i firdevsi berîn / Hulle-i istebrakın giydi nebâtât-ı zemîn” beytinde Taşlıcalı Yahyâ bu durumu anlatmaktadır. Saruhanlı Sürûrî, “Şol kim ol gül-endâmın yanağından çıkar / Selsebîlin aynıdır firdevs bâğından çıkar” beytinde sevgilinin yüzünden akan terin firdevs bahçelerinden kaynayan selsebîl suyunun aynısı olduğuna işaret etmektedir. Bu anlayış, firdevsin cennetteki bütün ırmak ve pınarların kaynağı oluşuyla ilgilidir. Zâtî, “N’ola dersem sana hür-i firdevsi berîn / Görmedim dünyâ sarayında nazîrin ey melek” beytinde sevgilisini firdevsteki hûrilere benzetmektedir. “Zahide firdevsi a‘lâ hoş gelir / Bize dîdâr-ı hüveydâ hoş gelir” beytinde Şeyhî, cennete girmekten başka endişesi olmayan ham sofuya firdevs cennetinin, âşığa da sevgilisinin yüzünü görmenin hoş geldiğini belirtir. Bu beyitte, yalnız firdevsin üstündeki en yüksek makam olan adn cennetine girenlerin Allah’ı görebilecekleri şeklindeki tasavvufî inanışa da işaret vardır. Zira ham sofunun hedefi cennet, âşığın hedefi ise sevgilinin cemâli yani rü’yetullahtır. Ahmed Paşa, “Kuyunu görmekle dilden zâil olmaz şevk-i yâr / Kāni‘ olmaz cenneti firdevse dîdâr isteyen” beytinde bunu açık bir şekilde ifade etmiş ve firdevs cennetini sevgilinin bulunduğu yer olarak tanımlamıştır. Bu anlayış tasavvufî metinlerde çok daha belirgindir. Yûnus Emre’nin, “Mâşukluğun hil‘atini her kime giydirdin ise / Gelmez gözüne zerrece firdevsi a‘lâ bağları” beyti bunun güzel bir örneğidir. Maddî güzelliklere daha çok rağbet eden sofunun bu yönüne hitaben Hayâlî Bey, “Adın anmaz idin sûfî dahi

firdevsi a‘lânın / Eğer ra‘nâların görsen Stanbul u Galata’nın” beytinde İstanbul ve Galata’daki güzellerin cennette dahi bulunmadığını söylemektedir.

Fars edebiyatında firdevs kelimesi daha çok “firdevs-rû, firdevs-likā, firdevs-girdâr, firdevs-mânend, firdevs-meclis, firdevs-manzar, firdevs-vâr” gibi birleşik sıfatlar halinde kullanılmıştır (örnekler için bk. Dihhudâ, XXI, 147-149). Firdevsi a‘lâ bütün güzelliklerin kaynağı olarak kabul edildiği için sevgilinin bu yöndeki vasıfları da cennet güzellikleriyle anlatılır. Bu anlayış Sa’dî’nin, “Ey terâvet bürde ez firdevsi a‘lâ rûy-i tû / Nâdirest ender nigâristân-ı dünyâ rûy-i tû” (Ey yüzünün taptaze güzelliğini firdevsi a‘lâdan almış olan güzel! Dünya tasvirhânesinde senin yüzünün benzeri bir güzelliğe sahip olan nâdirdir) beytinde ifadesini bulmuştur.

Manzum ve mensur ilmihal kitaplarıyla Envârü’l-âşıkīn, Muhammediyye gibi dinî eserlerde, ayrıca mevlid ve mi‘râciyyelerde cennetle ilgili bilgi verilirken firdevsten de bahsedilmiştir. Nitekim Envârü’l-âşıkīn’de cennet, cennetin dereceleri gibi konular anlatılırken mensur olarak (“el-Bâbü’l-hâmis”, s. 427-429), Muhammediyye’de ise yine aynı konular ele alınırken manzum olarak (Der Beyân-ı Cinân, s. 14; “Faslün fî duhûli’l-cenne”, s. 324, 339) firdevs hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir. Muhammediyye’de

ayrıca cenneti tasvir eden altın yaldızla basılmış bir halk resmiyle firdevs cennetinin yeri de gösterilmiştir (s. 17-18).

İslâm tarihi boyunca çeşitli dönemlerde yaptırılan bazı saray, köşk, cami, medrese gibi eserler firdevs kelimesiyle adlandırılmıştır. Bağdat’ta Muktedir-Billâh’ın yaptırdığı Firdevs Sarayı, Mardin’deki Artuklu eseri Firdevs Köşkü, Isparta’da Mimar Sinan tarafından yapılan Firdevs Bey (Paşa) Camii, önemli bir Eyyûbî devri eseri olan Halep’teki Firdevs Medresesi bunlardan bazılarıdır. Kelime ayrıca çeşitli tamlamalar halinde özellikle İran bölgesindeki birçok yerin adı olarak kullanılmıştır (Dihhudâ, XXI, 147-149).

Birçok kitabın adında firdevs kelimesinin bulunması da dikkat çekicidir. İlk müslüman hekimlerden Ali b. Rabben et-Taberî’nin tıbba dair ansiklopedik eseri Firdevsü’l-ḥikme, tanınmış muhaddislerden Âcurrî’nin Firdevsü’l-

ʿilm’i, Türkistanlı tarihçi Âgehî Muhammed Rızâ’nın Firdevsi İkbâl’i ve son devir Arap edebiyatçılarından Mısırlı Ahmed el-Berkūkî’nin edebî mektuplarını ihtiva eden el-Firdevs (Seyâḥa fi’l-firdevs) adlı eseri bunlara örnek gösterilebilir. Klasik kitap tasnifinde “ravza” ve “behişt” kelimeleri yanında bölüm ve konu başlıkları için firdevs kelimesinin kullanıldığı da görülür.

Türkler’de halk arasında kadın adı olarak yaygın şekilde kullanılan firdevs kelimesi zaman zaman halk şiirinde de yer almıştır. Kâtibî’nin, “Dağların başında dumanlar döner / Bağrımın başında fitiller yanar / Firdevsi aʻlâdan bir serv-i çınar / Çıkıp salındığı yerlere geldim” dörtlüğü buna bir örnektir.

BİBLİYOGRAFYA

Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediyye, İstanbul 1280, s. 14, 324, 339; Ahmed Bîcan, Envârü’l-âşıkīn, İstanbul, ts., s. 427-429; M. Fuad Köprülü, Türk Saz Şairleri, Ankara 1962, s. 138; Ali Nihat Tarlan, Şeyhî Divanı’nı Tedkik, İstanbul 1964, s. 115; Harun Tolasa, Ahmed Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 37; Cemâl Kurnaz, Hayalî Bey Dîvânı (Tahlili), Ankara 1987, s. 74; Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Miʻrâc-nâmeler, Ankara 1987, s. 113, 116; Mustafa Tatçı, Yunus Emre Dîvanı-Tenkidli Metin, Ankara 1990, II, 368; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, s. 335; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1992, s. 91; Dihhudâ, Lugatnâme, XXI, 147-149; “Firdevs”, TDEA, III, 239.

Mustafa Uzun

FİRDEVS KÖŞKÜ

Mardin’de bir Artuklu köşkü.

Yakın zamanlara kadar mevcut olan kitabesine göre Melik Sâlih Necmeddin Mahmûd’a (1312-1364) mal edilmekteyse de Kâtib Ferdî’nin, XIII. yüzyılın sonu ile XIV. yüzyılın başlarında yaşayan Melik Mansûr Necmeddin b. Karaaslan için, “Yaz aylarını Firdevs Köşkü’nde geçirirdi” demesinden binanın daha önce yapılmış olabileceği ihtimali de ortaya çıkmaktadır; kesinlikle bilinen husus bir Artuklu eseri olduğudur.

Mardin’de Nusaybin’e giden yol üzerinde vali konağının yanında bulunan yapı Artuklu mimarisi içinde önemli bir yere sahiptir. İki katlı olarak inşa edilen köşkün ikinci katında bir cihannümâ, önünde de bir havuz yer almaktadır. Şehre karşı bir bahçe içinde olduğu anlaşılan havuz bir duvarla köşkün diğer bölümlerinden ayrılmış durumdadır. Yapının havuza bakan yüzünde, ortadaki diğerlerinden daha büyük ve cephesi dışa taşkın üç eyvanla bir büyük oda bulunmaktadır. Büyük bir konak şeklinde düzenlenmiş olan köşkün üç eyvanı da çeşme nişi, selsebil ve duvar nişlerine sahip olup ayrıca ortadaki büyük eyvan bir kanalla havuza bağlanmıştır. Eyvanların kuzeyinde bulunan bölüm yine bir eyvan görünümü vermekle birlikte iki katlı olmasıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu bölümün önüne, daha sonra karma bir malzeme ile batıya doğru uzanan ve bitişik düzende yapılan tonozlu mekânlar eklenmiştir. Ahır olarak kullanıldığı anlaşılan bu mekânların ve eyvan cephelerinin önü daha geç bir tarihte bir duvarla kapatılmış ve böylece ikinci kat eklemeleriyle birlikte bahçenin bölünmesi köşkün orijinal şeklinde büyük değişiklik meydana getirmiştir.

Mardin ev mimarisinin gelişmiş ve büyük ölçülerde uygulanmış bir şekli olan Firdevs Köşkü’nde çihannümâ iki katlı mekânların üzerinde yer almakta ve binanın bütünüyle büyük uyum sağlamaktadır. Yapıdan bağımsız gibi görünen bahçedeki duvarın orijinal olduğu söylenebilir. Akkoyunlu mezar taşları ile benzerlik gösteren eyvan selsebillerinin çeşme başlarındaki korkuluklar sanat tarihi açısından dikkat çekicidir. Yapıda

kullanılan malzemenin çoğunluğu kesme taş olup bazı bölümlerde bunlara devşirme malzeme de eklenmiştir. Bugün içinde bir ailenin yaşadığı Firdevs Köşkü, şehir çıkışında kendi kaderine terkedilmiş olarak bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Ferdî, Mardin Mülûk-i Artukiyye Târihi (nşr. Ali Emîrî), İstanbul 1331, s. 42-43; Ara Altun, Mardin'de Türk Devri Mimarisi, İstanbul 1971, s. 122-124; a.mlf., Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 225; "Mardin", YA, VIII, 5835.

Özkan Ertuğrul

FİRDEVSÎ

فردوسی

(ö.411/1020 [?])

İran’ın millî destanı Şâhnâme’nin müellifi.

Tûs şehrine bağlı Tâberân’ın Bâj (Bâz) köyünde doğdu. Gazneli Mahmud’un tahta çıktığı sırada (387/997) elli sekiz yaşında olduğunu söylediğine göre (Şâhnâme, IV, 5) 329’da (940) doğmuş olmalıdır. Künyesi Ebü’l-Kāsım, lakabı Fahreddin, mahlası Firdevsî’dir. Adı kaynaklarda Ahmed, Hasan ve Mansûr; babasının adı Ali Fahreddin, Ahmed ve İshak olarak farklı şekillerde geçmektedir. Kendisine ve babasına verilen bu adlardan hangisinin doğru olduğu tesbit edilememiştir. Babasının Tûs ırmağından ayrılan Âbrâhe çayı kenarında bir çiftlik sahibi (dihkan) olduğu bilinmektedir. Firdevsî’nin çocukluk dönemi ve öğrenim hayatı hakkında kaynaklarda hemen hemen hiçbir bilgi yoktur. Onun yetiştiği dönemde, İran’ın İslâm öncesi tarihine ait Pehlevî dilinde yazılmış bazı eserler ortaya çıkarılmış ve bunlar yeni Farsça’ya çevrilmeye başlanmıştı. Özellikle, Sâsânî hükümdarlarından III. Yezdicerd’in (632-651) derlenmesini sağladığı Ḫudâynâme’nin aslına ya da Arapça çevirisine dayanılarak birtakım şahnâmeler yazılmıştı. Muhtemelen başlangıçta diğer şairler

gibi gazel ve kasideler yazan Firdevsî, bir süre sonra döneminin de etkisi altında kalarak eski İran tarihi hakkında bilgi edinmek üzere Pehlevî dilinde yazılmış eserlere karşı büyük bir ilgi duydu. O dönemde yazılmış eserlerden faydalanmak için babasından veya Zerdüşt rahiplerinden Pehlevîce öğrendi. Şiir yazacak kadar da Arapça biliyordu. Yirmi yedi, yirmi sekiz yaşlarında iken bir oğlu, ardından da bir kızı oldu. Kırk yaşına kadar rahat bir hayat süren Firdevsî’nin daha sonraki yıllarda hayatının sıkıntı içinde geçtiği anlaşılmaktadır.

Büyük bir ihtimalle 370 (980) veya 380 (990) yılında Şâhnâme’yi yazmaya başlayan Firdevsî’yi kimin veya kimlerin desteklediği bilinmemektedir.

Bazı Şâhnâme nüshalarında, onu himaye edenler arasında Horasan Kumandanı ve Tûs Valisi Ebû Mansûr Muhammed b. Abdürrezzâk ile yine Tûs Valisi Huyeyy-i Kuteybe (Hüseyn-i Kuteybe) adlı bir kişinin adı geçmektedir. Bunlardan birincisi Şâhnâme'nin yazılışından yirmi yıl önce öldüğüne göre ancak ikincisinin yardımından söz edilebilir. Firdevsî, parça parça yazmaya başladığı destanlar arasında bağlantıları sağlayacak ilâveleri de ekleyip 394 (1003-1004) yılında ilk redaksiyonunu tamamladı. Eserini bitirdiği yıl otuz yedi yaşındaki oğlunu kaybetti. Şâhnâme'yi büyük bir hükümdara ithaf etmek isteyen Firdevsî, döneminin en büyük hükümdarlarından olan Gazneli Sultan Mahmud'la henüz tanışmamıştı. Bu isteği, Sultan Mahmud'un veziri Ebü'l-Abbas Fazl b. Ahmed el-İsferâyînî ile sultanın kardeşi Nasr b. Sebük Tegin sayesinde gerçekleşti. Muhtemelen onların da teşvikiyle eserin ikinci redaksiyonunu tamamladı. Ancak Şâhnâme'yi Sultan Mahmud'a sunacağı sırada hâmisi Ebü'l-Abbas Fazl öldü (404/1014). Bir rivayete göre Firdevsî bunun üzerine Gazne'ye giderek eserini Sultan Mahmud'a bizzat sunmuş, ancak hükümdar yeni veziri Ahmed b. Hasan-ı Meymendî'nin de etkisiyle Firdevsî'ye eserinin değerine lâyık bir ödül vermemiştir. Firdevsî'nin, kendisine verilen 60.000 dirhemin 20.000'ini Sultan Mahmud'un gözdesi Ayaz'a, 20.000'ini hamamcıya, 20.000'ini de hamamın yanındaki bozacı veya meyhâneciye dağıttığı ve Sultan Mahmud için bir hicviye yazdığı rivayet edilir. Diğer bir rivayete göre ise eseri okuyan sultan, destan kahramanı Rüstem için, "Benim ordumda ondan daha güçlü birçokları vardır" demiş, Firdevsî de, "Ama Tanrı Rüstem gibisini bir daha yaratmadı" diye cevap verince Sultan Mahmud kızarak onu öldürtmek istemiştir. Firdevsî de Herat'a giderek ölümden kurtulmuş ve sultanı hicveden 100 beyitlik bir manzume yazmıştır. Firdevsî hakkında araştırma yapan âlimler Sultan Mahmud'un bu davranışının sebebini kendisinin Sünnî, Firdevsî'nin Şiî olmasına, bir kölenin oğlu olması dolayısıyla eski hükümdarlara antipati duymasına, eserde Türkler'i küçük düşürücü ifadelerin bulunmasına bağlamaya çalışırlar. Başka bir rivayete göre Firdevsî Taberistan'a giderek Bâvend hânedanından kumandan İspehbed Şehriyâr'a sığınmış ve yanında götürdüğü Şâhnâme nüshası ile Sultan Mahmud hakkında yazdığı hicviyeyi ona takdim etmiştir. Ancak Şehriyâr, çok saygı gösterdiği Sultan Mahmud'u hicveden bu manzumeyi başkalarının bilmemesi için satın alarak yakmıştır. Daha sonra Tûs'a dönen Firdevsî ömrünü yoksulluk içinde geçirmiş ve orada vefat etmiştir. Ölüm tarihi bazı kaynaklarda 411 (1020) şeklinde

gösterilmekte (Devletşah, s. 54), bazılarında ise 416 (1025) (Müstevfî, s. 743) olarak verilmektedir. Cenazesi şehrin bir kapısından çıkarken diğer kapıdan, eserinin değerini anlayan Sultan Mahmud'un kendisine gönderdiği 60.000 altın değerinde on iki deve çivit yüklü kervanın girdiği rivayet edilir. Bu tür rivayetler eseri sultana, o sıralarda seksen yaşlarında bulunan Firdevsî'nin bizzat kendisinin değil Gazneli Mahmud'un kardeşi Nasr b. Sebük Tegin'in veya gözde kumandanlarından Arslan Câzib'in sunduğu ihtimalini akla getirmektedir. Ödülün gecikmesi ve Firdevsî'ye nasip olmaması halk arasında bu tür rivayetlerin çıkmasına sebep olmuştur denilebilir. Zira Turanlılar ile İranlılar'ı efsanevî İran hükümdarlarından Feridun'un oğullarından Tûr ve İr'in soyundan getirmek suretiyle bu iki halkı kardeş sayan Firdevsî Şâhnâme'de Gazneli Mahmud'u göklere çıkarır ve Keyânî (hükümdarlar) tahtının gerçek vârisi ve şahı sayar. Ayrıca Firdevsî'nin Şiî olmakla birlikte Şâhnâme'sinde dört halifeyi övmesi, Sultan Mahmud'un ona karşı kötü davranmaması için yeterli bir sebeptir. Sultan hakkında hicviye

yazması da muhtemelen ödülün gecikmesiyle ilgilidir.

Şâhnâme*yi ilk olarak Turner Macan neşretmiş (I-IV, Kalküta 1829), bunu yirmiyi aşkın baskı takip etmiştir. Necati Lugal tarafından Vullers baskısı (Leiden 1877-1884) esas alınarak yapılan Türkçe tercümesinin ancak dört cildi yayımlanmıştır (İstanbul 1945-1955).

Yakın zamana kadar Firdevsî'ye bir de Yûsuf u Züleyḫâ adlı bir mesnevi isnat edilmekteydi. Ancak eserin yeni bulunan bir nüshasının önsözünde Alparslan'ın oğlu Şemseddin Ebü'l-Fevâris Togan Şah'ın (ö. 465/1072) övülmesi, dilinin terim ve terkipler bakımından Sâmânî dönemi Farsça'sından farklı oluşu ve üslûbunun Şâhnâme'den oldukça geri olması eserin Firdevsrye ait olmadığı hususunda şüphe bırakmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Firdevsî, Şâhnâme (nşr. J. Mohl), Tahran 1353, IV, 5; J. Mohl, “Dîbâçe-i Şâhnâme” (trc. Cihângîr-i Efkârî), a.e. içinde; Esedî-i Tûsî, Luġat-ı Fürs (nşr. Muhammed Debîr-i Siyâkī), Tahran 1336 hş./1957; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammedi Kazvînî - Muhammedi Muîn), Tahran 1348 hş./1969, s. 75-83; Avfî, Lübâb, II, 32-33; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 743; Fasîh-i Ahmed-i Hâfî, Mücmel-i Faṣîḥî (nşr. Mahmûd-ı Ferrûh), Tahran, ts., II, 129-140; Devletşah, Teẕkire, s. 49-55; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1025-1026; Târîḫ-i Sîstân (nşr. Muhammedi Ramazan), Tahran 1314 hş./1935; Firdevsînâme (Mihr özel sayısı, II/5-6), Tahran 1313 hş./1934; Hezâre-i Firdevsî, Tahran 1322 hş./1944; H. Ethé, Firdausi als Lyriker, München 1872-73; a.mlf., Târîḫ-i Edebiyyât, s. 45-59; Grundriss der iranischen Philologie (nşr. W. Geiger - E. Kuhn), Strassburg 1896-1904, II, 130-211; P. Hom, Geschichte der persischen Litteratur, Leipzig 1901, s. 81-113; Browne, LHP, I, 110-123, 460-464; Th. Nöldeke, Das iranische Nationalepos, zweite Auflage, Berlin - Leipzig 1920, s. 19-91; Abdülhüseyn-i Nûşîn, Vâjenâmek der Bâre-i Vâjehâ-yi Düşvâr-i Şâhnâme, Tahran ts. (İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i Îrân); Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft Iḳlîm (nşr. Cevâd-ı Fâzıl), Tahran, ts., II, 198-202; H. Massé, Firdousi et l’épopée nationale, Paris 1935; a.e.: Firdevsî ve Ḥamâse-i Millî (trc. Mehdî-yi Rûşenzamîr), Tebriz 1350 hş./1971; F. Wolff, Glossar zu Firdosis Schahname, Berlin 1935; Zebîhullah Safa, Ḥamâsesarâyî der Îrân, Tahran 1333 hş./1954, s. 171-283; a.mlf., Edebiyyât, I, 458-521; Rypka. ILG, s. 155-169; Îrec Efşâr, Fihristi Maḳālât-ı Fârsî, Tahran 1338 hş./1959, s. 729-740; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u nes̱r, I, 39-41; Münzevî, Fihrist, IV, 2935-2956; Türkiye’de Basılmış Farsça Eserler, Çeviriler ve İranla İlgili Yayınlar Bibliyografyası (nşr. Kültür Bakanlığı-Millî Kütüphane), Ankara 1971, s. 57, md. 786-791; Şâhrûh-ı Meskûb, Muḳaddime-i ber Rüstem u İsfendiyâr, Tahran 2536 şş./1977-78; Storey, Persian Literature, V/1, s. 112-159; H. H. Schaeder, “Firdosi und die Deutschen”, ZDMG, LXXXVIII (1934), s. 118-129; M. Molé, “L’épopée iranienne après Firdōsî”, La Nouvelle Clio, V, Brussels 1953, s. 377-393; Ahmed Ateş, “Şâhnâme’nin Yazılış Tarihi ve Firdevsî’nin Sultan Mahmud’a Yazdığı Hicviye Meselesi Hakkında”, TTK Belleten, XVIII/70 (1954), s. 159-168; Recâî. “Mezhebi Firdevsî”, Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât-ı Tebrîz, XI, Tebriz 1338 hş./1959, s. 105-113; H. Kanus-Crede, “Did Firdousi Know Middle-Persian?”, Iranistische Mitt., V (1971), s. 2-10; Müctebâ Mînovî, “Kitâb-ı Hezâre-i Firdevsî ve Buṭlân-ı İntisâb-ı Yûsuf u Züleyha be-Firdevsî”, Sîmurg, IV,

Tahran 2535 şş., s. 49-68; B. Skladanek, “Istota sporu Ferdousiego z dworem u Gaznie”, Studia Indo-Iranica, Wroclaw 1983, s. 135-144; H. Ritter, “Firdevsî”, İA, IV, 643-648; Cl. Huart v.dğr.. “Firdawsī”, EI^2 (Fr.), II, 939-942.

Mehmet Kanar

FİRDEVSÎ, Uzun

II. Bayezid adına yazdığı Süleymannâme adlı eseriyle tanınan Osmanlı müellifi.

857'de (1453) Edincik'te (Aydıncık) doğdu. Firdevsî-i Rûmî ve Firdevsî-i Tavîl adlarıyla anılır. M. Fuad Köprülü'nün İstanbul kitapçılarından birinde gördüğü Süleymannâme'de

yer alan Arapça bir mukaddimeden sonra gelen uzunca bir kısım Firdevsî'nin hayatı ve eserleri hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Buna göre Firdevsî'nin büyük ceddi Gazi Genek Bey, Sultan Alâeddin Selçukî'nin hizmetinde bulunmuş, Osman Gazi'nin Bilecik'i ele geçirdiği sırada (1299) ona intisap etmiştir. Nitekim Gazi Genek Bey, kendisine dirlik olarak verilen Sultanöyüğü'nde (Eskişehir) bir cami ve hamam yaptırmıştı. Mimari özelliği olmamakla beraber 1980'li yıllara kadar bu mescid ve aynı adı taşıyan bir mahalle Eskişehir'de bulunmaktaydı. Genek Bey'in oğlu İlyas Bey, Orhan Bey devrinde Gelibolu sancak beyi olmuş, onun oğlu Hızır Bey, I. Murad döneminde Sultanöyüğü'ne sancak beyi tayin edilmişti. Hızır Bey'in oğlu Bazarlu Bey, Yıldırım Bayezid'in maiyetinde kahramanlıklar göstermiş, oğlu Hacı Genek Bey ise İstanbul'un fethinde bulunmuş, hizmetine karşılık Edincik kendisine zeamet olarak verilmişti. Firdevsî Hacı Genek Bey'in oğludur. Köprülü'nün verdiği bu bilgiler, İbrahim Olgun ve İsmet Parmaksızoğlu'nun birlikte yayımladıkları Kutbnâme'nin "Giriş" bölümünde de aynen tekrarlanmaktadır (s. XI vd.).

Latîfî ve diğer kaynaklar Firdevsî'yi Bursalı olarak gösterirlerse de bu husus, yukarıda verilen bilgiler ışığında büyük bir ihtimalle onun öğrenimini Bursa'da yapmasından ve aruzu da burada Bursalı Melîhî'den öğrenmesinden ileri gelmektedir (Köprülü, Yeni Mecmua, II, 85). Çeşitli eserlerinden edinilen bilgilere göre Firdevsî hayatını Edincik, Bursa, Manisa ve civarında geçirmiş, bir süre de İstanbul'da yaşamıştır. Daha gençliğinde tarih, kısas, hendese ve ilm-i nücûm gibi konulara ilgi duyan Firdevsî, bir taraftan da Simavlı Nakşî şeyhi Abdullah-ı İlâhî'ye intisap ederek tasavvufa yönelmiştir. Şairlik kabiliyetinden mahrum olan

Firdevsî'ye, gerek çağdaşları gerekse sonraki tezkireciler tarafından şair olarak bir önem verilmemekle birlikte o çok velûd bir yazardı. Değişik konularda telif ve tercüme olarak kırktan fazla eser bıraktığı söylenirse de bugün bunlardan ancak on altısının adı bilinmektedir. Firdevsî devrine göre oldukça sade bir dil kullanmıştır.

Firdevsî'nin ne zaman ve nerede öldüğü hakkındaki bilgiler çelişkilidir. Latîfî'ye göre, II. Bayezid'e takdim ettiği Süleymannâme'nin padişah tarafından beğenilmemesi üzerine mahlasını taşıdığı İranlı Firdevsî'nin yaptığı gibi padişahı hicvederek Horasan'a kaçmıştır. Ancak 909'da (1503) Şatrançnâme'sini Balıkesir'de yazdığı göz önünde tutulup Süleymannâme'nin 81. cüzünde yazdıklarıyla Hayât u Memât risâlesinde verdiği bilgiler bir araya getirilirse onun 1512'den sonra bile İstanbul'da bulunduğu ortaya çıkar. Bu sebeple Firdevsî muhtemelen daha sonraki yıllarda doğu ülkelerine gitmiş ve orada ölmüştür.

Eserleri. 1. Süleymannâme. Firdevsî asıl şöhretini Süleymannâme-i Kebîr adıyla da bilinen bu eseriyle yapmıştır. M. Fuad Köprülü İslâm Ansiklopedisi'nde, Firdevsî'nin bu eseri II. Bayezid'in cülûsundan sonra yazdığını söylerse de İbrahim Olgun ve İsmet Parmaksızoğlu, Firdevsî'nin Süleymannâme'ye Balıkesir'de yaşadığı sırada Fâtih Sultan Mehmed adına başlamış ve padişahın ölümüne kadar yedi cüzünü tamamlamış olduğunu söylerler (Kutb-nâme, s. XIII vd.). Müellif, II. Bayezid'in 1481'de tahta geçmesinden sonra yeni padişahın isteği üzerine Süleymannâme'yi ona ithaf ederek yazmaya devam etmiştir. Eserin esas konusu Hz. Süleyman'ın hayatına dair olmakla birlikte burada tarih, ahlâk, felsefe, ilm-i nücûm gibi çeşitli konular da ele alınmış, böylece kitap ansiklopedik bir mahiyet kazanmıştır. Ayrıca Alp Er Tonga'nın menkıbelerinden de söz eden Firdevsî, bu Turan kahramanını millî bir heyecanla överek eserinde Türklüğün eski tarihiyle iftihar eden bir ifade kullanmıştır. Eserin dikkati çeken bir özelliği de mensur kısmının sade bir üslûpla yazılmış olmasıdır. Kâtib Çelebi Süleymannâme-i Kebîr'in 330, Latîfî ve Âlî 360, Bursalı Mehmed Tâhir, Franz Babinger ve Vladimir Federovich Minorsky 366, Hasan Çelebi, Beyânî ve Şemseddin Sami ise 380 cüz olduğunu kaydederler. Firdevsî bu büyük eserini II. Bayezid'e takdim edince padişah bu kadar laf kalabalığından sıkılarak bunun seksen cüzünü seçmiş, gerisinin yakılmasını emretmiştir. Müellifin II. Bayezid'i hicvetmiş olduğu rivayeti

de bundan kaynaklanmaktadır. Bugün çeşitli kütüphanelerde bulunan Süleymannâme nüshaları (Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 317; TSMK, Hazine, nr. 1525, beş cilt) 81. cüze kadar gelmektedir. 81. cüz I. Selim'e dua ve sena ile başladığına göre Firdevsî'nin II. Bayezid'in ölümünden sonra da Osmanlı ülkesinde bulunduğu kabul edilebilir. Eserin muhtelif ciltleri üzerinde M. Atâ Çatıkkaş (Firdevsî-i Rûmî'nin Süleymân-nâme-i Kebîri [LXXII. cilt] Gramer-Sentaks-Lugat-Metin, [doktora tezi, 1979], İÜ Ed.Fak. Ktp., nr. Dr. THT 28), Asuman Akay (Firdevsî, Süleymân-nâme [XLIV. cilt] Metin ve Fiiller Üzerine Bir inceleme [doktora tezi, 1990], İÜ Ed.Fak. Ktp., nr. Dr. THT 70) ve Gülnaz Genç (Firdevsî-i Rûmî Süleymân-nâme [XXV ve XXVI. ciltler] Giriş-Metin-Sözlük [doktora tezi, 1995], MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) doktora tezi hazırlamışlardır. 2. Kıssanâme-i Süleymân aleyhi's-selâm. Firdevsî'nin Süleymannâme'den önce Balıkesir'de yazdığı bu mensur eserini İbrahim Olgun ve İsmet Parmaksızoğlu bir ön deneme olarak değerlendirmektedirler. Eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Hazine, nr. 1231). 3. Da'vetnâme. İlm-i nücûm ve "ulûm-ı garîbe"ye dair olan bu mensur eser, mukaddimesinden anlaşıldığına göre 893 (1488) yılında Balıkesir'de Arapça ve Farsça bazı eserlerden tercüme yoluyla hazırlanmıştır. II. Bayezid'e takdim edilmek üzere kaleme alınan eserde ayrıca çoğu burçlara ait 145 resim ve şekil bulunmaktadır. Bilinen tek nüshası altı babdan ibaret olup İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 208). Eser üzerinde Fatma Büyükkarcı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır

(Firdevsî-i Tavîl ve Da'vetnâmesi, 1993, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 4. Firâsetnâme. Nüshası bilinmeyen bu eseri Firdevsî, Süleymannâme ve Münâzara-i Seyf ü Kalem adlı risâlesindeki kayıtlara göre II. Bayezld'in tahta geçmesinden önce Balıkesir'de iken kaleme almıştır, 5. Münâzara-i Seyf ü Kalem. Sonundaki bir kayda göre 890'da (1485) müellifin Balıkesir'de yazdığı bu eserin bir nüshası Millet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ali Emîrî, Manzum, nr. 576). 6. Hadîkatü'l-hakāyık. 7. Tecnîsât. 8. Tâli-i Mevlûd-i Kebîr. 9. Hadîs-i Ahsen. Bu dört risâlenin Firdevsî tarafından yine Balıkesir'de yazıldığı Münâzara-i Seyf ü Kalem'in mukaddimesinden öğrenilmektedir. 10. Hayât ü Memât (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2333). Firdevsî, ahlâk ve tasavvufla ilgili bu mensur eserini İstanbul'da 914 (1508) yılında Farsça'dan tercüme etmiştir. 11. Pendnâme-i Eflâtun. Farsça'dan Türkçe'ye

çevrilen sağlık ve temizlik konularında küçük bir risâle olup nüshası bilinmemektedir. 12. Silâhşornâme. Bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan eseri (Hazine, nr. 625) yirmi bir sayfa halinde Wickerhauser yayımlamış (Viyana, ts.), Schlechta Wssehrd Almanca'ya çevirmiş (ZDMG, XVII [1863], s. 1-38), daha sonra da R. Bonelli tarafından ikinci defa neşredilmiştir (Rendiconti dell' Accademia dei Lincei, V/1 [Roma 1892], s. 435-454). 13. Şatrançnâme-i Kebîr. 909'da (1503) Balıkesir'de telif edilen bu manzum-mensur eser, satranç oyununun tarihçesi ve tekniği hakkında verdiği bilgilerle ayrı bir özellik taşımaktadır. Eserin Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 3553) nüshasından başka Berlin (nr. 1631) ve Münih (nr. 250) kütüphanelerinde de birer nüshası vardır. Firdevsî daha kırk kadar eseri olduğunu bu kitabında belirtmiştir. 14. Tercüme-i Câmeşûynâme. Nüshası bilinmeyen ve aslı Nasîrüddîn-i Tûsî'ye ait olan bu eseri Firdevsî, bir bab ilâve ederek sonundaki bir manzumeden anlaşıldığına göre 914'te (1508) Türkçe'ye çevirmiştir. Eserde çeşitli kumaşlarda görülen lekelerin nasıl temizleneceği anlatılmaktadır. 15. Tuhfetü'l-hâdî. Hakāyıknâme ve Hakīkatnâme adlarıyla da anılan ve Abdullah-ı İlâhî'nin menkıbelerine dair olan bu eserin Ankara Millî Kütüphane'de (nr. 2251/1) ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde çeşitli nüshaları vardır (Şehid Ali Paşa, nr. 1399/2, 1343/4; Nafiz Paşa, nr. 1509/ 1; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2587/2). Firdevsî bu eserini, Hazinedarbaşı Ali Ağa'nın oğlu Mehmed Bey'e armağan olarak kaleme almıştır. 16. Kutbnâme. 909 (1503) yılında mesnevi şeklinde yazılmış olan eserde Venedik, Fransız ve İspanyol gemilerinden meydana gelen birleşik donanmanın 1501 sonbaharında Midilli adasına hücumları tarihî olaylara bağlı kalınarak ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı gibi II. Bayezid, Şehzade Korkud, Hamza Bey ile Kemal Reis'in kahramanlıkları da mübalağalı bir tarzda dile getirilmektedir. Bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (Halet Efendi, nr. 643) 909 yılında Muhammed b. Resûl-i Sarâyî tarafından Kıssa-i Midilli adıyla istinsah edilmiştir. Eser otuz üç sayfalık bir girişle birlikte İbrahim Olgun ve İsmet Parmaksızoğlu tarafından yayımlanmıştır (Ankara 1980).

BİBLİYOGRAFYA

Uzun Firdevsî, Kutbnâme (nşr. İbrahim Olgun - İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1980, nâşirlerin girişi, s. XI-XXXIII; Latîfî, Tezkire, s. 261-262; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 64b; Âlî, Künhü'l-ahbârın Tezkire Kısmı (nşr. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 160-161; Kınalızâde. Tezkire, II, 745; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1926; Osmanlı Müellifleri, II, 357-359; Babinger, GOW, s. 32 vd.; TCYK, II, 147, 198; V. Minorsky, Chester Beatty Library Catalogue of the Turkish Manuscripts and Miniatures, Dublin 1958; Banarlı, RTET, I, 503; İbrahim Olgun, "Uzun Firdevsî ve Türkçeciliği", Ömer Asım Aksoy Armağanı, Ankara 1978, s. 185-200; Schlechta Wssehrd, "Firdawsi", ZDMG, XVII (1863), s. 1-38; M. Fuad Köprülü, "Melîhî", Yeni Mecmua, II, İstanbul 1918, s. 85 vd.; a.mlf., "Firdevsî", İA, IV, 649-651; H. Turhan Dağlıoğlu, "Uzun Firdevsî - Firdevsî-i Rumî", Uludağ, sy. 10, Bursa 1937; M. Atâ Çatıkkaş, "Firdevsî-i Rûmî'nin Şatrançnâme-i Firdevsî'si", TDA, sy. 37 (1985), s. 186-198.

Orhan F. Köprülü

FİRDEVSİYYE

الفردوسيّة

Kübreviyye tarikatının Necîbüddîn-i Firdevsî’ye (ö. 733/1333) veya Rükneddîn-i Firdevsî’ye (ö. 724/1324) nisbet edilen bir kolu.

(bk. KÜBREVİYYE)

FİRDEVSÜ’l-AHBÂR

فردوس الأخبار

Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî’nin (ö. 509/1115) kısa metinli hadisleri bir araya getirdiği eseri.

Asıl adı Kitâbü’l-Firdevs bi-meˀs̱ûri’l-ḫiṭâb ise de Firdevsü’l-aḫbâr diye tanınmıştır. Kâtib Çelebi eseri Firdevsü’l-aḫbâr bi-meˀs̱ûri’l-ḫiṭâb el-muḫarrec ʿalâ Kitabi’ş-Şihâb adıyla zikretmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1254). Deylemî, devrindeki halkın, özellikle de hemşehrilerinin hadislerden ve senedlerinden uzaklaşmaları sebebiyle sahih rivayetle sahih olmayanı biribirinden ayıramadıklarını, bu yüzden hadis eserlerine değil kıssacı vâizlerin uydurdukları

hurafelerin peşine düştüklerini gördüğü için bu eseri kaleme aldığını söylemektedir. Kudâî’nin (ö. 454/1062) daha çok ahlâk hadislerinden meydana gelen Şihâbü’l-aḫbâr adlı eseri onun bu çalışmasına esas olmuştur. Kitapta sünnetlere, ahlâkî öğütlere, faziletli amellere, vaaz, mesel ve cezalar gibi konulara dair 9056 hadis alfabetik olarak sıralanmış, halkın kolayca faydalanabilmesi için hadislerin senedleri zikredilmeden sahâbî olan râvinin adı verilmekle yetinilmiştir.

Firdevsü’l-aḫbâr’da bulunan hadislerin bir kısmı sahih, bir kısmı ferd* ve garîb*, çoğu zayıf, bir kısmı da asılsızdır. Bunu, Deylemî’nin başlıca kaynağı olup 1200 hadis ihtiva eden Şihâbü’l-aḫbâr’ın güvenilir bir hadis kitabı olmamasıyla açıklamak mümkündür. Diğer bazı hadis kaynaklarında bulunmayan pek çok ahlâk hadisinin yer aldığı Firdevsü’l-aḫbâr, Saîd b. Besyûnî Zağlûl tarafından el-Firdevs bi-meˀs̱ûri’l-ḫiṭâb adıyla son cildi fihrist olmak üzere altı cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1406/1986). Eser üzerinde bazı çalışmalar yapılmış olup başlıcaları şunlardır:

1. Müsnedü’l-Firdevs (Müsnedü Firdevsi’l-aḫbâr). Şîrûye’nin muhaddis olan oğlu Şehredâr ed-Deylemî bu eserinde Kitâbü’l-Firdevs’teki rivayetlerin senedlerini tesbit etmiş, rivayetleri yeniden alfabetik sıraya

koymuş, İbn Hacer el-Askalânî'nin belirttiğine göre (Zehrü'l-Firdevs, vr. lb) esere ayrıca 5000 kadar hadis ilâve etmiştir. Kettânî bu eserin adını İbânetü'ş-şübeh fî maʿrifeti keytiyyeti'l-vuḳūf ʿalâ mâ iî Kitabi'l-Firdevs min ʿalâmâti'l-ḥurûf şeklinde kaydetmektedir. Günümüze gelip gelmediği bilinmeyen Müsnedü'l-Firdevs üzerinde en önemli ihtisar ve ilâve çalışmaları İbn Hacer tarafından yapılmıştır. Kaynaklarda bu çalışmalardan biri Tesdîdü'l-ḳavs zehrü'l-Firdevs veya Tesdîdü'l-ḳavs fî muḫtaṣari (eṭrâfi veya tertîbi) Müsnedi'l-Firdevs adıyla geçmektedir. Ancak eserin Murad Molla Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 393) nüshasının adı Zehru Müsnedi'l-Firdevs'tır (Zehrü'l-Firdevs). İbn Hacer, Müsnedü'l-Firdevs'in baş tarafından bir kısım rivayetleri almakla yetinmiş, bunları eserin kaynaklarıyla karşılaştırarak kontrol etmiş, yeniden alfabetik sıraya koyduğu bu rivayetlere bazı ilâveler yapmış, tashihlerde bulunmuştur. Onun Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Yenicami, nr. 199, 200, 201; I, II ve IV. ciltler, III. cilt noksandır) ve adının el-Ġarâʾibü'l-mülteḳaṭa min Müsnedi'l-Firdevs (II, vr. 173b) veya el-Mülteḳaṭ min Müsnedi'l-Firdevs olduğu anlaşılan diğer eseri, Müsnedü'l-Firdevs'in meşhur hadis kitaplarında yer almayan garîb rivayetlerini ihtiva etmektedir. Müsnedü'l-Firdevs üzerine Kāsım b. Kutluboğa'nın da Taʿlîḳu Müsnedi'l-Firdevs adlı bir çalışmasının olduğu söylenmektedir (Abdülhay el-Kettânî, II, 972). 2. Nüzülü's-sâʾirîn ilallāhi rabbi'l-ʿâlemîn. Hemedanlı zâhid Mahmûd b. Muhammed ed-Derkezînî'nin, Nüzülü's-sâʿirîn fî eḥâdîs̱i seyyidi'l-mürselîn adıyla da anılan ve muhtemelen Firdevsü'l-aḫbâr üzerindeki ihtisar çalışmalarından biri olan bu eserin nüshaları Berlin Kraliyet (nr. 1279), el-Mektebetü'l-belediyye bi'l-İskenderiyye (Hadis, nr. 67, 64 varak; Ziriklî, VII, 183) ve Gotha (nr. 595) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 3. el-Bustânü'l-müstaḫrec mine'l-Firdevs. Ali b. Ebü'l-Kāsım b. Ali'ye ait olup 1140 hadis ihtiva eden eserin bir nüshası el-Mektebetü'l-vataniyye el-Cezâiriyye'dedir (nr. 496). 4. Muḫtaṣarü'l-Firdevs. Seyyid Ali el-Hemedânî'nin bu eseri British Museum'da bulunmaktadır (nr. 890:4). Firdevsü'l-aḫbâr'la ilgili, müellifi bilinmeyen bir çalışmanın bazı kısımları ile (GAL [Ar.], VI, 131) dîbâcesi bulunmayan ve müellifi bilinmeyen Münteḫabü Firdevs adlı bir muhtasarı (TSMK, III. Ahmed, nr. 589) günümüze gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Deylemî, Firdevsü’l-aḫbâr (nşr. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, nâşirin mukaddimesi, s. elif-kaf; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 555; İbn Hacer, Zehrü’l-Firdevs, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 393; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1254, 1684; Dihlevî, Bustânü’l-muḥaddiṡîn, s. 117 vd.; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 972; Brockelmann, GAL, I, 420; II, 82; Suppl., II, 73, 75; a.e. (Ar.), VI, 130-131; Şâkir Mahmûd Abdülmün’im, İbn Hacer el-ʿAsḳalânî, Bağdad 1978, I, 379-381; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 183; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 104.

Mücteba Uğur

FİRDEVSÜ'l-HİKME

فردوس الحكمة

Ali b. Rabben et-Taberî'nin (ö. 247/861'den sonra) İslâm tıbbının en eski kaynaklarından biri olan eseri.

Müellif, Merv şehrinde telifine başladığı eserini üzerinde uzun yıllar çalıştıktan sonra Sâmerrâ'da tamamlamıştır. Ali b. Rabben, Taberistan Valisi Mâzyâr b. Kārinin kâtipliğini yaptığı sırada Firdevsü'l-ḥikme'nin telifine başlamış, valinin bir isyan sonucunda öldürülmesi üzerine Sâmerrâ'ya giderek önce Halife Mu'tasım-Billâh'ın divan kâtibi, ardından da Mütevekkil-Alellah'ın nedimi olmuş ve eserini onun halifeliğinin üçüncü yılında (850) tamamlayabilmiştir (bk. s. 2). Bir tıp mecmuası (künnâs) mahiyetindeki eserin adının Firdevsü'l-ḥikme, lakabının ise "Bahrü'l-menâfi' ve şemsü'l-âdâb" olduğunu söyleyen (s. 8) müellif, konuyla ilgili topladığı zengin malzemeye kendi müşahede ve tecrübelerini de katarak mükemmel denilebilecek bir çalışma ortaya koymuştur. Her ne kadar İbnü'n-Nedîm ve İbnü'l-Kıftî gibi klasik yazarlar ona ait el-Künnâşü'l-ḫaḍrâ adlı bir eserden söz ederlerse de bunun Firdevsü'l-ḥikme'den ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Eser yedi nevi, otuz makale ve 365 bab olarak düzenlenmiştir.

Tıp ilminin önemi, eserin telif sebebi ve eserden faydalanmanın gerekliliğine dair kısa bir girişten sonra bir makaleden ibaret olan birinci nevide tıbbî konulara bir hazırlık olmak üzere madde, form, nicelik, nitelik, cisim gibi felsefî kavramların tarif ve tahlilleri yapılmış; anâsır-ı erbaa ve özellikleri, tabiattaki oluş ve bozuluş, gelişim ve dönüşüm, etkinlik ve edilginlikler, bunların semavî cisimlerle ilişkileri, başlıca canlı türleri ve tür farkları gibi geleneksel fizik felsefesinin temel konuları üzerinde durulmuştur. Beş makaleden oluşan ikinci nevide ceninin teşekkülü, cinsiyet farklarının, organların ve mizaç farklarının meydana gelişi, organ çeşitleri ve bunların fonksiyonları, nefsin mahiyeti ve nefs-beden ilişkisi; psikolojik, zihnî, ahlâkî melekelerin ve bunlara bağlı kişilik özelliklerinin oluşum ve gelişmesi; çocuk terbiyesi, koruyucu hekimlik (hıfzısıhha) ve

bunun tabii ve psikolojik şartları; mevsimler, atmosfer vb. çevre şartlarındaki değişikliklere göre sağlıkla ilgili tedbirler ve cinsiyet organlarının sağlığı hakkında tıbbî öneriler yer alır. Üçüncü nevi bir makaleden ibaret olup burada besinler ve beslenme konusu incelenmiştir. On iki makaleden meydana gelen ve eserin en geniş bölümünü oluşturan dördüncü nevi "Hastalıklar ve Tedavileri" genel başlığını taşır. Burada müellif hastalığı "organlara zarar veren ve bunların işlevlerini yapmasını güçleştiren şey" diye tanımlar. Eserde daha sonra yaş gruplarına göre değişen hastalıklar, ahlât-ı erbaanın sağlıkla ilişkisi, hastalık belirtileri, bedenin başlıca bölümlerine, iç ve dış organlara göre hastalık çeşitleri ve tedavi uygulamaları üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmuştur. Bu bölümde müellif hem eski tıp birikiminden geniş ölçüde faydalanmış, hem de kendi tıbbî tecrübesini ortaya koymuştur. Beşinci bölüm bir makaleden ibaret olup tatlar, kokular, renkler gibi eşyaya ait özelliklerin beden üzerindeki olumlu ve olumsuz etkileri, erime, donma, kokuşma vb. olaylar, madenlerin, bitki ve meyvelerin oluşumu bu bölümün başlıca konularıdır. Altı makaleden oluşan altıncı nevide pek çok tabii ve sunî besinin adı zikredilerek bunların sağlık üzerindeki olumlu ve olumsuz etkileri, besleyici ve tedavi edici özellikleri incelenmiş; ayrıca tabii ve yapma ilâçların kaynakları, hazırlanması, saklanması, tedavi alanları ve usulleri gibi konularda tıbbî ve farmakolojik bilgiler verilmiştir. Yedinci nevi dört makale olup burada arazi yapıları, sular, bitki örtüsü, rüzgâr çeşitleri, mevsimler gibi coğrafî şartlarla gök cisimlerinin insanlar üzerindeki fizyolojik ve ahlâkî tesirleri üzerinde durulur. Bu bölümün son makalesinde Hint tıbbı hakkında geniş bilgi yer alır.

Ana dili olan Süryânîce'den başka Arapça ve Farsça'yı çok iyi bilen, Grekçe ve İbrânîce'ye de vâkıf olduğu anlaşılan müellifin, kendi dönemine kadar yazılan Yunan, İran, Hint ve İslâm tıp literatürünü çok iyi tanıdığı; Firdevsü'l-ḥikme'yi kaleme alırken Hipokrat, Galen, Diskorides, Pisagor, Demokritos, Aristo, Theofrastos, Batlamyus, Humuslu Magnus ve Stophen gibi antik ve Helenistik dönemin ünlü hekim ve filozoflarının; Yuhannâ b. Mâseveyh, Huneyn b. İshak gibi İslâm dönemi hekim ve bilginlerinin; Charaka, Susruta, Nidana ve Ashtangahradaya gibi Hintli tabiplerin eserlerinden faydalandığı anlaşılmaktadır. Müellif, özellikle yedinci nevin Hint tıbbına ayrılmış bulunan ve otuz altı babdan oluşan dördüncü makalesini hazırlarken Hintli hekimlerin eserlerinden istifade ettiğini

belirtmektedir.

Başarılı bir hekim olduğu kadar iyi bir felsefeci ve mantıkçı olan Ali b. Rabben eserinde Aristo'nun yöntemini kullanmış, bilhassa fizik felsefesini özetlediği on iki babdan oluşan birinci nevi ile nefis, akıl ve duyu güçlerini konu alan ve on babdan oluşan ikinci nevinin ikinci makalesinden anlaşılacağı gibi Yeni Eflâtuncu etkiler altında gelişen Meşşâî felsefeyi özümsemiştir. Müellif, canlıların fizyoloji ve anatomisi hakkında bilgi verirken genellikle Aristo'nun zooloji alanındaki eserlerine başvurur. Gezegenlerin canlılar üzerindeki olumlu veya olumsuz etkilerini tartışırken başvurduğu kaynak ise Batlamyus'un el-Mecisṭî'sidir. Bu arada iklim coğrafyasına dair verdiği bilgiler ve Halife Me'mûn

döneminde gerçekleştirilen astronomik gözlem ve ölçümlerle ilgili mâlumat ilim tarihi açısından son derece önemlidir. Firdevsü'l-ḥikme, klasik tıp anlayışının vazgeçilmez ilkesi sayılan "beden sağlığı ile ruh sağlığının yani ahlâkın bir arada mütalaa edilmesi gerektiği" hususunu savunan, ayrıca tıp-felsefe ilişkisini en güzel şekilde yansıtan bir eser olması bakımından da üzerinde durulmaya değer bir kaynaktır.

Müellif, hekimlik ahlâkına dair bilgi ve öğütlere de yer verdiği eserini sonradan Süryânîce'ye çevirmiştir. Firdevsü'l-ḥikme'nin tenkitli metni Muhammed Zübeyr es-Sıddîkî tarafından yayımlanmıştır (Berlin 1928). Nâşirin tesbitine göre bu eser, başta Ebû Bekir er-Râzî olmak üzere birçok hekim ve kültür tarihçisi için kaynak olmuştur (Firdevsü'l-ḥikme, nâşirin önsözü, s. yd).

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Rabben et-Taberî, Firdevsü'l-ḥikme (nşr. Muhammed Zübeyr es-Sıddîkî), Berlin 1928, nâşirin önsözü, s. yd; a.mlf., er-Red ʿale'n-naṣârâ (nşr. I. A. Khalifa - W. Kutsch), Beyrut 1959; a.mlf., ed-Dîn ve'd-devle (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1973; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 112; İbnü'l-

Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 167, 187; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 414.

Mahmut Kaya

FİREBRÎ

الفربري

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Matar el-Firebrî (ö.320/932)

Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ adlı eserinin en önemli râvisi.

231’de (845) Ceyhun ile Buhara arasındaki Firebr (Ferebr) köyünde doğdu. Müslim ve Tirmizî gibi muhaddislerin hocası olan Ali b. Haşrem el-Mervezî’den hadis tahsil ettiği bilinmekte, diğer hocaları ve tahsil hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kendisinden İbnü’s-Seken, Ebû Zeyd el-Mervezî, Ebû İshak İbrâhim b. Ahmed el-Müstemlî, Ebü’l-Heysem Muhammed b. Mekkî el-Küşmîhenî ve Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Hameviyye (Hammûye) es-Serahsî gibi Ṣaḥîḥ-i Buḫârî râvileri hadis rivayet etmişlerdir (diğer talebeleri için bk. DİA, VII, 117’deki şema). Talebesi Küşmîhenî el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i ondan 320 (932) yılında dinlediğine göre hayatının sonuna kadar öğretim faaliyetini sürdürmüş demektir.

Firebrî’yi ilim dünyasına tanıtan en önemli faaliyeti, Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin aslına sahip olması (Sezgin, s. 178) ve onu rivayet etmesidir. Buhârî’den bu eseri 248’de (862) Firebr’de, 252’de (866) veya 253-255 (867-869) yılları arasında Buhara’da dinlediği belirtilmektedir. Her ne kadar Firebrî’nin, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i Buhârî’den birçok kişinin dinlediğini, fakat bu râvilerin hepsinin kendisinden önce vefat ettiğini söylediği ileri sürülmekteyse de Zehebî bu rivayetin doğru olmadığını belirterek eseri Firebrî’den sonra Buhârî’nin talebelerinden Pezdevî’nin (ö. 329/940-41) rivayete devam ettiğini bildirmektedir. Firebrî ayrıca, Buhârî’nin halku’l-Kur’ân konusunda yazdığı Ḫalḳu efʿâli’l-ʿibâd adlı eserini de rivayet etmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 722; ayrıca bk. HALKU EF‘ÂLİ’l-İBÂD).

Güvenilir bir muhaddis olan Firebrî 20 Şevval 320’de (24 Ekim 932) vefat

etti.

BİBLİYOGRAFYA

Sem‘ânî, el-Ensâb, IX, 260-261; İbn Hayr, Fehrese, s. 95; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 245-246; Nevevî, Mâ temessü ileyhi ḥâcetü’l-ḳārî li-Ṣaḥîḥi’l-İmâmi’l-Buḫârî (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 60; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 290; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 10-13; Safedî, el-Vâfî, V, 245; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa’d), I, 19-20; Fuat Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları, İstanbul 1956, s. 178; M. Tâhir İbn Âşûr, “el-Firebrî ve rivâyetü’s-Ṣaḥîḥayn”, el-Hidâye, X/2, Tunus 1982, s. 34-36; M. Yaşar Kandemir, “el-Câmiu’s-sahîh”, DİA, VII, 116-117.

Ali Osman Koçkuzu

FİRENGÎ FER‘

فرنگی فرع

Türk mûsikisi usullerinden.

Kelime olarak “Avrupa tarzı fer’ usulü” anlamına gelmektedir. Yirmi sekiz zamanlı bir büyük usul olup firenkçîn usulünden ilham alınarak tertip edildiği söylenmektedir. İki tane altı zamanla dört tane dört zamanın, yani iki yürük semai ve dört sofyan usulünün birleşmesinden meydana gelmiş olup 28/4’lük ikinci mertebesi kullanılmıştır. Ayrıca darbeyn usullerinden bazılarının içinde de yer alan bu usulün şematik gösterilişi şöyledir:

Çok az kullanılmış olan fırengî fer‘ usulünün zamanımıza ulaşan örneklerinden bununla sadece bestelerin ölçüldüğü anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, II, 142-144; V, 290-291; Özkan, TMNU, s. 661-662; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 121, 133; Sadettin Heper, “Türk Musikisinde Usuller”, MM, sy. 346 (1978), s. 17.

İsmail Hakkı Özkan

FİRENGÎ MAHAL

Hindistan'ın Leknev şehrinde bulunan dinî eğirim kurumu.

1693 yılından beri faaliyet gösteren müessesenin ismi, buradaki binada (mahal) daha önce Avrupalı (Frenk) tüccarların oturmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb 1691'de burayı, ileride "ders-i Nizâmî" adıyla anılan öğretim usulünü ortaya koyacak olan Molla Nizâmeddin'in ailesine tahsis etmiş ve yaklaşık 250 yıl kadar, bu aileye mensup ilim adamları verdikleri derslerle Dârülulûm-i Firengî Mahal'in faaliyetini yürütmüşlerdir.

Şiblî en-Nu'mânî tarafından "Hindistan'ın Cambridge'i" olarak nitelendirilen Firengî Mahal, XVIII ve XIX. yüzyıllarda Hindistan'daki en önemli İslâmî eğitim merkezlerinden biri idi; bununla birlikte bilinen mânada teşkilâtlı bir kurum haline gelmesi ancak XX. yüzyılın başlarında mümkün olmuştur. Genel olarak burada ulemânın kendi evlerinde ayrı ayrı ders vermeleri usulü takip edilmiş ve masraflar Bâbürlüler devrinde kısmen sultanlar tarafından karşılanmıştır.

Esas itibariyle ders-i Nizamî usulünün uygulandığı öğretimde özellikle fıkıh ve mantık üzerinde çok duruluyordu; dolayısıyla bu müessesenin eğitim anlayışı, Şah Veliyyullah'ın Delhi ve onun bir bakıma devamı olan Diyûbendî usullerinden farklıdır ve daha çok bir aile geleneği şeklinde gelişen Firengî Mahal'de tasavvufî hayat da bütün canlılığı ile yaşatılmıştır. Firengî Mahal ulemâsı zaman zaman Hindistan'ın Madras, Râmpûr, Haydarâbâd gibi şehirlerine giderek oralarda da ders vermişlerdir; ancak asıl merkez her zaman için önemini korumuştur.

Firengî Mahal ulemâsı aynı zamanda yazdıkları eserlerle çok meşhur olmuşlardır. Meselâ Abdülhay el-Leknevî'nin kitapları ve fetvaları (bk. MECMÛA-İ FETÂVÂ) bugün dahi Güney Asya müslümanları için vazgeçilmez birer kaynaktır. Yine Firengî Mahal'in en önemli temsilcilerinden olan Mevlânâ Abdülbârî (Kıyâmüddin Muhammed), aktif siyasî hayatının yanı sıra yazdığı irili ufaklı 111 eserle dikkat çekmektedir.

Abdülbârî ayrıca Firengî Mahal'in kurumlaşmasını da gerçekleştiren kişidir. 1905'te tesis ettiği Medrese Âliye Nizâmiye (Medresetü'n-Nizâmiyye) ile Firengî Mahal eğitimini bir sisteme oturtmuş ve bu medrese 1960'lara kadar faaliyet göstermiştir. Firengî Mahalliler Hindistan müslümanlarının siyasî mücadelelerinde de ön saflarda yer almışlardır. Bu arada XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı davasının savunuculuğunu üstlenmişler ve bütün Güney Asya'daki geniş bağlantılarının yardımıyla özellikle Hindistan Hilâfet Hareketi sırasında çok aktif rol oynamışlardır. Esasen Firengî Mahalliler, siyasî faaliyetleri ve kimlikleri itibariyle Hindistan'daki dinî tedrisat ekolleri içerisinde en fazla dikkat çekenler arasında yer almışlardır.

XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hem Pakistan'ın kuruluşuyla ilmî kadronun bir kısmının Hindistan'dan ayrılması, hem de dinî eğitim anlayışının değişmesi Dârülulûm-i Firengî Mahal üzerinde etkisini hissettirmiş ve müessese eski önem ve canlılığını kaybetmiştir. Bununla birlikte Hindistan'ın özellikle son iki asırlık ilim, kültür ve siyaset tarihinde oynadığı rol her zaman için önemini koruyacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Şiblî Nu'mânî, Maḳālât, A'zamgarh 1955, s. 91-123; P. Hardy, The Muslims of British India, Cambridge 1972, s. 114, 173; Mujeeb Ashraf, Muslim Attitudes towards British Rule and Western Culture in India, Delhi 1982, s. 249, 251; B. D. Metcalf, Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900, Princeton 1982, s. 29-35; G. Minault, The Khilafat Movement, New York 1982, s. 32-38; M. Mujeeb, The Indian Muslims, New Delhi 1985, s. 407-408; Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914), İstanbul 1992, s. 196-198, 224-227; a.mlf., "Dârülulûm", DİA, VIII, 553; A. S. Bazmee Ansari, "Dār al-ʿulūm", EI² (İng.), II, 132; a.mlf., "Dârülulûm", UDMİ, IX, 132; F. C. R. Robinson, "Farangî Maḥall", EI² Suppl. (İng.), s. 292-294.

Azmi Özcan

FİRENKÇÎN

فرنكچين

Türk mûsikisi usullerinden.

On iki zamanlı bir küçük usul olup iki tane üç zaman ile üç tane iki zamanın, yani iki semai ve üç nîm-sofyan usulünün birleşmesinden meydana gelmiştir. 12/8'lik birinci ve 12/4'lük ikinci mertebeleri kullanılmıştır. Bunlardan ikinci mertebesi nisbeten ağır olduğu için usulün son nîm-sofyani velvelelendirilerek vurulabilir. Şematik gösterilişi yukarıdadır.

Bu usulün meydana getirilişi hususunda Rauf Yektâ Bey Zekâi Dede'den naklen şu bilgileri vermektedir: "Fransa Kralı 1. François, 1543 yılında Kanûnî Sultan Süleyman'a devrin usta mûsikişinaslarından müteşekkil bir orkestra göndermiştir. Bu orkestranın sarayda verdiği konserler esnasında eserlerden birinin usulü padişah tarafından çok beğenilmiş ve Türk mûsikişinaslarının da bu ritimde eser bestelemesi istenmiştir. İsmi bilinmeyen bir mûsikişinas da frenkçîn adıyla düzenlediği bu usulde eserler bestelemiştir." Ancak Mehmet Suphi Ezgi, firenkçîn ve firengî fer' usullerinin Fâtih Sultan Mehmed'den sonra icat edilmiş olabileceğini ifade etmektedir.

Çok az kullanılan firenkçîn usulüyle daha çok peşrev ve bestelerle bazı Mevlevî âyinlerinin üçüncü selâmları ölçülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, İlmü'l-mûsikī, I, 167; Ezgi, Türk Musikisi, II, 48-49; V, 283; Özkan, TMNU, s. 626-627; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 116-117; Arel,

Türk Musikisi, s. 109-111; Sadettin Heper, “Türk Musikisinde Usuller”, MM, sy. 345 (1978), s. 12.

İsmail Hakkı Özkan

FİRİŞTE

فرشته

Muhammed Kāsım Hindûşâh b. Gulâm Alî elEsterâbâdî (ö.1033/1623 [?])

Gülşen-i İbrâhîmî adlı Farsça eseriyle meşhur olan tarihçi.

960'ta (1553) doğduğu tahmin edilmektedir. Esterâbâd'dan Hindistan'a göç edip Ahmednagar'a yerleşen bir ailenin çocuğudur. Gariban veya Garîbzâde lakabıyla da anılır. Eserlerinde ailesi ve kendisi hakkında fazla bilgi vermeyen Firişte'nin babası Gulâm Ali Hindûşâh elEsterâbâdî âlim bir kişiydi. Firişte Hindistan'da Şeyh Muhammed el-Mısrî ve Ahmed b. Nasrullah es-Sindî gibi meşhur âlimlerden ders okudu.

Genç yaşta Ahmednagar hâkimi Murtaza Nizamşah'ın (1565-1588) hizmetine giren Firişte onun saray muhafızları arasında yer aldı. Başvezir Mirza Han, Bîcâpûr saltanat nâibi Dilâver Han ile birlikte Murtaza Nizamşah'ı tahttan indirmeye kalkıştığı zaman durumun ciddiyetini anlayan Firişte, Murtaza Nizamşah'a saraydan uzaklaşmasını tavsiye ettiyse de hükümdar onu dinlemedi ve muhalifleri tarafından öldürüldü. Firişte ise eski arkadaşı olan Murtaza Nizamşah'ın oğlu Mîrân Hüseyin sayesinde hayatını kurtarabildi. Ancak onun da kısa bir müddet sonra öldürülmesi üzerine buradan ayrılarak Bîcâpûr'a gitti (1589) ve Bîcâpûr hâkimi II. İbrâhim Âdilşah'ın hizmetine girdi. Cihangir'in saltanatının başlarında II. İbrâhim Âdilşah'ın elçisi olarak Lahor'a giden Firişte'nin bundan sonraki hayatı hakkında bilgi yoktur. Eserinde, Bahadır Han Fârûkî'nin 1033 (1623) yılında ölümüyle ilgili olarak geçen bir kayıt eğer daha sonra ilâve edilmemişse onun bu tarihte hayatta olduğunu gösterir.

Eserleri. 1. Gülşen-i İbrâhîmî (Târîḫ-i Firişte). II. İbrâhim Âdilşah, Mîrhând'ın Ravżatü'ṣ-ṣafâ ͗ adlı eserinin bir nüshasını Firişte'ye vererek Hindistan'ın geniş bir tarihinin yazılmasını çok arzu ettiğini, daha önce kimsenin bu işe girişmediğini, Nizâmeddin Ahmed Herevî'nin Ṭabaḳāt-ı Ekberî'sinin yetersiz kaldığını ve orada Dekken'e fazla yer ayrılmadığını

söyleyip böyle bir eser yazması için onu teşvik etmiş, Firişte de otuz iki kadar eserden faydalanmak suretiyle Gülşen-i İbrâhîmî'yi kaleme almıştır. Müellif eserinde esas itibariyle tarihî kaynaklardan pek çok iktibasta bulunmuş, bu arada şifahî rivayetlere de yer vermiştir. Tuğluklular'ın menşei hakkındaki görüşleri bu şahsî tahkiklerine dayanır. Ancak Firişte'nin bazı hususları değerlendirmede tenkidî kavrayıştan mahrum olduğu görülür. Nitekim Bîcâpûr hâkimi ve hânedanın kurucusu Yûsuf Âdilşah'ın Osmanlı hânedanına mensup olduğuna dair yanlış bilgiyi aynen aktarmıştır. Eserde ayrıca birçok coğrafî hataya rastlanır. Ancak Hindistan tarihini yazarken eski Hindu racalarından başlaması geniş bir tarihçilik anlayışına sahip olduğunu gösterir. Eser, Hindistan'daki müslüman hâkimiyetinin tarihî gelişimini anlatan değerli bir kaynaktır. Nitekim yeni bulunan bazı kitabe ve paralar onun yazdıklarının güvenilir olduğunu ortaya koymuştur. Bununla birlikte verilen bilgiler dikkatle ayıklanarak kullanılmalıdır. Mükemmel bir tarih şuuruna sahip olan Firişte sadece siyasî olayları yazmayı hedeflemişse de eserinde yer yer dinî ve kültürel hayat hakkında bazı bilgiler vermiştir. Sade bir üslûpla kaleme alınan eserin günümüze ulaşan erken tarihli iki nüshası mevcuttur. Bunlardan biri 1015 (1606-1607) yılında istinsah edilmiş olup Gülşen-i İbrâhîmî adını taşır. Târîḫ-i Nevresnâme adıyla istinsah edilen öbür nüsha ise 1018 (1609-10) tarihlidir (eserin yazma nüshaları için bk. Storey, 1/1, s. 446-448). Gülşen-i İbrâhîmî bir mukaddime, on iki kısım (makale) ve bir hâtimeden meydana gelmiştir. Mukaddimede Hindûlar'ın inançları, ilk racalar ve İslâmiyet'in Hindistan'a girmesi üzerinde durulur. Asıl eserde Lahor'daki Gazne, Delhi, Dekken, Gucerât, Mâlvâ, Burhânpûr, Bengal, Sind ve Mültan sultanları, Sind, Keşmir ve Malabar emirleriyle Hint velîleri anlatılır. Hâtimede ise Hindistan coğrafyası, iklimi vb. hakkında genel bilgiler verilir. Târîḫ-i Firişte kısmen veya tam olarak birkaç defa basılmıştır (nşr. J. Briggs - Mîr Khairāt Ali Khān, Bombay-Poona 1831-1832; Lucknow 1864-1865; hatalı ve noksan olarak İngilizce trc. J. Briggs, History of the Rise of the Mahomedan Power in India, till the Year A. D. 1612, London 1829; Urduca nşr. Fidâ Ali Tâlib, I-IV, Haydarâbâd 1926-1932 ve Abdülhay Hoca, I-II, Lahor, ts.). 2. İḫtiyârât-ı Ḳāsımî (Destûrü'l-eṭıbbâ). Hint tıbbıyla ilgili olan bu eser bir mukaddime, üç bölüm ve bir hâtimeden ibarettir (yazmaları için bk. Rieu, Suppl., s. 113-114). 3. Muḫtaṣar-ı Besâtînü'l-üns. İhtiyârüddin ed-Dihlevî'nin Besâtînü'l-üns adlı eserinin özetidir (Abdülhay el-Hasenî, V,

397).

BİBLİYOGRAFYA

H. M. Elliot, Bibliogmphical Index to the Historians of Muhammadan India, Calcutta 1849, s. 310-339; a.mlf. - J. Dowson, The History of İndia, as Told by Its Own Historians, Delhi 1990, VI, 206-236; J. Mohl, Journal des savants, Paris 1840, s. 212-226, 354-372, 392-403; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 225-226; Suppl., s. 113-114; Ethé, Catalogue of the Persian Manuscripts, s. 113-117, 1267-1268; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, V, 396-397; Storey, Persian Literature, I/1, s. 442-450; Safâ, Edebiyyât,V/3, s. 1709-1711; Ahmed-i Gülçîn-i Meânî, Târîḫ-i Teẕkirehâ-yı Fârisî, Tahran 1350 hş., II, 732-733; Gholam Rasul, The Origin and Deuelopment of Muslim Historiography, Dakka 1984, s. 111-114; T. W. Haig, "Firişte", İA, IV, 651-652; P. Hardy, "Firishta", EI² (İng.), II, 921-923.

K. A. Nizami

FİRİŞTEOĞLU, Abdüllatif

(bk. İBN MELEK).

FİRİŞTEOĞLU, Abdülmecid

(ö.864/1459-60)

Hurûfîliğin Anadolu ve Rumeli'de yayılmasında büyük rolü olan müellif.

İzmir'in Tire kazasında doğdu. Hayatı hakkındaki bilgiler oldukça çelişkilidir. Taşköprizâde, Aydınoğlu Mehmed Bey'in hocası İzzeddin Abdüllatîf b. Melek'i anlatırken âlim ve fâzıl olan bu zatın kardeşinin "sapık Hurûfî fırkasının reisi Fazlullah'ın ashabından" olduğunu söyler, ancak adını vermez (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 45). Bu iki kardeşin meşreplerinin çok farklı olmasına rağmen aralarının gayet iyi olduğunu belirten Mecdî de Hurûfî olan kardeşin adından bahsetmez (Şekāik Tercümesi, s. 67).

Eserlerinde Abdüllatîf b. Abdülazîz el-Ma'rûf bi'bni Melek, Abdüllatîf b. Ferişte, Firişte oğlu Abdüllatif gibi farklı isimler kullanan Abdüllatif'in babasının adının Abdülaziz olduğu, "Melek" veya kelimenin Farsça'sı olan "Firişte" lakabıyla tanındığı anlaşılmaktadır. İbn Battûta'nın Anadolu'da karşılaştığını söylediği Kadı İzzeddin Firişte muhtemelen bu zattır.

Hurûfîliğe dair telif ve tercüme eserleriyle tanınan diğer Firişteoğlu eserlerinde Abdülmecid b. Firişte İzzeddin et-Tirevî künyesini kullanmıştır. Lugat-ı Kānûn-ı İlâhî adlı eserin bazı nüshalarında ise künyesi Abdülmecîd b. Abdüllatîf b. Firişte şeklindedir. Firişteoğlu Abdülmecid'in Hurûfîliğe nasıl intisap ettiğine dair eski kaynaklarda bilgi yoktur. XIX. yüzyıl müelliflerinden Hoca İshak Efendi Hurûfîler ve Bektaşîler'e dair kaleme aldığı Kâşifü'l-esrar ve dâfiu'l-eşrâr adlı eserinde Firişteoğlu Abdülmecid'in Bayezid adlı birine intisap ettiğini, bu zatın Fazlullah'ın halifelerinden Şemseddin'e mensup olduğunu ve Abdülmecid'in 864 (1459-60) yılında öldüğünü kaydeder (s. 157); ancak bu bilgiyi nereden aldığını belirtmez.

Son zamanlarda yapılan bir çalışmada, Lugat-ı Kānûn-i İlâhî'nin bazı nüshalarında rastlanan Abdülmecîd b. Abdüllatîf b. Firişte şeklindeki isim zincirinden hareketle eski kaynakların verdiği bilgilerin aksine Abdülmecid

ile Abdüllatif'in kardeş olmadıkları, Abdülmecid'in Abdüllatif'in oğlu olduğu ileri sürülmüşse de (Cemal Muhtar, s. 13) sözkonusu kayıt bu iddia için yeterli bir gerekçe teşkil etmez. Aynı araştırmada Abdüllatif'in 821'den (1418) sonra, Abdülmecid'in ise 864 (1459) veya 874'te (1469) vefat ettiği, iki kardeş arasında bu kadar yaş farkı bulunamayacağından hareketle, ileri sürülen iddianın ispat edilmeye çalışılması da isabetli değildir. Zira Abdüllatif'in ölümü için 794 (1392), 801 (1398), 820 (1417), 885 (1480) gibi farklı tarihler verilmekte olup bu durumda onun Abdülmecid'den sonra vefat etmiş olması dahi mümkündür.

Eserleri. 1. Işknâme. Fazlullah-ı Hurûfî'nin Câvidânnâme-i Ṣaġīr'inin muhtasar tercümesidir. Çeşitli nüshaları bulunan Işknâme (meselâ bk. Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 1238, 1368) 1288'de (1871) İstanbul'da basılmıştır. Bu eser, Dîvân-ı Nesîmî'den (İstanbul 1260) sonra Hurûfîliğe dair Türkiye'de basılan ilk kitaptır. 2. Âhiretnâme. Hurûfîler'in âhiretle ilgili inançlarını anlatan eserin en eski nüshaları Millet Kütüphanesi ile (Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 1363, 1364) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde

(TY, nr. 9685) bulunmaktadır. 3. Tercüme-i Hâbnâme. Seyyid İshâk-ı Esterâbâdî'nin Ḫâbnâme adlı Farsça eserinin tercümesidir. Kitapta Fazlullah-ı Hurûfî'nin hayatı ve tasavvuf yoluna girişi anlatılmakta, ayrıca onun rüya tabir ve tevillerinden bahsedilmektedir. Eserin en iyi nüshalarından biri İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki bir mecmua içindedir (TY, nr. 9685, vr. 2a-53b). 4. Hidâyetnâme. Firişteoğlu'nun 838'de (1434) tamamladığı bu eser, Fazlullah'ın Muḥabbetnâme adlı Farsça eserinin tercümesidir. Farsça bir önsöz ihtiva eden eserin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki (TY, nr. 9685, vr. 53b-73a) bir mecmua içinde bulunmaktadır. 5. Lugat-ı Kānûn-ı İlâhî. 854'te (1450) telif edilen bu Kur'an lugati XV. yüzyıl Türkçesi bakımından önemlidir. Eserde Kur'ân-ı Kerîm'de geçen 2300 kelime ilk harflerine göre alfabetik olarak sıralanıp Türkçe karşılıkları verilmiş, kelimelerin içinde geçtiği âyetler gösterilmiştir. Lugat-ı Kānûn-ı İlâhî, Arap alfabesindeki yirmi sekiz harfin karşılığı olarak yirmi sekiz bölüme ayrılmıştır. En eski nüshaları Manisa İl Halk (Yazma Eserler, nr. 2863), Süleymaniye (Vehbi Efendi, nr. 1979), Topkapı Sarayı Müzesi (nr. 611) ve İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 3938) kütüphanelerinde bulunan eser Cemal Muhtar tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). Mecdî'ye göre bu eserin müellifi, Hurûfî olan Abdülmecid değil

Firişteoğulları’ndan Abdülmecid adlı bir başka kişidir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûta. Seyahatnâme, I, 229; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 45; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 66-67; Hoca İshak Efendi, Kâşifü’l-esrar ve dâfiu’l-eşrâr, İstanbul 1291, s. 157; Osmanlı Müellifleri, I, 219-220; Faik Tokluoğlu, İbn Melek, [baskı yeri yok] 1957; Karatay, Farsça Yazmalar, s. 29-30; a.mlf., Türkçe Yazmalar, II, 11; Manfred Götz, Turkische Handschriften, Wiesbaden 1968, III, 179; Abdülbâki Gölpmarlı, Hurufîlik Metinleri Kataloğu, Ankara 1973, tür.yer.; Hüsamettin Aksu, Amīr Gıyās al-Dīn Muḥammed al-Astarābādī ve İstivā-Nāma’si (doktora tezi, 1981), İSAM Ktp., NMÇ, nr. 1382, s. 76; Cemal Muhtar, İki Kur’an Sözlüğü Luğat-ı Ferişteoğlu ve Luğat-ı Kânûn-ı İlâhî, İstanbul 1993, s. 11-13, 96, 271-272.

Hüsamettin Aksu

FİRKÂH

الفركاح

Ebû Muhammed Tâcüddîn Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Sibâʻ el-Firkâh el-Fezârî el-Bedrî (ö.690/1291)

Şâfiî fakihi.

Aslen Mısırlı olup 624 (1227) yılında doğdu. Bacaklarını aşırı derecede ayırarak yürüdüğü için “Firkâh” lakabıyla meşhur oldu. Küçük yaşlardan itibaren farklı ilim dallarında birçok meşhur âlimden ders aldı. Sirâceddin İbnü’z-Zebîdî, İbn Mâseveyh, İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî ve Ali b. Muhammed es-Sehâvî gibi âlimlerden hadis; yine İbnü’s-Salâh ve İzzeddin İbn Abdüsselâm’dan fıkıh okudu. Henüz genç yaşta iken ilmî münazara, tedris ve fetva faaliyetlerinde kendini kabul ettirdi. Yaşadığı dönemde ictihad derecesine ulaşmış Şâfiî âlimlerinden biri olan Firkâh’ın çağdaşı Yahyâ b. Şeref en-Nevevî’den münazara konusunda daha üstün, fıkhî konularda ise daha az bilgi sahibi olduğu söylenmektedir.

Dımaşk’ta Bâdrâiyye ve Mücâhidiyye medreselerinde müderrislik yapan Firkâh’tan başta oğlu Burhâneddin el-Fezârî (İbnü’l-Firkâh) olmak üzere Takıyyüddin İbn Teymiyye, Necmeddin İbn Sasrâ, Kemâleddin İbnü’z-Zemelkânî, Kemâleddin İbn Kādî Şühbe ve Mizzî gibi âlimler ders almış, Dımaşk ve yöresinin kadı, müderris ve âlimlerinin çoğunluğu onun derslerinden faydalanmıştır. Tâceddin el-Firkâh 5 Cemâziyelâhir 690 (5 Haziran 1291) tarihinde vefat etmiş ve Bâbüssagîr Kabristanı’na defnedilmiştir.

Eserleri. 1. ed-Derekât. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin fıkıh usulüne dair el-Varaḳāt adlı eserine yaptığı şerhtir (Brockelmann, I, 487). 2. el-İḳlîd li-derʾi’t-taḳlîd. Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin et-Tenbîh’inin yarım kalmış bir şerhidir (a.g.e., 1,485).

Kaynaklarda Firkâh’ın, kendi zamanında meydana gelen olayları anlattığı

et-Târiḫ adlı bir eser kaleme aldığı, Ebü'l-Kāsım Abdürrahim b. Muhammed el-Mevsılî'nin et-Taʿcîz fî iḫtiṣâri'l-Vecîz'ini şerhedip İbnü'l-Cevzî'nin el-Mevżûʿâtü'l-kübrâ'sını ihtisar ettiği, ayrıca Kitâbü'l-İşkâlât ve Keşfü'l-ḳınâʿ fî ḥalli's-simaʿ adında müstakil eserleri bulunduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, el-ʿİber, III, 373; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 263-265; Sübkî, Ṭabaḳāt, VIII, 163-164; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 287-289; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 325; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 173-176; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VIII, 31-33; Nuaymî, ed-Dâris fî târiḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 108-110; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 418-489; II, 1493, 2006; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 413-414; Brockelmann, GAL, I, 485, 487, 501-502; Suppl., I, 686; Ziriklî. el-Aʿlâm, IV, 64.

Beşir Gözübenli

FÎRUZ AĞA CAMİİ

İstanbul Sultanahmet'te XV. yüzyıl sonlarında yapılmış cami.

Sultanahmet'te, eski hipodromun yerindeki Atmeydanı'nın şehrin ana caddesi olan Divanyolu'na kavuştuğu köşede bulunur. Kapısı üstündeki Arapça

kitâbeye göre 896 (1490-91) yılında II. Bayezid'in başhazinedarı Fîruz Ağa tarafından yaptırılmıştır. Ayvansarâyî'nin Hadîkatü'l-cevâmi'de bildirdiğine göre caminin kurucusu Fîruz Ağa 918'de (1512-13) ölmüş ve cami hazîresindeki müstakil türbesine gömülmüştür. İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'ne göre, bu belgenin düzenlendiği 953 (1546) yılında Fîruz Ağa b. Abdülhayy'ın camii yanında bir muallimhânesi, Havza'da medresesi, Semendire Kalesi ile Saray kasabasında çeşmeleri vardı. Bu eserler için çok sayıda evkaf yapılmıştır. Cami yanında kırk iki hücre, ayrıca yirmi hücre ile on dükkân, Elvanoğlu mahallesinde on hücre ve çeşme, Darphâne yakınında sekiz dükkân, cami yanında dokuz dükkân, Atmeydanı yakınında sekiz dükkân ve ahır, Saraçhane yakınında beş dükkân, cami yakınında başhâne ve önünde bahçe, Binbirdirek diye meşhur olan "serdâb-ı kebîr" bunlardandır. Ayrıca Rumeli ve Anadolu'nun çeşitli yerlerinde çok sayıda evkaf ile bilhassa köyler de hayır eserlerine vakfedilmiştir. Vakfedilen mülklerin özellikle cami çevresinde oluşu etrafının evvelce dükkânlarla kaplı olduğunu gösterir. Nitekim cadde üzerindeki ahşap dükkânlar Fîruzağa Çarşısı olarak tanınmıştı. 1282'de (1865) Hocapaşa yangınında yanan bu dükkânlar Divanyolu caddesi genişletildiği için tekrar ihya edilmiştir. Ayrıca Bizans döneminden kalan Binbirdirek sarnıcının caminin evkafı arasında bulunuşu da dikkat çekicidir.

923 (1517) yılında Sûfî Hayreddin adlı bir kişi tarafından camiye kürsü koydurulmuş, daha pek çok hayır sahibi de Fîruz Ağa'nın vakfına bağışlarda bulunmuştur. Nitekim Mustafa Ağa adında bir kişi 1070'te (1659-60) camiye 9000 akçe bağışlamıştır (Yüksel, s. 252, dipnot 3). Kanûnî Sultan Süleyman'ın ilk yıllarında İstanbul'a gelen Flaman ressamı Pieter Koeck (Peter Coeck van Aalst), Atmeydanı'nı tasvir eden gravüründe

Fîruz Ağa Camii'ne de yer vermiştir. Tam olarak gerçeğe uymamakla beraber bu resim yine de değerli bir belge sayılır. Yine XVI. yüzyılda, içinde İstanbul'un güzel bir minyatürü bulunan Matrakçı Nasuh'un Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn adlı eserinde Fîruz Ağa Camii gösterilmiştir. İstanbul'da 6 Cemâziyelâhir 1058'de (28 Haziran 1648) vuku bulan çok şiddetli zelzelede Fîruz Ağa Camii'nin zarar gördüğü, Topkapı Sarayı Müzesi Arşi-vi'ndeki tarihsiz iki belgeden (nr. D 9567, E 8219) öğrenilmektedir; bu keşif raporunda camideki tahribat şu şekilde özetlenmiştir: "Câmi-i şerîf-i Fîrûz Ağa der Meydân-ı esb der İslâmbol - Câmi-i mezkûrun minaresinin peteği harab olmağla hedm olunup müceddeden yapılmağa muhtaç ve câmi-i mezkûrun derûnunda ve taşrasında bazı mahalleri tamire muhtaç."

Alemdar Vak'ası sırasında 1223 (1808) yılında çıkan kargaşada caminin kurucusunun türbesiyle sıbyan mektebi harap olmuştur. Eski fotoğraflarda görüldüğü gibi caminin etrafı yoğun biçimde evlerle sarılmıştı. Bunların sonuncuları 1938'e doğru istimlâk edilince mâbedin etrafı bütünüyle açılmıştır.

Fîruz Ağa Camii basit mimarili, fakat klasik dönemin ahenkli orantılarına sahip zarif bir yapıdır. Geniş bir avlunun içinde olmakla beraber önce 1865'i takip eden yıllarda, sonra da 1938'de etrafı açıldığında avlu duvarının biçimi değiştirilmiştir. Mukarnaslı başlıklı dört mermer sütuna oturan üç bölümlü sivri kemerli bir son cemaat yeri vardır. Bu bölümler kubbelerle örtülüdür. Temiz bir işçilikle işlenmiş kesme taş duvarlarla inşa edilen ana mekân kare biçiminde olup her cephesinde altta iki, üstte iki pencere vardır. Hafifçe daralan bu karenin üstünde basık on iki kenarlı bir kasnak bulunmakta, bunu da kurşun kaplı bir kubbe örtmektedir.

Çift renkli taşlardan yayvan kemerli giriş muhteşem bir taçkapı nişi içindedir. Kemerin üstünde sekiz kartuş içinde Şeyh Hamdullah hattı ile yazılmış kitâbesi yer almaktadır. Nişin yukarı kısmında beş sıra mukarnas sıralanır. Bunların en altında madalyonlar içinde satrançlı hatla "Muhammed" adı işlenmiştir. İçerideki alçı mihrap da mukamaslıdır. Mihrabın etrafı, dört büyük kemer ve kubbenin iç yüzeyi klasik üslûpta fakat yeni kalem işi nakışlarla bezenmiştir. Ahşap minber kısmen, kürsü bütünüyle eskidir. Kareden kubbeye geçişi sağlayan köşe pandantiflerinin

içleri de mukarnaslıdır.

Binanın solda bulunan minaresinin aslında sağda iken Alemdar Vak'ası'nda harap olduğundan şimdiki yerinde yeniden yapıldığı yolunda İbrahim Hakkı Konyalı tarafından ileri sürülen iddia inandırıcı değildir. Minare orijinaldir ve esas yerindedir. Kesme taştan minarenin kürsü kısmı on iki kenarlı olup bunun üstündeki pabuç kısmı kısa ve baklavalıdır. On altı kenarlı olan gövde oldukça kalındır. Bu bakımdan erken dönem minare mimarisine uygundur.

Mukarnaslarla süslü şerefe çıkması üstünde XVII. yüzyılda yenilendiği bilinen kısa bir petek görülür.

Hadîkatü'l-cevâmi'de bildirildiğine göre kurucusu Fîruz Ağa'nın türbesi caminin naziresinde idi. İhsan Erzi tarafından bir yazma nüshada tesbit edildiğine göre yanında Bâbüssaâde ağalarından İsmâil Ağa'nın türbesi bulunuyordu. Bugün her iki türbeden de hiçbir iz kalmamıştır. 27 Rebîülâhir 1282'de (19 Eylül 1865) Hocapaşa yangınından sonra kurulan Islâhât-ı Tarîk Komisyonu Divanyolu caddesini genişletirken caminin duvarı geri alınmış, bu arada harap türbe de yok edilmiştir. Caminin çevresi düzenlenirken 1938'de ortadan kaldırılan hazîredeki mezarlarda kitabesi olmayan bir mermer sanduka caminin doğu tarafında toprağın bir set teşkil ettiği yere monte edilmiştir. Bunun caminin banisi Fîruz Ağa'ya ait olduğu sanılmaktadır. Yine bu düzenleme sırasında buradaki tonozlu bir çeşme haznesi de restore edilerek korunmuştur.

Fîruz Ağa vakıflarından olan ve Hadîkatü'l-cevâmi'de bildirildiğine göre Şeyh Hamdullah'ın ilk meşk hocalığını yaptığı sıbyan mektebinden bir iz kalmadığı gibi yeri de belli değildir. Evvelce avlu duvarına bitişik olan sebil de günümüze kadar gelmemiştir.

Müştemilâtından mahrum bugünkü haliyle bile Fîruz Ağa Camii tek kubbeli camiler tipi içinde Osmanlı dönemi Türk yapı sanatının en tanınmış ve en güzel eserlerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D 9567, E 8219; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 23-25; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 155; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 211-213; Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 39-40; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 40-41; a.mlf., İstanbul Sarayları, s. 201-202; Semavi Eyice, İstanbul, Petit gülde à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 29, nr. 34; a.mlf., "İstanbul Minareleri", Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 43; Mustafa Cezar, "Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler", a.e., s. 385; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), I, 291-292; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 414; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 249-252; Eminönü Camileri (haz. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 70-73; A. Gabriel, "Les mosquées de Constantinople", Syria, VII, Paris 1926, s. 370; Halit Eraktan, "Firûzağa Camii", İst.A, XI, 5794-5796.

Semavi Eyice

FÎRUZ AĞA MESCİDİ

İstanbul Beyoğlu'nda bulunduğu semte adını veren bir mescid.

Fîruz Ağa Mescidi (Camii) Beyoğlu ilçesinde, Sıraselviler caddesiyle Defterdar Yokuşu'nun birleştiği yerde aynı adla anılan küçük meydanın bir köşesindedir. Yapım tarihi ve bânisi hakkında bilgi yoktur. Sultanahmet'te ve Bozdoğan Kemeri yanındaki aynı adı taşıyan cami ve mescidle bir ilgisi bulunmamaktadır. Ayvansarâyî Hadîkatü'l-cevâmi'de bu mescid hakkında, "Bânisi saray ağası Fîruz Ağa'dır, merkadi bilinmiyor, minberini hayır sahiplerinden Emine Hatun koymuştur" demektedir. Ancak elde ettiği Hadîkatü'l-cevâmi'in eski bir yazma nüshasını özetleyerek Almanca'ya çeviren J. von Hammer (eser daha sonra J. J. Hellert tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir) burada basılı nüshada olmayan şu bilgiyi nakleder: "Kurucusu Sipahioğlu Mehmed Ağa'nın oğlu 1040'ta (1630-31) ölmüştür".

17 Cemâziyelâhir 1238'de (1 Mart 1823) çıkan büyük Cihangir yangınında Fîruz Ağa Mescidi ve çevresi de harap olmuş, ancak bu felâketten az sonra kitâbesine göre 1239'da (1823-24) II. Mahmud tarafından bütünüyle yeni bir biçimde inşa ettirilmiştir.

Bugünkü bina "Tanzimat üslûbu" denilen mimari karakterdedir. Dikkate değer bir özelliğe sahip bulunmayan mescid, altında dükkânlar yer alan ve iki tarafından merdivenlerle çıkılan fevkanî bir yapıdır. İki yolun birleştiği yerde ve meydana bakan köşe pahlı olarak yapılmış, buradan, üstünde kitâbe olan kapıdan bir iç merdivenle son cemaat yerine bağlantı sağlanmıştır. İkinci merdiven ise dışta, minarenin bulunduğu tarafta yan cepheye bitişiktir.

Dikdörtgen planlı olan harim iki yanlarda üçer tane olmak üzere ahşap pâyelerle üç sahna ayrılmıştır. Mihrap ise yarım yuvarlak bir çıkıntı halindedir. Yuvarlak kemerli uzun pencerelerle aydınlanan mescidin üstü kiremit örtülüdür. Fîruz Ağa Mescidi'nin bugünkü görünümü onun önceki

halinden iz taşımadığı gibi bir sanat değerine de işaret etmez.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyı, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 69; Hammer, HEO, XVIII, 77, nr. 672 (Hadîka'nın Fransızca özeti); Mustafa Cezar, "Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler", Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 359-360; H. Eraktan - H. Göktürk, "Firûzağa Mescidi", İst.A, XI, 5798-5799.

Semavi Eyice

FÎRUZ AĞA MESCİDİ

İstanbul Fatih’te XVI. yüzyıl başlarında yaptırılmış, bugün mevcut olmayan bir mescid.

Eski Kırkçeşme semtinde Bozdoğan Kemeri’nin Hâşim İşcan Geçidi tarafında, buradaki parkın yerinde Fâtih Sultan Mehmed Anıtı’nın hizasında bulunuyordu. Bânisi ve yapıldığı tarih hakkında bilgi yoktur. Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi’de sadece bânisinin kabrinin mescidin altında olduğunu bildirmiştir. Bu mescidi yaptıranın Sultanahmet’teki Fîruz Ağa Camii’nin kurucusu ile aynı kişi olduğu yolundaki iddia asılsız olmalıdır. Çünkü Ayvansarâyî, her iki

hayratın kurucularının kabirlerini ayrı ayrı cami ve mescidlerin yanında göstermiştir. Tahsin Öz, gerek mescidin banisi gerekse yıktırılması tarihi hususunda hatalı bilgiler vermektedir (İstanbul Camileri, I, 61, not 116).

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri’nde bu mescid hakkındaki bir kayıttan, vakfiyesinin 907 yılı Safer ayında (Ağustos-Eylül 1501) Mevlânâ Mehmed b. Mustafa imzasıyla düzenlendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca mescide su kemeri (Bozdoğan Kemeri) yakınında ve Galata’da mülkler vakfedilmiştir. Aynı defterdeki diğer kayıtlara göre 943 Zilkadesine (Nisan 1537) kadar daha başka hayır sahipleri de vakıflar yapmışlardır. Buna göre Fîruz Ağa Mescidi II. Bayezid dönemi yapılarından olmalıdır.

İstanbul’un büyük yangınlarından bazıları bu bölgeden geçtiğine göre Fîruz Ağa Mescidi’nin de ilk şeklini koruyamadığı muhakkaktır. 1944-1945 yıllarında Atatürk bulvarının etrafı istimlâk edilerek açıldığında, cadde üzerine isabet etmemesine rağmen Fîruz Ağa Mescidi de yıktırılarak yok edilmiştir. Buna gerek olmadığı eski şehir planlarından anlaşılır; nitekim mescid, günümüzde ayakta olan Gazanfer Ağa Medresesi ile aynı hizada bulunuyordu.

Minareli, dikdörtgen planlı, üstü kiremitli ahşap çatı ile örtülü, iddiasız küçük bir yapı olan Fîruz Ağa Mescidi duvarla çevrili bir avlunun

içindeydi.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 230-231, nr. 90; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 158; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 216; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 61; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 273’teki plan (mescidin yeri hakkında); Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserleri (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 100; R. Ekrem Koçu, “Firûzağa Mescidi”, İst.A, XI, 5797-5798.

Semavi Eyice

FÎRUZ BEY CAMİİ ve MEDRESESİ

Milas’ta Menteşeoğulları dönemine ait cami ve medrese.

Milas’ın Burgaz mahallesinde, Hisarbaşı ve Yeldeğirmeni mevkilerini birleştiren yol üzerinde yer alan yapıların, caminin girişindeki dört satırlık sülüs hatlı ve 26 Safer 797 (21 Aralık 1394) tarihli Arapça kitâbeden Osmanlılar’ın Menteşe valisi Fîruz Bey tarafından inşa ettirilmiş olduğu öğrenilmektedir. Halk arasında Kurşunlu Cami adıyla da tanınan cami, mavi damarlı mermer kaplamalarından dolayı Evliya Çelebi’nin Seyahatnâme’sinde Gökcami şeklinde zikredilmiştir. İnşaat tarihi Osmanlılar’ın Milas’taki ilk hâkimiyet dönemine (1390-1402) rastladığı için bazı araştırmacılar yapıları erken Osmanlı eseri olarak değerlendirmekte iseler de plan tipi dışında mimarileri Beylikler döneminin devamı niteliğindedir.

Cami, Anadolu’da özellikle Osmanlı döneminde XIV. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren yaygın biçimde ortaya çıkan ve “zâviyeli camiler” denilen yapıların önemli bir örneği olup cephe düzenlemesi, teknik özellikleri, süslemeleri ve kullanılan malzeme yönünden yöredeki Menteşe Beyliği camileriyle büyük benzerlikler gösterir. Bundan dolayı Balat’taki 1402 tarihli İlyas Bey Camii’nde çalışan ustalarla aynı atölyeye mensup ustalar tarafından yapılmış olabileceği düşünülmektedir (Goodwin, s. 31). Yapı bu tipin örnekleri arasında gelişmiş mekân anlayışı, örtü sistemindeki çeşitleme, cephe düzenlemesi, malzeme-teknik özellikleri ve süslemesi açısından Ortaçağ Türk mimarisi içinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Birçok defa onarıldığı anlaşılan yapının üst kısımları ile kuzeyindeki şadırvan XIX. yüzyıl eseridir; minberin ve kapı kanatlarının da 1875 yılında İstanbul’a götürüldüğü ve yerlerine yenilerinin yapıldığı bilinmektedir. 1824-1826 yıllarında Milas’ı ziyaret eden Avusturyalı seyyah A. von Prokesch, cami çevresinde içinde zambaklar yetişen bir mezarlığın bulunduğundan söz etmektedir. Ancak bu hazîreden günümüze bazı eski fotoğraflarla (bk. Ayverdi, rs. 895) Fîruz Bey’in eşine ait olduğu söylenen

bir mezar taşından başka bir iz kalmamıştır. Yapı son olarak 1974-1977 yılları arasında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce büyük ölçüde onarılmış, kurşun örtüleri, kubbe kasnağı sıvaları, içteki kalem işleri yenilenirken çevresinde de düzenleme yapılmıştır.

Cami üç bölümlü son cemaat yeri, giriş mekânı ve bunun iki tarafında ye, alan birer yan mekânla (hücre, zâviye) harimden oluşur. Kare planlı orta bölümü üçgen kuşakla geçilen sekiz dilimli kubbe ile, dikdörtgen planlı yan bölümleri beşik tonozlarla örtülü olan ve avlunun zemin kotundan iki basamak aşağıda bulunan son cemaat yeri, içteki bölünmeyi yansıtmayacak biçimde beş sivri kemerle avluya açılır. Yapının kuzey cephesi ekseninde dikdörtgen kapı ile geçilen giriş mekânı yaklaşık kare planlıdır ve üzeri bindirme tonozla örtülüdür. Buradan, ikişer basamakla çıkılan doğu-batı ekseninde açılmış birer basık kemerli kapı ile yanlardaki hücrelere geçilir. Kare planlı olan ve altlı üstlü ikişer pencere ile kuzeyden son cemaat yerine, yanlardan ve güneyden dışarıya bakan yan hücrelerden doğudaki tromplarla, batıdaki ise üçgenlerle geçilen birer kubbe ile örtülüdür. Diğer hacimlerden daha büyük boyutlu olan kare planlı ve tromp geçişli kubbeyle örtülü harime üç basamakla çıkılır. Giriş bölümü ile bu mekânın arasındaki bağlantı büyük sivri kemerle sağlanmıştır.

Yapı dıştan simetrik bir cephe düzenlemesi yansıtır. İki tarafı kapalı son

cemaat yerinin sivri kemerlerinden ortadaki, “L” kesitli pâyeler üzerine yerleştirilmiş mukarnaslı konsollara oturur ve diğerlerinden daha yüksek tutulmuştur. Orta kısım hariç pâyelerin arası yaklaşık 1 m. yüksekliğinde mermer şebekelerle kapatılmıştır. Yan duvarlarda, zâviyelerin cephelerinde olduğu gibi altlı üstlü ikişer pencere yer almaktadır. Harimin ise üç yönde dışa açılan dörder dikdörtgen penceresi vardır; bunlardan üsttekiler basık kemerli, alınlıklı ve alçı şebekeli, alttakiler kemersiz ve demir şebekelidir. Harimin kubbesi diğerlerinden farklı olup çift kat sekizgen kasnaklıdır ve alt kasnağın doğu, güney ve batı yüzlerinde alçı şebekeli birer yuvarlak pencere bulunur. İçten bindirme tonoz örtülü olan giriş mekânının üzeri de kubbe ile kapatılmıştır. Dış cepheler çok özenli bir işçilik gösteren mavi damarlı mermer, kubbeler ise kurşun levhalarla kaplanmıştır; iç mekânlar sıvalı olduğundan duvarların yapı malzemesi anlaşılamamaktadır. Harim ve zaviye kubbelerinin kasnakları ile son cemaat yeri tonozunun iki başındaki

kalkan duvarlar horasan sıvalı olup kiremit rengi görünümleriyle mavi-beyaz mermer kaplamalar üzerinde dikkat çekmektedir. Yapının kuzeybatı köşesinde, kaidesi duvar kütlesinde yer alan silindirik gövdeli ve tek şerefeli, şerefe altı dört sıra mukarnas dolgulu kesme taş minare bulunur.

Binadaki süslemeler daha çok son cemaat yeri, giriş, mihrap ve harimin örtü sisteminde görülür. Üç sıra mukarnas şeridiyle çevrilmiş olan kapı, üstte çift renkli taş işçiliği gösteren sivri kemerli bir alınlıkla taçlandırılmıştır. Kemer alınlığının üst kısmında, dilimli kör kemerli bir çerçeve içinde kitâbe, çevresinde ise oldukça natüralist anlayışta gül, karanfil, yaprak motiflerinden oluşan bitkisel bezemeler yer alır; lentonun altında palmet, rûmî ve lotus motifleri dikkat çeker. Son cemaat yeri korkuluk şebekeleri dört, sekiz, on ve on iki kollu yıldız geçmelerden oluşturulmuştur ve biri diğerine benzemez. Orta kemerin üstündeki saçağı taşıyan konsollarla bunların aralarında alçı üzerinde kıvrık dal, rûmî, palmet, lotus gibi üslûplaştırılmış ve karanfil, gül, enginar yaprağı gibi natüralist işlenmiş bitkisel motifler görülür. Beyaz ve renkli mermerden yapılmış beş cepheli ve kavsarası beş sıra mukarnaslı mihrap nişinin üst bölümü kıvrık dal, rûmî, palmet ve lotuslardan oluşturulmuş girift bitkisel bezemelidir. Bu bölümün altındaki kelime-i tevhid yazılı şeridin hemen aşağısında zincire asılı üç kandil motifi dikkati çeker ve aynı motif, batıdaki yan mekânın kuzey duvarında yer alan üst pencerenin kemeri ortasında da görülür. Mihrabın çevresi iki sıra mukarnaslıdır. Mukamasların üzerinde ikisi yarım, ortadaki tam palmet biçiminde bir tepelik vardır. Mihrabın iki yanına dikey olarak yazılmış sanatçı adlarından binanın Hasan b. Abdullah el-Bennâ, süslemelerin ise Mûsâ b. Abdullah en-Nakkāş tarafından yapıldığı öğrenilmektedir. XIX. yüzyıl yapısı mermer minber kıvrık dal, spiral ve zencirek motifleriyle bezelidir. Harimle yan mekânların örtü sistemi de özgün olmayan kalem işleriyle süslenmiş ve bunlarda çoğunlukla mavi, beyaz, kiremit kırmızısı, yeşil ve kahverengi boyalarla yapılan kıvrık dal, rûmî ve palmet motifleri tercih edilmiştir. Harimin kubbesindeki altın yaldız bezemeler de özgün değildir.

Avlunun batısında yer alan medresenin cami ile aynı tarihte inşa edildiği anlaşılmaktadır. Yapı 1964-1965 ve 1976-1977 yıllarında Vakıflar Genel Müdürlüğü’nce onarılmış ve tamamen yıkık olan örtü sistemi ihya edilmiştir. Medrese, avlunun batı kanadına kuzey-güney yönünde sıralanmış

yaklaşık kare planlı on altı hücreden oluşur; güneydeki ilk sekiz hücre düzgün bir biçimde yan yana dizilmiştir. Bunlardan sonra yapı kuzeydoğuya yönelmekte ve bu bölümde dört hücre, köşede de çatıya çıkışı sağlayan on bir basamaklı bir merdivenle sokağa açılan dikdörtgen bir kapı bulunmaktadır. Kapının kuzeyinde yapı doğuya yönelmekte ve bu bölümde de yine dört hücre yer almaktadır. Bugün çoğunda kimsesiz ve fakir kişiler oturan, bazıları da depo olarak kullanılan hücrelerin arka cepheleri evlere bitişmiş durumdadır.

Medresenin duvarlarının alt kısımlarında ve köşelerde kesme taş, üst kısımlarda ise moloz kullanılmıştır; kaba bir işçilik dikkati çeker. Aralarda bazı devşirme malzeme, pencere kemerleriyle bacalarda tuğla görülür. Duvarlar onarımlarda içten bütünüyle sıvanmış olup yine onarımlar sırasında takılan kapı ve pencere kasaları ahşaptır. Bütün mekânların üzeri farklı özellikler yansıtan tonoz ve kubbelerle örtülüdür. Güneydeki 2-6. hücreler, altıncısı tromp geçişli olmak üzere üçgen kuşaklarla geçilen kubbelidir. 1 ve 9-11. hücreler sivri tonoz, 7 ve 8. bindirme tonoz, 12. haç tonoz, diğerleri de çapraz tonozla örtülmüştür. Kubbe ve tonozların üzeri ise çift eğimli bir sac çatı ile örtülüdür. Mekânların hepsinde avluya açılan birer dikdörtgen kapı, 1 ve 10. hücrelerin dışındakilerde birer ocak nişi ve 1. dışında ötekilerin tamamında dikdörtgen duvar nişleriyle yine dikdörtgen mazgal tipi pencereler bulunur; 5 ve 7. hücrelerin pencereleri yuvarlak kemerlidir. Yapının kuzey ve güney cepheleri sağırdır; batı cephesi ise evler tarafından kapatılmıştır. Çatıda, kübik gövdeli ve piramidal külâhlı on dört baca bulunur. Medresenin

aslında yalnızca bu mekânlardan oluşmadığı akla gelmekteyse de plan tipi ve hücre sayısı hakkında herhangi bir ipucu bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 203; K. Wulzinger, “Die Piruz Moschee zu Milas”, Festschrift der technischen Hochschule, Karlsruhe 1925, s. 161-185; a.mlf. - v.dğr., Das islamische Milet, Berlin-Leipzig 1935, s. 60-68; İ.

Hakkı Uzunçarşılı, Afyon Karahisar, Sandıklı, Bolvadin, Çay, Isaklı, Manisa, Birgi, Muğla, Milas, Peçin, Denizli, Isparta, Atabey ve Eğirdirdeki Kitabeler ve Sahip, Saruhan, Menteşe, İnanç, Hamitoğulları Hakkında Malumat, İstanbul 1929, II, 158-160; P. Wittek, Menteşe Beyliği, XIII-XV. Asırda Garbi Küçük Asya Tarihine Ait Tetkik (trc. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1944, s. 84-87; Aşkıdil Akarca - Turan Akarca, Milas: Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi, İstanbul 1954, s. 93-102; Ali Kızıltan, Anadolu Beyliklerinde Cami ve Mescitler, İstanbul 1958, s. 119; Ayverdi, Osmanlı Mimarîsi I, s. 514-523, rs. 895; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 31, 74-75; Afife Batur, Osmanlı Camilerinde Kemer, Strüktür-Biçim İlişkisi Üzerine Bir Deneme (1300-1730), İstanbul 1974, s. 62, 138-139; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 566; Oktay Aslanapa, Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı: XIV. Yüzyıl, İstanbul 1977, s. 42-43; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisinde Süsleme I: Erken Devir (1300-1453), İstanbul 1979, s. 627-633; Rahmi Hüseyin Ünal, Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar, İzmir 1982, s. 12, 28; Gönül Öney, Beylikler Devri Sanatı: XIV-XV. Yüzyıl (1300-1453), Ankara 1989, s. 14; Hafız Kadri, "Menteşe Emâretine Ait Âsâr-ı Kadîme", TOEM, V/25 (1330), s. 57-60; a.mlf., "Menteşe'de Menteşelilerden Sonraki Âsâr", a.e., V/29 (1330), s. 308-317; Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimai Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler", İFM, XXIII/l-2 (1962-63), s. 1-80; Besim Darkot, "Milas", İA, VIII, 314.

Aynur Durukan

FÎRÛZ ed-DEYLEMÎ

فيروز الديلمي

Ebü'd-Dahhâk Fîrûz (Feyrûz) ed-Deylemî (ö.53/673)

Peygamberlik iddiasında bulunan Esved el-Ansî'yi öldüren sahâbî.

Aslen İranlı olup Kisrâ Enûşirvân'ın Habeşliler'i Yemen'den çıkarması için gönderdiği ordu ile Yemen'e gitti ve orada yerleşti. Bazı kaynaklarda Necâşî'nin kız kardeşinin oğlu olduğu da kaydedilir. Ayrıca Ebû Abdullah, Ebû Abdurrahman künyeleriyle, Himyer'e yerleştiği için de Himyerî nisbesiyle anılır.

10 (631) yılında Yemen'den Medine'ye gelen heyetin içinde yer aldı ve onlarla birlikte müslüman oldu. San'a Valisi Bâzân'ın, hem kendisinin hem de Ebnâ'nın müslüman olduğunu bildirmek üzere Vebr b. Yuhannis ile Fîrûz'u Hz. Peygamber'e gönderdiği rivayet edilmektedir. İslâmiyet'i kabul etmeden önce iki kız kardeşle evli olan Fîrûz Hz. Peygamber'in emri üzerine eşlerinden birini boşadı (Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 25; Tirmizî, "Nikâḥ", 34).

Resûl-i Ekrem'in Ebnâ arasından Fîrûz'u vali seçtiği, Esved el-Ansî'nin kendisine itaat etmesi şartıyla onu yerinde bıraktığı, Hz. Ebû Bekir zamanında da bu görevine devam ettiği bilinmektedir.

Fîrûz, Yemen'de peygamberlik iddia eden Esved el-Ansî'ye karşı gönderilen İslâm ordusuna katıldı. Bir grup arkadaşıyla birlikte Esved'i öldürdü. Fîrûz ed-Deylemî'nin onu tek başına öldürdüğüne ve bu durumu öğrenen Hz. Peygamber'in kendisini övgüyle andığına dair rivayetler de vardır. Caetani'nin, Esved'i öldürdüğü sırada Fîrûz'un henüz İslâmiyet'i kabul etmediği ve Mecûsî olduğu iddiası tarihî gerçeklere aykırıdır. Esved el-Ansî'nin öldürülmesinde rolü bulunan Kays b. Mekşûh, Fîrûz'un Hz. Ebû Bekir tarafından San'a'ya vali tayin edilmesi üzerine isyan etmişse de Fîrûz çeşitli kabilelerle iş birliği yaparak Kays'ı mağlûp etmiştir.

Fîrûz ed-Deylemî'nin dört hadis rivayet ettiği bilinmektedir. Kendisinden oğulları Dahhâk, Abdullah, Saîd ve başkaları rivayette bulunmuştur. Rivayetleri Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Dârimî'nin sünenleriyle Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde yer almaktadır. Bu rivayetlerin birinde, içkinin yasaklanması üzerine Hz. Peygamber'e bağcılık yaptıklarından söz ederek bundan sonra üzümleri nasıl kullanacaklarını sorduğunu, Resûl-i Ekrem'in de ona üzümleri kurutup hoşaf ve sirke olarak değerlendirmeyi tavsiye ettiğini bildirmiştir (Dârimî, "Eşribe", 13; Nesâî, "Eşribe", 56).

Muâviye döneminde de San'a valiliği yaptığı kaydedilen Fîrûz Mısır'a yerleşti; 53 (673) yılında Kudüs'te veya Yemen'de vefat etti. Hz. Osman döneminde (644-656) öldüğü de rivayet edilmektedir. Muhaddis ve tarihçi Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî onun soyundandır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 231-232; Dârimî, "Eşribe," 13; Buhârî, "Meġāzî," 71, "Taʿbîrü'r-rüʾyâ", 38; a.mlf., et-Târîḫu'l-kebîr,VII, 136-137; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 25; Tirmizî, "Nikâḥ", 34; Nesâî, "Eşribe", 56; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 533-534; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, II, 578; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, III, 306-307; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VII, 92; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, III, 332; İbn Hazm, Esmâʾü'ṣ-ṣahâbeti'r-ruvât (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 234; Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ,VIII, 176; a.mlf., Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, V, 335-336; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 204; İbn Semüre, Fuḳahâʾü'l-Yemen, s. 26, 49; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 496; a.mlf., Üsdü'l-ġābe, IV, 371-372; İbn Seyyidünnâs, Mineḥu'l-midaḥ (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1407/1987, s. 228-232; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXIII, 322-326; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 210-211; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, VIII, 305; Diyarbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, II, 147; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, VII, 116-117; Koksal, İslâm Tarihi (Medine), X, 190-192; Abdülgaffâr Süleyman el-

Bündârî v.dğr., Mevsûʿatü ricâli'l-kütübi't-tisʿa, Beyrut 1413/1993, III, 250.

Ahmet Yücel

FÎRÛZ ŞAH HALACÎ

فیروز شاه خلجی

(ö.695/1296)

Halacîler hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı (1290-1296).

Delhi'deki Türk-Memlük Sultanlığı'na (Muizzîler) son vererek yerine yine Türk asıllı Halacîler sülâlesini kuran Celâleddin Fîrûz Şah'ın doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Babasının "Yuğruş" (vezir) lakabını taşıması nüfuzlu bir aileden geldiğini gösterir. Balaban Han devrinde (1266-1287) sercandarlık (hükümdarı korumakla görevli muhafızların emîri) gibi mühim görevlerde bulunmuş ve Sâmâne kendisine iktâ edilmişti. Balaban'ın ölümünden sonra aile fertleri arasındaki mücadelelere karışmış, onun ailesinden Nizâmeddin'in bertaraf edilmesinden sonra da Halaç emîrlerinin desteğiyle Sâmâne'den merkeze getirilerek ârız-ı memâlik tayin edilmiştir. Balaban ailesinden Muizzüddin Keykubad'ın felçolmasını fırsat bilen iki Türk emîri, Keykubad'ın küçük oğlu Keyûmers'i Şemseddin lakabıyla sultan ilân ederek kendilerine büyük imkânlar sağlamışlardı. Celâleddin Fîrûz Şah'ın Bahârpûr'da bulunduğu sırada oğulları, bu gelişmelerden memnun olmayan bazı emîrlerle iş birliği yaparak Muizzüddin Keykubad ile oğlunu ortadan kaldırdılar ve yetmiş yaşlarındaki

el-Melikü'l-Müeyyed Celâleddin Fîrûz Şah'ı Kîlûgari'de Delhi sultanı ilân ettiler (3 Cemâziyelâhir 689/13 Haziran 1290).

100 yıla yakın bir zamandan beri Muizzîler'in elinde bulunan Delhi Sultanlığı'nın beklenmedik bir şekilde Halacîler'in eline geçmesi Delhi halkı üzerinde kötü tesir yaptı. Bu durumu değerlendiren Fîrûz Şah Delhi'ye gitmeyip Kîlûgari'deki Kasr-ı Muizzî'yi tamamlayarak bu kasabada kaldı. Etrafına bir sur çektirip şehri imar etti, adını da "Şehrinev" (yeni şehir) olarak değiştirdi. Saltanatını güçlendirmek için Halaç beylerine çeşitli unvanlar ve iktâlar veren Fîrûz Şah teşkilât ve geleneklerde bir değişiklik yapmadı. Sadece Balaban sülâlesinin kırmızı çetri yerine beyaz

çetri tercih etti. Halkın yeni idareye alışmasından sonra da Delhi'ye giderek ailesinin eski mülkü olan ikametgâhta Delhi Sultanlığı tahtına oturdu.

Fîrûz Şah'ın saltanatına karşı ilk isyan hareketi, Balaban sülâlesine son verildiği sırada merkezden uzaklaştırılan Balaban'ın yeğeni Çahcu Küşlü Han tarafından başlatıldı. Çahcu, Celâleddin Fîrûz Şah'ın tahta çıkışından iki yıl sonra tahtın meşru vârisi olduğunu iddia ederek Delhi üzerine yürüdü. Fîrûz Şah'ın ortanca oğlu Erkli Han kumandasındaki ordu âsileri yenip hepsini esir aldı. Celâleddin, karşısına çıkarılan bu eski emîrleri müslüman kanı dökmeye gönlünün razı olmadığını söyleyerek affetti.

Fîrûz Şah devrindeki ilk askerî başarı bir Moğol ordusunun bozguna uğratılmasıdır. Bu ordudan esir edilenlerin büyük bir kısmı Müslümanlığı kabul etmişler ve Delhi civarına yerleştirilmişlerdir. Yeni hayat şartlarına uyamayanlar ise ülkelerine geri dönmüşlerdir. Fîrûz Şah devrindeki en büyük askerî başarı ise yeğeni ve damadı olan Alâeddin Halacî'nin 1294'te başlattığı Devâgirî (bugünkü Devletâbâd) seferidir. Alâeddin bu seferde birçok ganimet elde etmiş ve büyük servet sahibi olmuştu. Fîrûz Şah'ın torunu Ahmed Çap, çok hırslı ve hilekâr bir kişi olan Alâeddin'in elinden ganimetleri alması için Fîrûz Şah'ı ikna etmeye çalıştıysa da hükümdar bu teklifi kabul etmedi ve Delhi'ye döndü. Alâeddin hükümdara bir arîza göndererek elindeki ganimetleri teslim edeceğini bildirdi. Halbuki bir yandan da bütün askerî hazırlıklarını tamamlıyordu. Nitekim Alâeddin'in kardeşi Elmas Bey tarafından çeşitli hilelerle kandırılan Fîrûz Şah bir gemiyle Ganj'ı geçip Alâeddin'in yanına gidince başı kılıçla kesildi; maiyetindekiler de kılıçtan geçirildi (17 Ramazan 695/19 Temmuz 1296).

Daha önce aldığı emir üzerine ordusunun başında Kar'â'ya doğru yola çıkmış olan Ahmed Çap dedesi Fîrûz Şah'ın akıbetini öğrenince ordusuyla Delhi'ye döndü. Fîrûz Şah'ın karısı ise tahtı ordu ve halk tarafından sevilen ikinci oğlu Erkli Han'a teslim edeceği yerde küçük oğlu Rükneddin İbrâhim'i tahta çıkardı. Bu hoşnutsuzluktan faydalanan Alâeddin, Fîrûz Şah'ın öldürülmesinden beş ay sonra Delhi'ye gelerek tahta geçti. Celâleddin Fîrûz Şah'ın iki oğlu ile torunu Ahmed Çap'ın gözlerine mil çekildiği gibi Erkli Han'ın bütün çocukları da öldürülerek sülâlesi yok edildi.

Celâleddin Fîrûz Şah sönük bir hükümdar olmakla beraber insanî meziyetleri yüksek, faziletli ve dindar bir kimse idi. Putperest Hindûlar'ın ve Moğollar'ın amansız düşmanı olan Fîrûz Şah, bütün hareketlerinde İslâmî hükümlerin dışına çıkmamaya dikkat etmiştir. Kendisine daima Gazneli Mahmud ile Büyük Selçuklu Hükümdarı Sencer'i örnek alırdı. Şiir ve edebiyata yakın ilgi duyan Fîrûz Şah tarihe de meraklı idi.

BİBLİYOGRAFYA

Berenî, Târîḫ-i Fîrûz Şâhî (nşr. Abdürreşîd), Aligarh 1957; Emir Hüsrev-i Dihlevî, Miftâḥu'l-fütûḥ (nşr. Abdürreşîd), Aligarh 1954; Firişte, Târiḫ (nşr. J. Briggs), Bombay 1831; Bedâûnî, Muntakhabu't-Tawārīkh (trc. G. S. A. Ranking), Delhi 1986, I, 230-272; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, I, 149-150; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 301-305; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 231; H. N. Wright, The Coinage and Metrology of the Sultans of Delhi, New Delhi 1974, s. 83-85; Abdülmün'im en-Nemr, Târîḫu'l-İslâm fi'l-Hind, Beyrut 1981, s. 155-156; A. B. M. Habibullah, "Jalaluddin Khalci", CHIn., V, 311-325; Muhammad Baqır, Lahore: Past and Present, Delhi 1985, s. 81-83; M. Fuad Köprülü, "Alâeddin Halacî", İA, I, 279-281; a.mlf., "Fîrûz Şah Halacî", a.e., IV, 660-666; P. Hardy, "Dihlî Sultanate", EI² (İng.), II, 268, 273 vd.; N. H. Zaidi, "ʿAlāʾ-al-Dīn Ḳaljī", Elr., I, 779.

Orhan F. Köprülü

FÎRÛZ ŞAH TUĞLUK

فيروز شاه تغلق

(ö.790/1388)

Tuğluklu hükümdarı (1351-1388).

707'de (1307) doğdu. Asıl adı Kemâleddin olup babası Karavna (Karauna) Türkleri'nden Sipehsâlâr Melik Receb, annesi Bhatti kabilesi reislerinden birinin kızı Nâile'dir. Fîrûz Şah, amcası Sultan Giyâseddin Tuğluk ve amcasının oğlu II. Muhammed tarafından yetiştirilmiş ve devletin üst mevkilerinde görev almıştı. II. Muhammed çıktığı bir sefer sırasında Sind'deki Tatta (Thatta) civarında ansızın ölünce (20 Mart 1351) yerine geçecek çocuğu olmadığından Fîrûz Şah Tuğluk ulemâ ve devlet büyüklerinin kararı ile Tuğluklu tahtına oturdu (24 Mart 1351). Ancak bu sırada Delhi'de bulunan vezir Hâce-i Cihân Ahmed Ayaz, Muhammed Tuğluk'un oğlu olduğu iddia edilen bir çocuğu tahta çıkardı. Fîrûz Şah Delhi'ye yaklaşınca Ahmed Ayaz yeni sultandan kendisini affetmesini istedi, fakat sultanın adamları Ayaz'ın cezalandırılmasında ısrar ederek onu öldürttüler.

es-Sultânü'l-a'zam Ebü'l-Muzaffer Kemâleddin Fîrûz Şah es-Sultânî sakin bir insan olmasına rağmen hâkimiyet sahalarını genişletme arzusundaydı. Bu gaye ile II. Muhammed'in vefatı üzerine elden çıkan eyaletlerden Bengal'e 1353-1354 ve 1359-1360'ta iki sefer düzenledi. Fakat bunlardan kesin bir sonuç alınamadı. Daha sonra Nagarkot-Kangra (1363) ve Tatta (1366-1367) seferlerinde başarılı olarak buralarda üstünlüğünü kabul ettirdi. Askerî alanda parlak bir başarısı görülmeyen Fîrûz Şah Tuğluk uzun süren saltanatında devamlı barış ve istikrar arayışında olmuştur. Şon derece samimi ve muhafazakâr bir müslüman olan Fîrûz Şah, devletin malî işlerini ve vergi usulünü şeriata göre yeniden tanzim ettirerek şer'î olmayan yirmi sekiz çeşit vergiyi kaldırdı. Brahmanlar'a cizye koydurttu, ihtidâyı teşvik için de yeni müslüman olanların vergi yükünü hafifletti. Tarımda serbest bir politika takip edildi ve köylülere karşı müsamahalı davranıldı. Bu arada

verimliliğin arttırılması için sulama kanalları ve kuyuları açıldı. Böylece kısa zamanda tahıl ve diğer ziraî ürünlerde verim artmış ve halkın refah seviyesi yükselmiştir.

Fîrûz Şah'ın yumuşak yönetimi devletin tebaası ile olan ilişkilerinde de kendini hissettirmiştir. Ceza kanunları hafifletilmiş, devlet müesseseleri halkın ihtiyaçlarını en iyi şekilde karşılayabilecek bir duruma getirilmiştir. Suçlulara işkence edilmesi yasaklanmış, memurların halka iyi davranmaları emredilmiş, adalet sistemi hızlı ve kolay işler hale getirilmiş, kurulan birçok hayır müessesesi ile hastaların, işsizlerin ve fakirlerin sıkıntıları hafifletilmeye çalışılmıştır. Fîrûz Şah fakir kızların çeyiz masraflarını karşılamak üzere Dîvân-ı Hayrât,

fakirlere borç para vermek için de Dîvân-ı İstihkāk adlı müesseseleri kurmuştur. Hastahaneler (dârüşşifâ, mâristan, şifâhâne, sıhhathâne) yaptırarak buralara uzman doktorlar tayin etmiştir. Ayrıca dârûhâne denilen dispanserde hastalara ücretsiz ilâç dağıtılmıştır.

Fîrûz Şah dinî ilimlerin gelişmesi için otuz medrese yaptırdı. Bunlardan üçü (Medrese-i Fîrûz Şâhî, Medrese-i Şehzade Fîrüz Han ve Sîrî Medresesi) meşhurdur. Bir putperest mabedinde bulunan çok sayıda eski Sanskritçe eseri de Farsça'ya tercüme ettirdi. Eazzüddin Hâlid Hânî, hikmet konusunda yazdığı bir esere ona nisbetle Delâʾil-i Fîrûz Şâhî adını verdi. Berenî ile Şems-i Şirâc Afif gibi tarihçiler de onun dönemini tanıtan Târîḫ-i Fîrûz Şâhî adlı birer eser kaleme aldılar. Ayrıca Fîrûz Şah riyaset ve siyaset konusunda sekiz babdan oluşan bir eser yazmıştır.

Fîrûz Şah Tuğluk askerî iktâları da âdil bir şekilde tanzim etmeye çalışmıştır. Ancak kendilerine geniş topraklar verilen iktâ sahipleri devlet idaresinin yumuşak tavrından istifade ederek istedikleri gibi tasarrufta bulunmuşlardır. Bu da devletin gelirlerinin giderek azalmasına ve devlet yönetiminde zaafa sebep olmuştur.

Onun dönemi Tuğluklular hânedanının mimari açıdan da en parlak zamanlarından biridir. Kaynaklar Fîrûz Şah'ın bu alandaki faaliyetlerinden övgüyle bahsederler. Bu devirde Kanpûr ve Fîrûzâbâd gibi birçok yeni şehir kurulmuş veya genişletilmiş, saraylar ve kaleler yaptırılmıştır. Başta Kotla

Fîrûzşah’ta bulunan Cami - Mescid olmak üzere Hân-ı Cihân ve Nizâmülmülk camileri gibi camiler inşa edilmiştir. Bu dönemde ayrıca tarihî eserlerin muhafazasına ve bakımına da itina gösterilmiştir. Bunlar arasında Delhi’deki Kuvvetü’l-İslâm Camii ile Kutub Minâr zikredilebilir.

Fîrûz Şah Tuğluk döneminin önemli hususiyetlerinden biri de Ortaçağ İslâm devletlerinde görülen gulâm sisteminin geliştirilmesidir. Sultanlığın değişik yörelerinden merkeze getirilen köleler burada belli bir eğitimden geçiriliyor ve daha sonra kabiliyetlerine göre istihdam ediliyordu. Sayıları 180.000’i bulan (Raychoudhary, s. 151) bu kölelere “bendegân-ı Fîrûz Şâhî” deniliyordu. Ancak bu gulâmlar zaman zaman sıkıntılara da sebep olmuşlardır. Fîrûz Şah Tuğluk Mısır’daki Abbasî halifesinden hil’at ve menşur alan, sikkelerde onların adına yer veren ve “nâib-i emîrü’l-mü’minîn” unvanını kullanan son Delhi sultanıdır. Tebaasına gösterdiği şefkat ve müsamaha ile tanınan Fîrûz Şah bazan özellikle dinî meselelerde gayri müslimlere karşı sert tedbirler uygulamıştır. Kaynaklar, onun müslümanları irtidada teşvik eden bir Brahman’ı şiddetle cezalandırdığından bahseder. Fîrûz Şah Tuğluk ilme ve tasavvufa büyük değer veriyor, önemli kararlar almadan önce mutlaka âlimlerle de istişarede bulunuyordu. Saltanatının sonlarına doğru dini yaşama hususunda tamamen hassaslaşan Fîrûz Şah sarayında ipekli elbiselerin giyilmesini, altın ve gümüş eşyaların kullanılmasını yasaklamış, etrafta bulunan canlı resimlerini ve heykelleri kaldırtmıştır.

Onun döneminde devlet işlerinin yürütülmesinde kabiliyetli veziri Hân-ı Cihân Makbûl’ün rolü çok büyüktür. Ancak Fîrûz Şah’ın iyi niyete dayanan politikası zamanla devlet idaresinde bozulmalara sebep olmuş ve son zamanlarında ülke karışıklıklar içerisine sürüklenmiştir. Fîrûz Şah Tuğluk ölümünden kısa bir süre önce tahtı oğlu Muhammed ile paylaştı. Ağustos-Eylül 1387’de oğlunu sultan ilân ederek tahta çıkardı. Hutbede ikisinin adı birlikte zikredildi. Ancak Muhammed idareye hâkim olamayınca torunu Tuğluk Şah’ı veliaht tayin etti ve ülke yönetimini ona bıraktı. Mezarı Delhi yakınlarında Havz-ı Hâs’tadır.

BİBLİYOGRAFYA

Fîrûz Şah Tuğluk, Fütûḥât-ı Fîrûz Şâhî, British Museum, MS, Or., nr. 2039; Sîret-i Fîrûz Şâhî, Oriental Public Library, Bankipore, MS, nr. 347; Şems-i Sirâc Afîf, Târîḫ-i Fîrûz Şâhî, Karaçi 1965; Berenî, Târîḫ-i Fîrûz Şâhî (nşr. Abdürreşîd), Kalküta 1862; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, II, 107-110; Riazul Islam, A History of Firoz Shah Tughlaq, Aligarh 1946; a.mlf., "A Review of the Reign of Fîrōz Shāh (1351-1388)", IC, XXIII (1949), s. 281-297; a.mlf., "Fîrūz Shāh Tughluq's Relations With the Deccan", a.e., XXVI/3 (1952), s. 8-12; a.mlf., "Fîrūz Shāh's Invasion of Bengal", JPHS, III (1955), s. 35-39; a.mlf., "Fîrūz Shāh Tughluḳ", EI² (İng.), II, 924-925; J. M. Banerjee, History of Firuz Shah Tughlug, Delhi 1957; Agha Mehdi Hussain, Tughlaq Dynasty, Calcutta 1963, s. 387, 428-429, 510-511; a.mlf., Rise and Fall of Muhammad b. Tughluq, London 1983, s. 7, 72; R. C. Jauhari, Firoz Tughlaq (1351-1388 A.D.), Agra 1968; B. P. Saksena, "Firuz Shah Tughluq", CHIn., V, 566-621; H. N. Wright, The Coinage and Metrology of the Sultans of Dehli, New Delhi 1974, s. 172-186, 218-222; Manazır Ahmad, Sultan Firoz Shah Tughlaq, Allahâbâd 1978; S. C. Raychoudhary, History of Muslim India, New Delhi 1986, s. 146-158; S. Lane-Poole, History of India (nşr, W. Jackson), New Delhi 1987, III, 146-158; N. B. Ray, "Interesting Side Light on Fîrūz Shāh Tughlaq's Expedition to Tatta", JASB, III/4 (1938), s. 285-292; K. K. Basu, "Firoz Tughluq and his Bengal Campaign", Journal of the Bihar and Orissa Research Society, XXVII (1941), s. 79-95; Khurram Qadir, "Firoz Shah (Tughlaq) A Personality Study", Journal of the Central Asia, IX/2, İslâmâbâd 1986, s. 17-39; M. Fuad Köprülü, "Fîrûz Şah Tuğluk", İA, IV, 666-670; N. R. Farooqi, "Delhi Sultanlığı", DİA, IX, 130.

Orhan F. Köprülü

FİRÛZÂBÂDÎ

الفيروزآبادي

Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî (ö.817/1415)

el-Ḳāmûsü'l-muḥiṭ adlı sözlüğüyle tanınan Arap dili, tefsir ve hadis âlimi.

Rebîülâhir veya Cemâziyelâhir 729'da (Şubat veya Nisan 1329) İran'da Şîraz'a bağlı Kâzerûn kasabasında doğdu. Şîrâzî nisbesiyle de anılır. Babasının dil ve edebiyat âlimi olduğu bilinmekte, ailesi hakkında başka bilgi bulunmamaktadır. İlk tahsilini Kâzerûn'da babasının yanında yapan Fîrûzâbâdî yedi yaşında iken Kur'an'ı ezberledi; sekiz yaşında Şîraz'a gitti. Burada babasından ve Kıvâmüddin Abdullah b. Mahmûd gibi âlimlerden dil ve edebiyat dersi aldı.

Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf el-Ensârî ez-Zerendî'den Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Sünen-i Tirmiẕî'yi okudu. 745'te (1344-45) Vâsıt'a giderek Şehâbeddin Ahmed b. Ali ed-Dîvânî'den kıraat dersi aldı. Aynı yıl Bağdat'ta Sirâceddin Ömer b. Ali el-Kazvînî'den Radıyyüddin es-Sâgānî'nin Meşâriḳu'l-envâr'ı ile Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi tekrar okudu. Bağdat Nizâmiye Medresesi müderrisi ve Bağdat Kadısı Abdullah b. Bektâş'ın yanında yıllarca yardımcı olarak çalıştı. 755 (1354) yılında Şam'a geçti. Orada da başta Takıyyüddin es-Sübkî olmak üzere 100 civarında hocadan ders aldı ve Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi bir defa daha okudu. Bundan sonra Ba'lebek, Hama, Halep ve Kudüs'e gitti. Kudüs'te bir taraftan Alâî gibi âlimlerin derslerine devam ederken bir taraftan da çeşitli medreselerde ders verdi ve zaman zaman Gazze, Remle ve Kahire'ye gidip geldi. Kahire'de Bahâeddin İbn Akīl, Cemâleddin el-İsnevî ve İbn Hişâm en-Nahvî gibi âlimlerle tanıştı. İzzeddin İbn Cemâa ve İbn Nübâte el-Mısrî'den ilâhiyat ve edebiyat dersleri aldı. 770'te (1368) Mekke'ye giden Ffrûzâbâdî burada da Mâlikî fakihi Ziyâeddin el-Cündî ve Yâfiî gibi âlimlerden faydalandı. İbn Hacer el-Askalânî, Cemâleddin el-Merrâküşî adında bir kişinin Ffrûzâbâdî için 150'yi aşkın âlimin ismini ihtiva eden bir meşyeha* hazırladığını haber

vermektedir. Fîrûzâbâdî bütün bu hocalardan dil ve edebiyattan başka Kütüb-i Sitte, Beyhakī'nin es-Sünen'i, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, İbn Hibbân'ın Ṣaḥîḥ'i, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe'nin el-Muṣannef'i ve Sâgānî'nin Meşâriḳu'l-envâr'ı gibi önemli hadis kitaplarını okuyarak rivayet etme izni aldı.

Bağdat hâkimi İbn Üveys'in daveti üzerine 794 (1392) yılında tekrar Bağdat'a giden Fîrûzâbâdî buradan İran ve Hindistan'a geçti. Hürmüz'den deniz yoluyla Mekke'ye giderken Yemen'in Aden ve Taiz şehirlerinde kaldı, el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî İsmâil b. Abbas, buralardaki âmillerine Fîrûzâbâdî'ye gerekli ilgi ve saygının gösterilmesi için emir verdi ve onu başşehir Zebîd'e davet etti. Daveti kabul eden Ffrûzâbâdî'yi izzet ve ikramla karşıladı. Onu önce Zebîd, daha sonra da 797 (1395) yılında Yemen kadılığına tayin etti. Fîrûzâbâdî, el-Melikü'l-Eşref ve oğlu Nasır Ahmed zamanında ömrünün sonuna kadar bu görevini kesintisiz sürdürdü. Bir taraftan da ders vermeye devam etti. Başta el-Melikü'l-Eşref olmak üzere birçok öğrenci onun derslerine katıldı. Fîrûzâbâdî'ye her vesile ile izzet ve ikramda bulunan el-Melikü'l-Eşref yine bu maksatla onun kızıyla evlendi (Sehâvî, X, 81). Zebîd'den zaman zaman Mekke ve Medine'ye gidip mücavir olarak kalan Fîrûzâbâdî Mekke'de el-Melikü'l-Eşref adına bir medrese yaptırdı ve talebe okuttu.

Fîrûzâbâdî, seyahatlerinde bir taraftan ilim adamlarıyla fikir alışverişinde bulunurken diğer taraftan devlet adamları katında büyük itibar gördü. Nitekim Bağdat hâkimi İbn Üveys, Azerbaycan Hükümdarı Şah Şücâ', Mısır Sultanı Eşref, Şîraz'da Türk Hükümdarı Timur, Delhi Hükümdarı Alâeddin I. İskender Şah ve Bursa'da Osmanlı Sultanı I. Bayezid tarafından büyük ilgiyle karşılanmıştır. Fîrûzâbâdî 20 Şevval 817 (2 Ocak 1415) tarihinde Zebîd'de vefat etti ve Cebertiyye tarikatının kurucusu Şeyh İsmâil b. İbrâhim el-Cebertî'nin türbesine defnedildi.

Hz. Ebû Bekir soyundan geldiğini söyleyen Fîrûzâbâdî çok geniş bir kültüre ve kuvvetli bir hafızaya sahipti. İbn Hacer el-Askalânî'nin belirttiğine göre her gece 200 satır ezberlemeden uyumazdı. Sözlük çalışmalarından başka hadis, tefsir, fıkıh ve tarihle de meşgul olmuş, bu konularda da eser yazmıştır. Fîrûzâbâdî ile Zebîd'de görüşen İbn Hacer hadis konusunda pek titiz davranmadığını, râviler hakkında fazla bilgisi bulunmadığını, hatta

sahte sahâbî Hintli Raten b. Nasr’a inanacak kadar saf olduğunu, Buhârî’ye yazdığı şerhini garip hikâyelerle doldurduğunu, birçok yerde Muhyiddin İbnü’l-Arabi’nin görüşlerine yer verdiğini belirterek kendisini tenkit etmiştir. Ayrıca onun Tenvîrü’l-miḳbâs’ta İbn Abbas adına topladığı rivayetlerden de hadisteki ilmî gücünü anlamak mümkündür. Tasavvufî konularda Muhyiddin İbnü’l-Arabî’yi takdir eden Fîrûzâbâdî onu savunmak üzere iki risâle ile bir fetva kaleme almıştır.

Kitaba meraklı olan Fîrûzâbâdî büyük paralar harcayarak çok sayıda kitap toplamış, fakat paraya ihtiyaç duyduğu zamanlarda kitap satmaktan da çekinmemiştir. el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ’in önsözünde bu eserin 2000 kitabın özeti olduğunu söylemektedir. Devrinde yaygın olan üslûbun etkisiyle eserlerinde hem seçili bir dil hem de garip kelimeler kullanmış, bu sebeple el-Ḳāmûsü’l-muḥît’in mukaddimesi birçok âlim tarafından ayrıca şerhedilmiştir.

Eserleri. Velûd bir müellif olan Fîrûzâbâdî’nin kaynaklarda yetmişten fazla eserinden söz edilmekteyse de (el-Bulġa, nâşirin mukaddimesi, s. 24-29) bunlardan yarıya yakın bir kısmının günümüze ulaşmadığı sanılmaktadır. Eserlerinin yaklaşık yirmi dördünün dile, dokuzunun tefsire, on birinin hadise, sekizinin biyografiye, sekizinin coğrafyaya, altısının akaid ve fıkha, altısının da tarihe ait olduğu anlaşılmaktadır. Başlıca eserleri şunlardır: A) Sözlük ve Dil: 1. el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ*. İlim âleminde çok tanınan sözlüklerden biri olan eser Kalküta (I-IV, 1230-1232), Bombay (1272/1884), Leknev (1885), Bulak (1289) ve İstanbul’da (I-IV, 1304) defalarca basılmış, Farsça ve Türkçe’ye tercüme edilmiştir. 2. Taḥbîrü’l-müveşşîn fi’t-taʿbîri (fîrnâ yuḳālü) bi’s-sîn ve’ş-şîn. Hem “sîn” hem de “şîn” harfleriyle yazılıp okunabilen kelimeler hakkındadır. Muhammed b. Şeneb (Cezayir 1327/1909; Beyrut 1330/1911-1912) ve Muhammed Hayr el-Bikāî (Dımaşk 1982) tarafından yayımlanmıştır. 3. ed-Dürerü’l-mübeṣṣeṣe fi’l- ġureri’l-müs̱elleṣe (el-Ġurerü’l-müs̱elleṣe ve’d-dürerü’l-mübeṣṣeṣe, el-Müs̱elleṣât). Bu eserde üç hareke ile okunup mânası değişen ve değişmeyen kelimeler bir araya toplanmıştır. Kitabı Ali Hüseyin Bevvâb (Riyad 1982) ve Tâhir Ahmed ez-Zâvî (Trablus-Tunus 1982) neşretmişlerdir. Ayrıca Süleyman b. İbrâhim b. Muhammed el-Âyid eser üzerinde bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (Ümmülkurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesi, Mekke 1398/ 1978). 4. Celîsü’l-enîs fî esmâʾi (taḫrîmi)’l-

ḫanderis. Şarabın değişik isimleri ve haramlığı hakkında olup A. S. Fulton tarafından yayımlanmıştır (BSOAS, XII 11947-48), s. 579-585). 5. el-Ferâ᾿id (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Umumi, nr. 3317; Edeb, nr. 653). 6. Risâle fî meʿâni baʿżi'l-hurûf (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 664; Riyad Üniversitesi Ktp., Umumi, nr. 2392). 7. İʿtirâżâtü ṣâḥibi'l-Ḳāmûs ʿale'l-Cevherî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 313). 8. Ṭariḳu'l-esel fî esmâ᾿i'l-ʿasel. Balın çeşitli isimlerine dair olan bu eser Süyûtî tarafından el-Müzhir'de nakledilmiştir (II, 407-408).

B) Tefsir. 1. Beṣâ᾿iru ẕevi't-temyiz fî leṭâ᾿ifi'l-kitâbi'l-ʿazîz. Bu eser, aslında el-Melikü'l-Eşref tarafından geniş kapsamlı ansiklopedik bir kitap olarak hazırlanması düşünülen eserin bir bölümüdür. Müellifin kitabın önsözünde belirttiğine göre söz konusu eser, Kur'ânî ilimlerden fizikteki yakıcı aynalara kadar her biri bir ilme ait "maksad" adı altında altmış bölüm ihtiva edecekti.

Muhtemelen ortak bir çalışma ile telifi tasarlanan, ancak Fîrûzâbâdî tarafından sadece Kur'an ilimleriyle ilgili kısmı yazılan eserin diğer bölümleri el-Melikü'l-Eşref'in vefatı sebebiyle yazılamamıştır. Beṣî᾿ir'de, Kur'an hakkında genel bilgilerden sonra her sûre "basîret" başlığı altında ele alınarak sûrenin nazil olduğu yer, harf ve kelime sayısı, kurrânın ihtilâfları, fâsılaları, sûrenin ismi, maksat ve muhtevası, nâsih, mensuh ve müteşâbihi ile sûrenin faziletine dair hadislerle ilgili açıklamalar yapıldıktan sonra Kur'ân-ı Kerîm'de geçen kelimeler alfabetik sıra ile izah edilmektedir. Sonunda da Kur'an'da adı geçen peygamberlerle bunlara karşı gelenler hakkında bilgi verilmektedir. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki nüshaları esas alınarak ilk dört cildi Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire 1383-1389/1963-1969), son iki cildi Abdülhalîm et-Tahâvî (Kahire 1390/1970) tarafından neşredilen eserin, Melik Eşref Kütüphanesi için 802 (1399-1400) yılında istinsah edilen Maṭlaʿu zevâhiri'n-nücûm ve mecmaʿu cevâhiri'l-ʿulûm adlı bir nüshası da Köprülü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 212). Ancak nâşirlerin bu nüshadan haberdar olmadıkları görülmektedir. Eserin bu baskısından daha sonra Kahire ve Beyrut'ta çeşitli ofset baskılar yapılmıştır. Sâib b. Abdurrahman el-Ahmerî Beṣâ᾿ir üzerinde Nüzhe fî Kitabi Beṣâ᾿iri ẕevi't-temyîz adlı bir çalışma yapmıştır (Riyad 1985). 2. Tenvîrü'l-miḳbâs (miḳyas) min Tefsiri İbn ʿAbbâs. İbn Abbas'a isnat edilen tefsirle ilgili değişik eserlerdeki rivayetleri

bir araya getiren bu çalışmanın Fîrûzâbâdî'ye aidiyeti şüphelidir. Eser Bulak (1290), Kahire (1316) ve İstanbul'da (1320) Beyzâvî ve Hâzin tefsirleriyle birlikte basılmıştır. 3. Tefsîru fâtiḥati (Teysîru fâꜣiḥati)'l-ihâb (iyâb) bi-tefsîri Fâtiḥati'l-kitâb (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tefsir, nr. 6; Bağdat Evkaf Ktp., nr. 4848). 4. Nuġbetü (Buġyetü)'r-reşşâf min ḫuṭbeti'l-Keşşaf (Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 31, Kadızâde Mehmed, nr. 69, Şehid Ali Paşa, nr. 331, Lâleli, nr. 3712; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Lugat, nr. 300; el-Hizânetü't-Teymûriyye, Tefsir, nr. 500).

C) Hadis. 1. Sifrü (Süferü)'s-saꜥâde. Hz. Peygamberin özel hayatını ve ibadetlerini hadislerle anlatan Farsça bir eserdir. 804 (1401) yılında Ebü'l-Cûd Muhammed b. Mahmûd el-Mahzûmî tarafından Arapça'ya çevrilen eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire, ts.; Şah Veliyyullah'ın el-Fevzü'l-kebîr maꜥa Fetḥi'l-ḫabîr fî uṣûli't-tefsîr'i kenarında, Kahire 1307; nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, Sayda - Beyrut 1402/1982; nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân, Beyrut 1408/1988). Farsça aslı ise Atıf Efendi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 443). Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî'nin Ṭarîḳu'l-ifâde (Kalküta 1252) adıyla Farsça bir şerh yazdığı Sifrü's-saꜥâde Rıfkı Durgun tarafından İbadetleriyle Peygamberimiz adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1979). 2. eṣ-Ṣılâtü ve'l-büşer fî'ṣ-ṣalâti ꜥalâ ḫayri'l-beşer. Hz. Peygamber'e salâtü selâm getirmeye dair olup Muhammed Nûreddin Adnan el-Cezâirî - Abdülkādir el-Hıyârî - Muhammed Mutîʿ el-Hâfız (Dımaşk 1385/1966) ve Ebû Esmâ İbrâhim b. İsmâil Âlü Asr (Beyrut 1405/1985) tarafından neşredilmiştir. 3. el-Eḥâdîs̱ü'ż-żaꜥîfe (TÜYATOK, nr. 1511). 4. Edꜥiye meꜣs̱ûre merviyye ꜥani'n-nebî (TSMK, III. Ahmed, nr. 9470). 5. Urcûze fî muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱ (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mecâmî', nr. 706).

D) Fıkıh-Akaid. 1. el-İsꜥâd bi'l-iṣꜥâd ilâ dereceti'l-ictihâd (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Umumi, nr. 2351; Fıkıh [Şâfiî], nr. 414). 2. İbnü'l-Arabî ile ilgili risâleleri, a) el-İġtibâṭ bi-muꜥâleceti İbni'l-Ḫayyâṭ fî ecvibeti mesâꜣile süꜣile ꜥanhâ bi-ḥaḳḳı Muḥyiddîn İbni'l-ꜥArabî (İÜ Ktp., nr. 3518; Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 176-180). b) Fetva fî ḥaḳḳı İbni'l-ꜥArabî ve kütübih (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 706; Hamidiye, nr. 1458; Fâtih, nr. 5376). c) Risâle fî'r-red ꜥale'l-muꜥteriżîn ꜥalâ İbni'l-ꜥArabî (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Tasavvuf, nr. 50).

E) Biyografi. 1. el-Bulġa fî terâcimi eʾimmeti'n-naḥv ve'l-luġa. 422 dil âliminin hayatını kısaca anlatan bir eser olup Muhammed el-Mısrî tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1972; Kuveyt 1407/ 1987). 2. İs̱âretü'l-ḥacûn ilâ ziyâreti'l-Ḥacûn (Mekke 1332). Mekke yakınında Hacûn dağında medfun sahâbîlere dair bir eserdir. 3. Tuḥfetü'l-ebîh fîmen nüsibe ilâ ġayri ebîh. Babasından başkasına nisbet edilen meşhur şahıslar hakkında bir risâle olup Abdüsselâm Muhammed Hârûn ([Nevâdirü'l-maẖṭûṭât içinde], Kahire 1370/1950, s. 97-110) ve Muhammed Sâlih eş-Şennâvî ([İbn Habîb el-Bağdâdî'ye ait iki risâleyi ihtiva eden bir mecmuanın içinde üçüncü risâle), Beyrut 1410/1990) tarafından neşredilmiştir. 4. el-Mirḳātü'l-vefiyye fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 4647; Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 671). 5. el-Meġānimü'l-muṭâbe fî meʿâlimi Ṭâbe (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1587; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1529). Medine ve civarının tarihi, coğrafyası ve Medine ziyaretiyle Fîrûzâbâdî ve hocalarının Medine'de görüşüp tanıştığı kimseler hakkında bilgi veren altı bölümden ibaret bir eserdir. Kitabın sadece coğrafî adlarla ilgili beşinci bölümünü Hamed el-Câsir neşretmiştir (Riyad 1389/ 1969).

Fîrûzâbâdî'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: el-Lâmiʿu'l-muʿlemü'l-ʿucâbü'l-câmiʿ beyne'l-Muḥkem ve'l-ʿUbâb (müellifin bu eseri önce altmış (veya yüz) cilt olarak yazmayı düşündüğü, daha sonra ise beş cildini kaleme aldığı, fakat kullanılmasının güçlüğünü dikkate alarak el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'i yazdığı rivayet edilmektedir), Esmâʾü's-serâḥ (el-berâḥ) fî esmaʾi'n-nikâḥ, er-Ravżü'l-meslûf fîmâ lehû ismâni ilâ ülûf, el-İşârât ilâ mâ fî kütübi'l-fıḳhi mine'l-esmâʾ ve'l-emâkîn ve'l-luġāt, el-Müttefiḳ vażʿan ve'l-muẖtelif ṣuḳʿan, Envâʾü'l-ġays̱ fî esmâʾi'l-Leys̱, Maḳṣûdü ẕevi'l-erbâb fî ʿilmi'l-iʿrâb,

Şerḥu Zâdi'l-meʿâd fî vezni Bânet Süʿâd, ed-Dürrü'n-naẓîmü'l-mürşid ilâ maḳāṣıdi'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Ḥâṣılü kûreti'l-ẖalâṣ fî feżâʾili sûreti'l-İẖlâṣ, Menḥu (Fetḥu)'l-bârî bi's-seyḥi('s-seyli)'l-fesîḥi'l-cârî fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buẖâri (Buhârî şerhi olup ibadetler kısmının dörtte birini yirmi ciltte şerhettiği nakledilmektedir), Şevâriḳu'l-esrâri'l-ʿaliyye fî şerḥi Meşâriḳi'l-envâri'n-nebeviyye, Teshîlü ṭarîḳi'l-vuṣûl ile'l-eḥâdîs̱i'z-zâʾide ʿale'l-Câmiʿi'l-uṣûl, ed-Dürrü'l-ġālî fi'l-eḥâdîs̱i'l-ʿavâlî, et-Tecârîḥ fî fevâʾide müteʿalliḳa bi-eḥâdîs̱i'l-Meṣâbîḥ, en-Nefḥatü'l-ʿanberiyye fî mevlidi

ḫayri’l-beriyye, el-Mirḳātü’l-erfaʿiyye fî ṭabaḳāti’ş-Şâfiʿiyye, el-Elṭâfü’l-ḫafiyye fî eşrâfi’l-Ḥanefiyye, Ravżatü’n-naẓır fî tercemeti’ş-Şeyḫ ʿAbdilḳādir, el-Fażlü’l-vefî fi’l-ʿadli’l-Eşrefî, Müheyyicü’l-ġarâm ile’l-beledi’l-ḥaram, Târîḫu Merv, Nüzhetü’l-iḫvân fî târiḫi Iṣfahan.

BİBLİYOGRAFYA

Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, Beyrut 1406/ 1986, s. 5-30; a.mlf., Beṣâʾiru ẕevi’t-temyîz (nşr. M. Ali en-Neccâr), Kahire 1383/1963, nâşirin mukaddimesi, I, 1-30; a.mlf., el-Bulġa fî terâcimi eʾimmeti’n-naḥv ve’l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Kuveyt 1407/1987, nâşirin mukaddimesi, s. 8-40; Tâcü’l-ʿarûs, I, 13-14; Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-ʿUḳūdü’l-lüʾlüʾiyye (nşr. M. Besyûnî Asel), Kahire 1329-32/1911-14, II, 264-265, 278, 286, 297, 303-304; Fâsî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn fî târîḫi’l-beledi’l-emîn (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1381/1962, II, 392-401; İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, VIII, 159-163; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, IV, 63-66; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, X, 79-86; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 273-275; a.mlf., el-Müzhir, II, 407-408; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 119-123; a.mlf., eş-Şeḳāʾiḳ, s. 29-30; İbnü’l-Kādî, Dürretü’l-ḥicâl, II, 317-318; Makkarî, Ezhârü’r-riyâż (nşr. Saîd Ahmed A’râbî v.dğr.), Rabat 1398-1400/1978-80, III, 48-52; a.mlf., Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 176-180; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VII, 126-131; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 280-285; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât,VIII, 101-106; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 907-910; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 180-181; Sarton, Introduction, III, 1827-1828; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 579-582; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 157-158; Brockelmann, GAL, II, 231-234; Suppl., II, 234-236; a.mlf., “Fîrûzâbâdî”, İA, IV, 653-654; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, III, 829-832; Serkîs, Muʿcem, II, 1469-1471; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XII, 118; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1985, s. 762; Ahmet Suphi Furat, al-Fīrūzābādī’nin aṣ-Ṣıḥāḥ’ı Tenkidi (profesörlük takdim tezi, 1978), İSAM Ktp., nr. 586, s. 40-60; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 146-147; A. S. Fulton, “Fīrūzābādī’s Winerlist”, BSOAS, XII (1947-48), s. 579-585; H. Fleisch, “al-Fīrūzābādī”, EI² (İng.), II, 926-927.

Hulûsi Kılıç

FİRYÂBÎ, Ca‘fer b. Muhammed

جعفر بن محمد الفريابي

Ebû Bekr Ca‘fer b. Muhammed b. el-Hasen el-Firyâbî (ö.301/913)

Muhaddis, fakih ve müfessir.

207’de (822) Belh yakınındaki Fâryâb’da doğdu. Türkî, Horasânî nisbeleriyle de anılır. Yine Firyâbî diye anılan hemşehrisi Muhammed b. Yûsuf’tan ayırmak için bazı kaynaklarda kendisine Firyâbî es-Sagîr denilmiştir. On yedi yaşında iken hadis dersleri almaya başladı ve Mâverâünnehir, Horasan, Irak, Hicaz, Şam, Mısır, el-Cezîre gibi devrin ilim merkezlerini dolaşarak Ali b. Medînî, Ebû Ca‘fer en-Nüfeylî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, İshak b. Râhûye ve Kuteybe b. Saîd gibi âlimlerden hadis okudu. Zehebî, onun hocalarından 227’sinin adını “Meşyeha ale’l-mu‘cem li’l-Firyâbî” başlığı altında zikretmektedir (A‘lâmü’n-nübelâ’ XIV, 101-106). Kendisinden İbn Mahled el-Attâr ed-Dûrî, Ebû Bekir en-Neccâd, Ebû Bekir eş-Şâfiî, Ebû Bekir el-Âcurrî, Râmhürmüzî, İbn Adî, Ebû Bekir el-Katîî, Ebû Bekir el-İsmâilî gibi tanınmış kişiler hadis, tefsir ve fıkıh tahsil etti. Hocalarından Muhammed b. Yahyâ el-Ezdî de ondan hadis rivayetinde bulundu. Bir süre Dînever’de kadılık yaptıktan sonra Bağdat’a yerleşerek burada ders okutmaya başladı. Bağdat’a geldiğinde büyük bir merasimle karşılandığı, hadis okuttuğu meydanda kendisini dinlemek üzere birçok kişinin toplandığı, bunlardan 316’sının ondan hadis yazdığı belirtilmektedir. Talebesi İbn Adî de onun pek çok talebenin katıldığı ilim meclislerinden söz ederken bunlardan bazılarının ertesi gün yer bulabilmek için geceyi ders verilen yerde geçirdiğini zikretmektedir.

Devrinin önde gelen hadis hâfızı ve âlimi olarak tanınan Firyâbî’nin hadis rivayetinde sika* olduğu ittifakla kabul edilmekte, cerh ve ta’dîl* konusundaki görüşlerine güvenileceği belirtilmektedir. Yaşının ilerlemesi sebebiyle vefatından bir yıl önce hadis rivayetini bırakması onun bu konudaki titizliğini göstermektedir.

Firyâbî 4 Muharrem 301'de (10 Ağustos 913) Bağdat'ta vefat etti. Ölümünden beş yıl önce Bağdat'taki Ebû Eyyûb Mezarlığı'nda kendisi için bir mezar kazdırdığı rivayet edilir.

Eserleri. Firyâbî'nin günümüze ulaşan, bütün rivayetlerini senedleriyle birlikte zikrettiği eserleri şunlardır: 1. Feżâʾilü'l-Ḳurʾân. Kur'ân-ı Kerîm'i ve özellikle Bakara, Âl-i İmrân, Mülk sûrelerini okumanın, dinlemenin ve başkalarına okutmanın, Kur'an'ı hatmetmenin faziletine ve Resûl-i Ekrem'in Kur'an okuma tarzına dair 197 rivayeti bir araya getiren eser Yûsuf Osman Fazlullah Cibrîl tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1409/1989). 2. Delâʾilü'n-nübüvve. Hz. Peygamber'in Allah'ın resulü olduğunu gösteren mûcizelere dair elli üç rivayeti ihtiva etmekte olup Âmir Hasan Sabrî tarafından neşredilmiştir (Mekke 1406/1986). 3. Kitâbü'ṣ-Ṣıyâm. Oruçla ilgili 192 rivayeti ihtiva eden eseri Abdülvekîl en-Nedvî yayımlamıştır (Bombay 1412/1992). 4. Ṣıfatü'l-münafıḳ. Nifaka ve münafıka dair 118 rivayetin yer aldığı eseri Bedr el-Bedr (Kuveyt 1405/1985) ve Ṣıfatü'n-nifâḳ ve ẕemmü'l-münâfiḳīn adıyla Muhammed Abdülkādir Atâ (Beyrut 1405/ 1985) neşretmiş, ayrıca Ebû Abdurrahman el-Mısrî el-Eserî'nin şerhiyle birlikte basılmıştır (Tanta 1408/1988). 5. Aḥkâmü'l-ʿîdeyn. Ebû Abdurrahman Müsâid b. Süleyman b. Râşid eserdeki hadisleri Sevâṭıʿu'l-ḳamereyn adıyla tahrîc ederek kitapla birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1406/1986). 6. Kitâbü'l-Ḳader. Kazâ ve kadere dair 450 hadisi ihtiva eden eser üzerinde Cemâl Hamdî ez-Zehebî yüksek lisans çalışması yapmıştır (Câmiatü Melik Suûd, Riyad 1403-1404: Aḫbârü't-türâs̱i'l-ʿArabî, Safat 1982, I, 11). 7. Fevâʾid. Çeşitli konulara dair kırk dört rivayetin yer aldığı eser Kitâbü'ṣ-Ṣıyâm ile birlikte yayımlanmıştır (s. 139-169; nşr. Abdülvekîl en-Nedvî, Bombay 1412/ 1992). 8. Mâ esnedehû Süfyân es̱-S̱evrî. Eserin I. cildi Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 90, vr. 39-47). Fihristi maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye'de (s. 373). Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî'nin eserleri yanlışlıkla Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî'ye nisbet edilmiştir.

Kaynaklarda Firyâbî'nin şu eserlerinden de söz edilmektedir: Kitâbü's-Sünen, Kitâbü'ẕ-Ẕikr, Kitâbü'n-Nikâḥ, Kitâbü'l-Cenâʾiz, Kitâbü'ṣ-Ṣuver ve't-temâs̱îl, Kitâb ʿani'l-Medîneti'l-münevvere, Kitâbü Ṣadaḳati'l-fıṭr, Kitâbü Taḥrîmi'ẕ-ẕeheb ve'l-ḥarîr, Kitâbü Menâḳıbi Mâlik, Kitâbü'r-Rüʾyâ, Kitâbü'l-Künâ, Kitâbü'l-Libâs, Kitâbü Edebi'l-İslâm, Kitâbü Terki'l-mirâʾ

Kitâbü'l-Bükâ˒. Bu eserlerin de kendi konularındaki bazı hadisleri ihtiva eden çalışmalar olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, Fežâ˒ilü'l-Ḳur˒ân (nşr. Yûsuf Osman Fazlullah Cibrîl), Riyad 1409/1989, nâşirin mukaddimesi, s. 33-76; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 199-202; Sem'ânî, el-Ensâb, IX, 291-292; Yâkūt, Mu˓cemü'l-büldân, IV, 259; Zehebî, A˓lâmü'n-nübelâ˒, XIV, 96-106; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 693-694; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, II, 77; Sezgin, GAS, I, 166; Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-Kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye, Dımaşk 1390/1970, s. 373; Nüveyhiz, Mu˓cemü'l-müfessirîn, I, 126; Ziriklî, el-A˓lâm (Fethullah), 127-128; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II, 328-330; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 44, 47, 49, 57, 58, 73, 76, 84, 217; Fikrî Zekî el-Cezzâr, Medâḫilul-mü˒ellifîn, Riyad 1994, III,1160-1161.

Mehmet Ali Sönmez

FİRYÂBÎ, Muhammed b. Yûsuf

محمّد بن يوسف الفريابي

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Vâkıd el-Firyâbî (ö.212/827)

Hadis hafızı.

120 (738) veya 126'da (743-44) Belh yakınındaki Fâryâb'da doğdu. Buraya nisbetle Firyâbî olarak tanındığı gibi Türk asıllı olduğu için Türkî nisbesiyle de anıldı. İlim tahsili için çok genç yaşta memleketinden ayrıldı. Mekke'de karşılaştığı Süfyân es-Sevrî'den hadis rivayet etmek amacıyla onunla birlikte Kûfe'ye gitti ve kendisinden çok faydalandı. Ayrıca Evzâî, Zâide b. Kudâme, Nâfi' b. Ömer, Cerîr b. Hâzim gibi âlimlerden hadis öğrendi. Daha sonra Filistin'de bir sahil kasabası olan Kaysâriye'ye yerleşti. Kendisinden Ahmed b. Hanbel, İbn Zencûye, Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, Zühlî, Buhârî ve İbn Vâre gibi muhaddisler rivayette bulundular.

Hadis otoriteleri tarafından sika* kabul edilen Firyâbî'nin rivayet ettiği hadisler, yirmi dördü Ṣaḥîh-i Buḫâri'de olmak üzere Kütüb-i Sitte'de yer almıştır. Fakih ve müfessir olarak da bilinen Firyâbî üstün ahlâkı ve ibadete düşkünlüğü ile tanınmaktadır. Onunla birlikte yağmur duasına çıkıldığı bir gün ellerini açıp duaya başladıktan hemen sonra yağmur yağdığı rivayet edilir. Kendisinden nasihat isteyen muhaddis Ahmed b. Yûsuf es-Sülemî'ye takvâ sahibi olmayı, sünnete sarılmayı ve hükümdarlardan uzak durmayı tavsiye etmiştir. Firyâbî Rebîülevvel 212'de (Haziran 827) Filistin'de vefat etti. Onun 213'te (828) öldüğünü söyleyenler de vardır.

Firyâbî'nin, İbn Hacer el-Askalânî'nin el-İṣbe'sinin kaynaklarından olan ve onun belirttiğine göre Saîd b. Abdûs, Mahmûd b. Hâmid ed-Dımaşkî ve Ebü'd-Dahdâh Ahmed b. Muhammed et-Temîmî tarafından rivayet edilen el-Müsned adlı eserinden başka şu kitapları da kaynaklarda zikredilmektedir: Kitâbü't-Tefsîr, Kitâbü'ṭ-Ṭahâre, Kitâbü'ṣ-Ṣalât, Kitâbü'ṣ-Ṣıyâm, Kitâbü'z-Zekât, Kitâbü'l-Menâsik.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, I, 264; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 416; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, I, 197-198, 719; İbn Ebû Hatim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VIII, 119-120; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IX, 57; İbn Adî, el-Kâmil, VI, 2236; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 41; Sem‘ânî, el-Ensâb, IX, 290-291; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXVII, 52-61; İbn Kudâme el-Makdisî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, I, 537-538; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 114-118; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 211-220, s. 400-401; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 71-72; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 376; Safedî, el-Vâfî, V, 243; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IX, 535-537; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XII, 140-141; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 10; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 20-21; Sezgin, GAS, I, 40; Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî v.dğr., Mevsûʿâtü ricâli’l-kütübi’t-tisʿa, Beyrut 1413/1993, III, 490; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 97, 109.

Ali Osman Koçkuzu

FİRZA

(bk. FİRDA).

FİSAGOR

(bk. PİSAGOR).

el-FİSÂL

(bk. el-FASL).

FISCHER, August

(ö.1865-1949)

Arapça sözlük ve gramer çalışmalarıyla tanınan Alman şarkiyatçısı.

Almanya'nın Halle şehrinde doğdu. 1883-1889 yılları arasında Halle, Berlin ve Marburg'da Fleischer, Wellhausen ve Thorbecke gibi zamanının en büyük şarkiyatçılarından Doğu dilleri ve edebiyatları

öğrenimi gördü. 1889'da İbn İshak'ın nakilde bulunduğu râvilerin biyografileri üzerine hazırladığı tezle doktor ve ertesi yıl da doçent oldu. 1896-1900 yıllarında Berlin'deki Şarkiyat Enstitüsü'nde Arapça hocası, enstitü sekreteri ve kütüphane yöneticisi olarak çalıştı; bu süre içinde özellikle pratik Arapça ve Arap lehçeleri üzerinde durdu ve meslektaşı Seyyid el-Geylânî eş-Şerkâvî'nin yardımıyla Merakeş (Fas) lehçesini öğrenerek bu lehçe üzerine birkaç makale yazdı. Bu sıralarda, Arapça'nın ve hatta bütün Sâmî dillerin özünün Arap lehçeleri sayesinde kavranabileceği inancıyla Fas'a gidip Tanca, Dârülbeyzâ (Kazablanka), Suveyre (Mogador) ve Merakeş'i gezdi; lehçe bilgisini arttırdı (1898). Daha sonra profesörlüğe yükseltilerek hocası Fleischer'in yarım yüzyıldan fazla bir süre başında bulunduğu Leipzig Üniversitesi Doğu Dilleri Kürsüsü'nün başkanlığına getirildi (1900). Leipzig, buradaki ders verme ve araştırma faaliyetlerini 1939 yılında emekliye ayrılıncaya kadar sürdüren Fischer sayesinde Fleischer döneminde olduğu gibi Arapça eğitiminin merkezi haline gelmiştir. Zamanında Arapça'yı, özellikle klasik Arapça'yı en iyi bilen uzmanlardan biri sıfatıyla büyük takdir gören ve Leipzig, Berlin, Kopenhag akademileriyle, 1932'de Mısır Kralı Fuâd tarafından kurulan Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye başta olmak üzere birçok bilimsel kurumun asil, muhabir ve şeref üyeliklerine seçilen ve Fleischer'den sonra Leipzig okulunun en önemli temsilcisi kabul edilen Fischer 84. yaş gününde öldü (14 Şubat 1949).

Fischer Arapça ilk sırayı almak üzere bütün Sâmî dillerle uğraşmış, bu arada hocası Fleischer gibi Türkçe ve Farsça'yı da ihmal etmeyerek

özellikle Osmanlı Türkçesi ile ilgilenmiş ve Leipzig Üniversitesi'nde Türkçe okutmanı olan Ahmed Muhiddin'in yardımıyla son dönemleri içine alan bir Türk edebiyatı antolojisi hazırlamıştır. Çoğu makale şeklinde kaleme alınmış 130'u aşkın eseri arasında en hacimli olması beklenen, 1907 yılından beri tasavvur ettiği ve fırsat buldukça üzerinde çalıştığı bir klasik Arapça sözlük ise yarım kalmıştır. Bu büyük projesini gerçekleştirmesi için Mısır Maarif Vekâleti'nin 1937'de yaptığı teklifi kabul eden Fischer özellikle, başlangıçtan Emevîler döneminin sonuna kadarki şiir, Kur'an, hadis ve tarih dilini oluşturan eski Arapça'nın bir sözlüğünü hazırlamak üzere çalışmasına hız vermiş, fakat doğrudan orijinal kaynaklardan aldığı örneklerle (şevâhid) belgelendirdiği kelimelerin fişleri Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'nin bina değiştirmesi sırasında kaybolmuştur. Ancak, daha önce tamamlayıp yeniden gözden geçirerek 1947 yılında Kahire'ye gönderdiği seksen sayfalık kısım, kendisi tarafından yazılan Arapça bir mukaddime ile birlikte akademi tarafından Muʿcem târiḫî li-luġaü'l-edebi'l-ʿArabiyye adıyla neşredilmiştir (Kahire 1950). Yine Alman şarkiyatçılarından Spitaler, J. Kramers ve Ulmann da müellifin Leipzig'de bıraktığı fişler üzerinde çalışarak Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache adıyla "kâf" harfinin başından bir fasikül yayımlamışlardır (1954).

Eserleri. 1. Biographien von Gewährsmänner des Ibn Ishag (Halle 1889, Leiden 1890). Doktora tezidir. 2. "Tag und Nacht" im Arabischen und die semitische Tagesrechnung (Leipzig 1909). Arap ve diğer Sâmî takvimleri hakkındadır. 3. Auflösung der Akkusativrektion des transitiven Verbs durch die Präposition "li" im klassischen Arabisch (Leipzig 1910). Klasik Arapça'da lâm harf-i cerri ile geçişli (müteaddi) olan fiiller ve nesnelerine dair bir eserdir. 4. Katalog der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft I (Leipzig 1910, R. Pischel ve G. Jacob ile birlikte). 5. R. Brünnows Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern (Berlin 1913). Üniversitede Arapça öğretimi için R. Brünnow tarafından hazırlanan klasik Arap edebiyatından seçilmiş metinlerin hataları düzeltilerek yeniden yapılmış neşridir. 6. Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen (Leipzig 1917). Fas Arapçası'nın fonetiği hakkındadır. 7. Das Liederbuch eines marokkanischen Sängers I (Leipzig 1918). Faslı bir şarkıcının halk ağzıyla söylediği şiirleri ihtiva etmektedir. 8. Anthologie aus der neuzeitlichen türkischen Literatür (Leipzig-Berlin 1919, Ahmed Muhiddin ile birlikte). 9. Die Vokalharmonie der Endungen an den Fremdwörtern des Türkischen

(Leipzig 1920). Türkçe'deki yabancı kelimelerin sonlarında beliren ses uyumu üzerinedir. 10. Übersetzungen und Texte aus der neuosmanischen Literatür: I. Dichtungen Mehmed Emins (Leipzig 1921). Mehmed Emin'in (Yurdakul) Almanca tercümeleriyle birlikte şiirlerini ihtiva etmektedir. 11. Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei (Leipzig 1922). Türkiye'de dinî reform hareketleri hakkındadır. 12. Muhammad und Ahmad, die Namen des arabischen Propheten (Leipzig 1932). Hz. Peygamber'in adları üzerinedir. 13. Beiträge zum Verständnis religiöser muslimischer Texte I (Leipzig 1933). Dinî metinleri anlama yöntemine dair bir eserdir. 14. Der Wert der vorhandenen Koranübersetzungen und sure III (Leipzig 1937). Kur'an tercümeleri ve Âl-i İmrân sûresi hakkındadır. 15. ʿAbdülḥaqq Ḥāmids dramatische Dichtung "Ruhlar (Geister)". Deutsche Übersetzung mit beigegebenem türkischen Text (Leipzig 1941). Abdülhak Hâmid'in Almanca tercümesiyle birlikte "Ruhlar" adlı şiirini konu edinmiştir. 16. Der "Koran" des Abu'l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī (Leipzig 1942). Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin Kur'an'a nazîre olarak yazdığı söylenen el-Fuṣûl ve'l-ġāyât adlı kitabından seçilen pasajların dil bakımından incelenmesidir. 17. Schawāhid-Indices. Indices der Reimwörter und der Dichter der in den arabischen Schawāhid - Kommentaren und in verwandten Werken erläuterten Belegverse (Berlin-Leipzig 1945, E. Bräunlich ile birlikte). Arapça'nın tarihi hakkındaki en önemli çalışmalarından biri olup çeşitli edebî eserlerle gramer kitaplarından toplayarak kafiyelerine ve şairlere göre alfabetik olarak dizdiği şiir örneklerini ihtiva eder.

Fischer, yukarıda sayılan müstakil eserleriyle makale, ansiklopedi maddesi ve tenkit, tanıtım yazılarını kaleme almasının dışında, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ve Islamica başta olmak üzere çeşitli ilmî dergilerin yayın kurullarında da başkan veya üye olarak editörlük görevi yapmıştır (eserlerinin tam listesi için bk. Fück, ZDMG, sy. 100 [1950], s. 10-18).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Kāsım-i Sehâb, Ferheng-i Ḫâverşinâsân, Tahran 1317 hş./1938, s. 128-129; J. W. Fück, Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, Leipzig 1955, s. 309-312; a.mlf., "August Fischer, 1865-1949", ZDMG, sy. 100 (1950), s. 1-18; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 26; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 26; Neue Deutsche Biographie, Berlin 1961, V, 180; A. Schimmel, "August Fischer (1865-1949)", el-Müsteşriḳūne'l-Almân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1978, I, 131-136; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 415-416; Mîşâl Cühâ. ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 204-205; Bedevi, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, s. 280-284; Mehdi Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1986, s. 228-230; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XIII, 352-361; M. Plessner, "Generalregister zu den Schriften Professor A. Fischers", Islamica, II/4, Leipzig 1927, s. 618-644; A. Schaade, "August Fischer / X (1865-1949)", Isl., sy. 30/1 (1952), s. 97-101; J. Kraemer, "August Fischer's sammlungen zum arabischen lexion", ZDMG.sy. 105/1 (1955), s. 81-105.

Mehmet Kanar

FİŞTÂLÎ

الفشتالي

Ebû Fâris Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhîm el-Fiştâlî (ö.1032/1622-23)

Faslı edip, şair, tarihçi ve devlet adamı.

952 (1545) veya 956 (1549) yılında Merakeş'te doğdu. Ebû Muhammed künyesiyle de anılır. Fas'ın kuzeybatısında yahut Orta Atlaslar'daki Tâdlâ platosunda bulunan ve amcazadesi şair Muhammed b. Ali el-Fiştâlî gibi ünlü kişiler yetiştiren Berberi Fiştâle kabilesine mensuptur. Ayrıca bu kabilenin Sanhâce kolundan geldiği için Sanhâcî nisbesiyle de anılır. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Mencûr, Ebü'l-Abbas Ahmed ez-Zemmûrî ve Kadı Abdülvâhid b. Ahmed el-Humeydî gibi fakih ve muhaddislerden lügat, nahiv, fıkıh, usul, edebiyat ve tarih dersleri aldı. Hayatının uzun bir devresinde bu ilimleri tahsil eden Fiştâlî geniş kültürü sayesinde inşâda Fas'ın ve Kuzeybatı Afrika'nın en başarılı ediplerinden biri oldu. Karaviyyîn Camii'nde edebiyat dersleri verdi. Abdurrahman b. Ali el-Mekkûdî'nin Maḳṣûre'sini şerhederek okuttu. Önce veliaht Me'mûn'un, kısa bir müddet sonra da babası Fas Sultanı Ahmed el-Mansûr'un hizmetine girerek onun özel kâtibi oldu. Ardından Dîvân-ı İnşâ başkâtipliğine, buradan da vezirliğe kadar yükseldi. Bu görevi kendisine haklı bir şöhret kazandırdı. Osmanlılar'daki vak'anüvislik geleneğinden etkilenen hükümdar onu devletinin resmî tarihçisi tayin etti. Fiştâlî, özellikle hükümdarın Sudan'daki zaferleriyle ilgili haberleri derler, fetihleri kaydeder ve o dönemde yetişen ünlü şahsiyetlerin hayatını kaleme alırdı. Menâhilü'ṣ-ṣafâ᾿ adlı eseri onun bu çalışmalarının sonucunda ortaya çıkmıştır. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Miklâtî bir beytinde, Fîştâlî'nin ölümüne ebced (cümmel) hesabıyla "şel(l)â'" (شلاّء) kelimesiyle tarih düşürmüştür.

Fiştâlî başarılı bir saray şairi sayılır. Özellikle Ahmed el-Mansûr için yazdığı kasideler onun iyi bir sanatçı olduğunu göstermektedir.

Eserleri. 1. Dîvân. Aslı mevcut olmamakla beraber Necat el-Merînî, başta müellifin kendi eseri Menâhilü'ṣ-ṣafâ˒ olmak üzere Makkarî'nin Nefḥu'ṭ-ṭîb ve Ravżatü'l-âs'ı, Ahmed en-Nâsırî'nin el-İstiḳṣâ'sı, Muhammed el-İfrenî'nin Nüzhetü'l-ḥâdî'sı, İbnü'l-Kādî'nin el-Münteḳā'sı, Muhammed ez-Zeccâlî'nin el-Künnâşe'si ve Abdullah Kennûn'un en-Nübûġu'l-Maġribî'si gibi birçok eserdeki şiirlerini derleyerek Şi˓ru ˓Abdil˓azîz el-Fiştâlî adıyla yeni bir divan meydana getirmiştir (Rabat 1986). Fiştâlî'nin şiirlerinin çoğunu devlet adamları için yazdığı kasideler, dinî şiirler ve o devirde "mevlidiyyât" olarak bilinen övgü şiirleri oluşturur. Bunlar çok uzun parçalar olup bazıları 100 beyti aşar (meselâ bk. Necat el-Merînî, s. 420-439). Ayrıca zafer kutlamaları ve tasvirler de mühim bir yer işgal eder. Bu tasvirlerin çoğu Merakeş'teki Bedî' Sarayı ile ilgili olup sarayın duvarlarına işlenmiş şiirlerin ekserisi Fiştâlî'ye aittir. Gazel tarzında yazılmış şiirlerin bulunmadığı divanda sadece bazı gazellerden beyitler yer almaktadır. Müellifin müveşşah türünde bir tek övgü şiirine rastlanmıştır. 2. Menâhilü'ṣ-ṣafâ˒ fî aḫbâri (me˒âs̱iri) mülûk (mevâlînâ) eş-şürefâ˒. Sa'dîler Devleti zamanında, özellikle Ahmed el-Mansûr devrinde (1578-1603) Fas'taki siyasî ve içtimaî durumu anlatan bir eser olup aslı sekiz cilttir. Günümüze sadece Ahmed el-Mansûr devrinin on beş yılını kapsayan II. cildi ve onun muhtasarı gelmiştir. Bu muhtasar Abdullah Kennûn (Rabat 1965), eserin II. cildi de Abdülkerîm Küreyyim (Rabat 1972) tarafından neşredilmiştir. Fiştâlî Menâhilü'ṣ-ṣafâ˒da bu devirdeki Fas kültürünün unsurlarına yer vermiş, çeşitli halkalarla birlikte fakihlerin ve şairlerin ilim meclislerini tanıtmıştır. Bu meclislerin en önemlisini, halifenin başkanlığında yapılan Hz. Peygamber'in doğum yıl dönümünü ihya kutlamaları teşkil etmektedir. Fiştâlî, kendi döneminde okunan mevlide dair kasidelerin en güzellerini kaydetmektedir. Eserde ayrıca Fas ordusunun Sudan'da kazandığı zaferlerden, Sa'dîler ve özellikle Ahmed el-Mansûr tarafından Merakeş, Fas, Tâzâ ve diğer Fas şehirlerinde inşa edilen mimari eserlerden bahsedilmekte; bu arada iç isyanların bastırılması, muhalifler tarafından çıkarılan fitnelerin önlenmesi, ülkede güven ve huzur ortamının oluşmasında Sa'dî hükümdarının şahsiyetinin oynadığı role temas edilmektedir. 3. Mededü'l-ceyş. Fiştâlî bu eseri Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in Ceyşü't-tevşîḫ'ine zeyil olarak yazmıştır. Günümüze gelip gelmediği bilinmeyen eserde Ahmed el-Mansûr'u öven 300'ün üzerindeki müveşşaha ilâve olarak halifenin kendisi tarafından kaleme alınmış bazı müveşşahların da yer aldığı söylenmektedir (Makkarî, Ravżatü'l-âs, s. 162). Bu kitaba ait

olduğu sanılan ve içinde on bir müveşşah bulunan birkaç yaprak Selâ şehrindeki el-Mektebetü'n-Nâsıriyye'de bulunmuştur. Bunlardan Fas şairlerine ait olan iki müveşşahtan biri Fiştâlî'nindir (Abbas el-Cerrârî, s. 126). 4. Tertîbü Dîvâni'l-Mütenebbî (el-Hizânetü'l-âmme, Rabat, nr. 609; el-Hizânetü'l-âmme, Tıtvân, nr. 524). Fiştâlî bu çalışmasında Mütenebbî'nin divanını alfabetik olarak düzenlemekle kalmamış, eseri tahkik edip ta'lik, şerh, not ve ilâvelere de yer vermiştir. Çeşitli beyitlerdeki çalıntılarla (serikāt) ilgili görüş ve fikirlerini açıklamış, kendisinden çalıntı yapan şairlerin adlarını zikretmiş, onların çalıntı beyitlerini göstermiş, ayrıca metinlerindeki kapalı ifadeleri izah etmiştir. 5. Şerḥu Maḳṣûreti'l-Mekkûdî. Fiştâlî, Karaviyyîn Camii'nde Abdurrahman b. Ali el-Mekkûdî'nin Maḳṣûre'sini okuturken Ebü'l-Kāsım İbnü'l-Kādî'den faydalanarak eseri harekelemiş ve bazı notlar ilâve etmiştir. Ancak bu şerhin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. 6. Mecmûʿatü'r-resâʾil ve'ẓ-ẓahâʾiri's-sulṭâniyye. Ahmed el-Mansûr'un Osmanlı Padişahı III. Murad, Kraliçe Elizabeth, tanınmış Doğulu âlimlerden Şeyh el-Bekri ve Bedreddin el-Karâfî gibi şahsiyetlerle olan yazışmalarını ihtiva eden mektuplardan meydana gelmiş bir koleksiyondur.

Bu mektuplar, Abdullah Kennûn'un tahkikiyle, Resâʾil Saʿdiyye adı alttnda hükümdar mektuplarına dair bir başka koleksiyon içerisinde yayımlanmıştır (Tıtvân 1954). Fiştâlî'nin arkadaşı olup kendisiyle mektuplaşmış bulunan Makkarî onun Taḳdîmü'l-imâm adlı bir eserinden de söz etmektedir (Ravẓatü'l-âs, s. 126).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülazlz el-Fiştâlî, Menâhilü'ṣ-ṣafâ (nşr. Abdülkerîm Küreyyim), Rabat 1972, nâşirin mukaddimesi, s. 1-24; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, III, 129-130; a.mlf., el-Münteḳal-maḳṣûr (nşr. Muhammed Rezzûk), Rabat 1986, I, 34-39; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 22-29; VI, 49-59; VII, 68, 81-82; a.mlf., Ravżatü'l-âs (nşr. Abdülvehhâb b. Mansûr), Rabat 1383/1964, s. 31, 70, 112-163; a.mlf., Fetḥu'l-müteʿâl, Haydarâbâd 1334/1915, s. 241-245; Hafâcî, Reyḥânetü'l-elibbâ, I, 365-366; İbn Ma'sûm, Sülâfetü'l-ʿaṣr, Kahire

1324/1906, s. 582-589; Muhammed el-İfrenî, Nüzhetü'l-ḥâdî (nşr. O. Houdas), Paris 1888, s. 152-157; Kādirî, Neşrü'l-meṡânî, I, 102, 241-248; Selâvî, Kitâbü'l-İstiḳṣâ, V, 116-117, 136-143; Muhammed el-Beşîr el-Ezherî, el-Yevâḳītü'ṡ-ṡemine, Kahire 1325/1908, s. 222-224; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 298; Brockelmann, GAL Suppl., II, 680; Abdullah Kennûn, Resâʾil Saʿdiyye, Tıtvân 1954, s. 237; a.mlf., en-Nübûġu'l-Maġribî fi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1395/1975, I, 273-274; Abdüsselâm b. Abdülkādir b. Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960-65, I, 161-162; Abbas el-Cerrârî, Müveşşaḥât Maġribiyye, Rabat 1973, s. 126, 154; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, VIII, 434-442; Muhammed Haccî, el-Ḥareketü'l-fikriyye, Rabat 1396/1976, I, 18, 152, 176; II, 400; Muhammed b. Tâvît, el-Vâfî bi'l-edebi'l-ʿArabî, Dârülbeyzâ 1404/1984, III, 681-690; Necât el-Merînî, Şiʿru ʿAbdilʿazîz el-Fiştâlî, Rabat 1986, s. 77-242, 420-439; E. Lévi-Provençal, "ʿAbd al-ʿAzīz b. Muḥammad", EI² (Fr.), I, 60.

Necât el-Merînî

FİTEN ve MELÂHİM

الفتن والملاحم

Gelecekte ortaya çıkacak sosyal kargaşa, iç savaş gibi önemli olaylar ve kıyamet alâmetlerine dair haberlerle bunlara ilişkin literatürü ifade eden terim.

Fiten, sözlükte “değerli madenleri saf olup olmadıklarını tesbit etmek amacıyla ateşte eritmek” anlamındaki fetn (fütûn) kökünden türeyen fitne kelimesinin çoğuludur. Fitne masdar olarak “sınamak, nimet veya sıkıntı ile denemek”, isim olarak “tutkunluk, sapıklık, kargaşa” mânalarında kullanılır. Kur’an’da genellikle “insanın isyan veya sabrını ölçmeye yönelik her tür ilâhî imtihan” anlamına gelen fitne kelimesinin “günah, fısk ve fücur, inkarcılık, savaş, yangın, zelzele, kargaşa” şeklindeki mânaları zamanla daha çok yaygınlık kazanmış; özellikle hadis literatüründe bu kelime, İslâm toplumunda çeşitli dinî ve siyasî sebeplerle ortaya çıkan sosyal kargaşa, anarşi ve iç savaş gibi ümmet bütünlüğünü bozan her türlü yıkıcı faaliyeti ifade etmek için kullanılmıştır (bk. FİTNE). Melâhim, sözlükte “bir işi sağlam yapmak, eti kemiğinden ayırmak, birine et yedirmek” anlamındaki lahm kökünden türeyen melhame kelimesinin çoğuludur. Melhame daha çok “ağır zayiat ve bozgunla neticelenen savaş ve fitne anında çıkan büyük karışıklık; bu olayların gerçekleştiği yer” mânalarına gelmektedir (Lisânü’l-ʿArab, “lḥm” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “laḥm” md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥiṭ, “lḥm” md.). İbn Fâris ve İbnü’l-Esîr, melhamenin “şiddetli çatışma” şeklindeki anlamının savaşta çarpışan insanların birbirine girmesi, ölenlere ait cesetlerin savaş alanında bir et yığını oluşturması gibi hususlarla ilgili olduğunu kaydederler (Muʿcemü meḳāyîsi’l-luġa, “lḥm” md.; en-Nihâye, “lḥm” md.). MacDonald ve G. van Vloten gibi müsteşrikler ise bu kelimenin İbrânîce’de “gıda, ekmek ve savaş” anlamlarına gelen lehem veya mılkhama kökleriyle ilişkili olduğunu düşünmektedirler (İA, VII, 659; Vloten, s. 68; krş. Y. Kucman, Ḳāmûsü ʿİbrî-ʿArabî, “ftn”, “lḥm” md.leri). Ayrıca sözlükte “karıştırma, atın koşması ve bulunduğu yeri eşeleyip karıştırması” mânasındaki Habeşçe asıllı herc kelimesinin de (Lisânü’l-ʿArab, “hrc” md.; Kāmus Tercümesi,

“hrc” md.) bilhassa hadis literatüründe fiten ve melâhim mânasında, özellikle de “müslümanların birbirini öldürmesi” anlamında kullanıldığı görülmektedir (meselâ bk. İbn Mâce, “Fiten”, 10). Kıyametten önce yaşanacağı belirtilen “here günleri” hakkında hadis kaynaklarında oldukça ayrıntılı bilgi bulunmaktadır (Buhârî, “Fiten”, 5; Müslim, “ʿİlim”, 11, “Fiten”, 18, 56, 130; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1, 2; Tirmizî, “Fiten”, 31, 59; İbn Mâce, “Fiten”, 10, 14, 25-26, 33; Müsned, I, 439, 448; IV, 182; V, 25, 389, 445; el-Muvaṭṭaʾ, “Ḳurʾân”, 33). Herc kelimesi bu anlamda bazı tabakat kitaplarında da kullanılmıştır (meselâ bk. İbn Sa’d, V, 162).

Kur’ân-ı Kerîm’de melâhim ve herc kelimeleri geçmemekte, ancak başka lafızlar kullanılarak gelecekte vuku bulacak olumlu veya olumsuz bazı hadiselere işaret eden (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/186; er-Rûm 30/2-4; el-Feth 48/16, 27), kıyamet ve âhiret ahvali gibi konularda ayrıntılı bilgi veren (meselâ bk. el-A‘râf 7/187; el-Hac 22/1-2; el-Müzzemmil 73/17) pek çok âyet bulunmaktadır.

Hadis kitaplarında müstakil bölüm başlığı olarak da kullanılan fiten ve melâhim terimleri yanında herc kelimesi de geniş ölçüde yer almaktadır. Ancak hadis literatüründe bu kelimelere, “İslâm toplumunda çeşitli dinî ve siyasî sebeplerle ortaya çıkan her tür sosyal kargaşa, savaş ve ölümle sonuçlanan olay, kıyametten önce zuhur etmesi beklenen alâmetler” şeklinde bir mâna yüklendiği dikkati çekmektedir. Bu kaynaklarda fiten ve melâhim kelimelerine, daha ilk dönemlerden itibaren “içtimaî ve ahlâkî çözülme” anlamı yanında “müslümanların iktidar uğruna birbirlerine karşı giriştikleri silâhlı mücadele, siyasî-içtimaî kargaşa” şeklinde bir mâna verildiğini gösteren çeşitli rivayetler bulunmaktadır (meselâ bk. Buhârî, “Fiten”, 17; Tirmizî, “Fiten”, 60). İlk dönem müelliflerinden Ya‘kūbî, Hz. Hasan’ın Muâviye ile yaptığı anlaşmanın gerekçesini “fitnenin zuhurunu önleme” şeklinde açıklarken fitne kelimesine “siyasî ve içtimaî alanda ortaya çıkması muhtemel karışıklık” anlamını vermektedir (Târiḫ, II, 215). Ancak bütün hadis imamlarının söz konusu terimlere aynı mânayı verdiği söylenemez. Nitekim Buhârî ve Tirmizî, müslümanlara zarar veren ve onları Allah’ın yardımından mahrum bırakan her tür olay ve iç kargaşadan, düşmanla yapılan silâhlı mücadeleden, ayrıca kıyamete doğru vukuu beklenen alâmetlerden söz eden bütün hadisleri eserlerinde “Kitâbü’l-Fiten” başlığı altında nakletmişlerdir. Müslim ise aynı muhtevadaki hadisler için

“Kitâbü’l-Fiten ve eşrâṭi’s-sâʿa” başlığını kullanmıştır. İbn Mâce, eşrâtü’s-sâa ve melâhim terimlerini “Fiten” ana başlığının alt başlıkları olarak kaydetmiştir. es-Sünen’inde fiten ve melâhim terimlerine birbirinden farklı anlamlar veren ve bunları ayrı birer başlık halinde kullanan muhaddis ise Ebû Dâvûd es-Sicistânî’dir. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî de bu iki terime ayrı mânalar vererek yakın gelecekte vuku bulacak olaylara fitne, uzak geleceğe ait olaylara ise melâhim adını vermiştir (et-Teẕkire, s. 523-584). İbn Teymiyye ile onu takip ettiği anlaşılan Azîmâbâdî ise fiteni müslümanlar arasında çıkan iç savaş, kargaşa ve bozgunculuk gibi hadiseler için, melâhimi de müslümanlarla gayri müslimler arasında cereyan eden savaşlar için

kullanmaktadırlar (Mecmûʿu Fetâvâ, XIII, 255; a.mlf., Tefsîru sûreti’l-Kevs̱er, I, 244; ʿAvnü’l-maʿbûd, XI, 407-408).

Hadis literatüründe ve çeşitli tarih kaynaklarında geniş şekilde yer alan fiten ve melâhim haberlerinin kaynağı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hadis külliyatının konuyla ilgili bölümlerinde, Hz. Peygamber’in kıyamete kadar zuhur edecek olan bütün fitneleri haber verdiği (Buhârî, “Fiten”, 25; Müslim, “Fiten”, 22-25; Tirmizî, “Fiten”, 24), fitneye karışacak 300’den fazla kişinin adını, nesebini, kabilesini bildirdiği (Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1) ve ümmetinin nerelere kadar hükümran olacağına muttali kılındığı (Müslim, “Fiten”, 19; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1; Müsned, V, 278, 284) yolunda rivayetler yer almaktadır. Ayrıca Resul-i Ekrem’in toplumun yaklaşan fitnelerden nasıl etkileneceğini, bu fitnelerin Medine evlerinin arasına yağmur gibi yağıp deniz dalgaları gibi yayılacağını, her tarafı gecenin karanlıkları gibi saracağını belirttiği ve her fitnenin bir öncekini aratacağını, bu yüzden hayatta olanların kabirlerdekilere gıpta edeceklerini ifade ettiği zikredilmektedir (Buhârî, “Fiten”, 4, 6, 17, 23; Müslim, “Fiten”, 1, 9-13, 26-28, 53-54; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1, 2; Tirmizî, “Fiten”, 27, 60). Aynı eserlerde Hz. Peygamber’in, müslümanların fitne dönemlerinde sabır ve teennî ile hareket etmeleri ve imkân nisbetinde kalabalıklardan kaçınmaları gerektiği yolundaki tavsiyelerine de dikkat çekilmektedir (Ebû Dâvûd, “Fiten”, 3; İbn Mâce, “Fiten”, 3, 10, 12, 24). Ebû Abdullah el-Halîmî, Kādî İyâz ve Fahreddin er-Râzî gibi âlimlerin temsil ettiği bir görüşe göre bu haberlerin kaynağı doğrudan doğruya Resûl-i Ekrem’dir (Elmalılı, II, 1090-1091). İbn Haldûn, bu tür rivayetlerin bir

kısmını Hz. Peygamber'in bildirdiği gaybî haberler olarak mütalaa etmekle beraber daha çok konunun psikolojik yönüne dikkat çeker. İnsanda mevcut olan gayba dair bilgi elde etme arzusu ile geleceği merak duygusunu fıtrî bir temayül şeklinde niteleyen İbn Haldûn, bu temayülün insanlık tarihi boyunca muhtelif şekillerde tatmin edilegeldiğini belirtir (Muḳaddime, II, 821-823).

Çeşitli kaynaklarda fiten ve melâhimle ilgili olarak yer alan rivayetlerle bazı eser adları konunun İslâm öncesine dayandığını göstermektedir. Birçok müellife göre bu haberlerin büyük bir kısmı Kâ'b el-Ahbâr, Temîm ed-Dârî ve Vehb b. Münebbih gibi yahudi veya Hıristiyan iken müslüman olan kişilere dayanmaktadır (bu rivayetler ve eser adları için bk. İbn Kuteybe, s. 362; Taberî, Târiḫ, V, 393; VI, 142; Nuaym b. Hammâd, s. 18-19; Makdisî, II, 165; Kurtubî, s. 543; Makrîzî, V, 525; İbn Hacer, Lisânü'l-mîzân, I, 13; Sezgin, VII, 43-46, 64, 212, 314-317). Günümüzde de Batılı yazarlar dikkatleri bu noktaya çekmekte, bu tür haberlerin bir kısmının çeşitli sosyal ve psikolojik faktörlerin etkisiyle ortaya çıkmış olabileceğini vurgulamaktadır (meselâ bk. İA, VI, 779). Fiten ve melâhimle ilgili bazı haberlerde zamanın devamlı olarak kötüye gideceği (Buhârî, "Fiten", 5; Tirmizî, "Fiten", 25), ortaya çıkan her yeni fitnenin bir öncekini unutturacak kadar kötü olacağı (Buhârî, "Fiten", 6), karışıklık çıktıktan sonra bir daha sulh ve sükûnetin avdet etmeyeceği (Tirmizî, "Fiten", 32) şeklinde karamsar tablolar çizen rivayetler yukarıdaki görüşleri belirli ölçüde doğrulamaktadır. Ayrıca ümmetin istikbali konusunda ümit kırıcı ifadeler içeren bu tür haberlerin hem sosyal vakıalarla, hem de geleceğe dair pek çok iyimser rivayetle uyuşmadığı görülmektedir (meselâ bk. Müsned, IV, 273; Buhârî, "Fiten", 25).

İstikbale dair haberler Şîa geleneğinde çok özel bir yere sahiptir. Her ne kadar çeşitli kaynaklarda Ehl-i beyt büyüklerine isnat edilen cefr ve melâhimle ilgili haberlerin aslı olmadığı kaydedilmekteyse de (M. Dervîş el-Hût, s. 372) geleceğe dair bilgilerin Ehl-i beyte vehbî olarak bağışlandığını savunan Şiîler'e göre, her imamın nezdinde hem bütün peygamberlerin hem de kendisinden önceki imamların sahip olduğu bilgiler bulunmaktadır (Ali Nemâzî, VI, 192-201). Şîa'nın cefr yanında gayb haberlerini öğrenmek üzere başvurduğu diğer bir kaynak da Hz. Fâtıma'ya ait olduğu ileri sürülen mushaftır. Şiî literatüründe, bu mushafın içinde

kıyamete kadar yönetimde bulunacak bütün idarecilerin adlarının ve meydana gelecek olayların kayıtlı olduğu iddia edilmektedir.

İslâm âleminde genel kabul gören kanaate göre ilk fitne Hz. Osman'ın şehâdetiyle başlamış, bunu Cemel Vak'ası, Sıffîn Savaşı, Hâricî ayaklanmaları, Harre olayı, Haccâc b. Yûsuf'un Mekke'yi muhasarası ve Abdullah b. Zübeyr'in öldürülmesi gibi olaylar takip etmiştir (Taberî, Târîḫ, V, 48, 72, 482-495 ; VI, 174; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 253, 285-290).

Hadis kitaplarında, fitnelerin her birine doğrudan veya dolaylı olarak işaret ettiği öne sürülen bazı rivayetler bulunmaktadır. Meselâ Hz. Ömer'in ölümüyle fitne kapısının açılacağını (Buhârî, "Menâḳıb", 25) ve Hz. Osman'a, kendisine giydirilecek olan hilâfet gömleğini zalimlerin keyfi için çıkarmaması gerektiği yolunda Resûl-i Ekrem'in tavsiyeleri bulunduğunu (Tirmizî, "Menâḳıb", 18) belirten rivayetlerin Osman dönemindeki fitnelere işaret ettiği kabul edilir. Hav'eb köpeklerinin Hz. Âişe'ye havlayacağını (Müsned, VI, 52, 97) ve Hz. Peygamber'in Zübeyr b. Avvâm'a, "Eğer Ali ile savaşırsan ona zulmetmiş olursun" dediğini bildiren rivayetlerin (Süyûtî, II, 233) Cemel Vak'ası'na; yine Resûl-i Ekrem'in Ammâr'a, "Şeni âsi bir topluluk öldürecek" (Müslim, "Fiten", 72-73) şeklinde hitap ettiğini bildiren rivayetle, "Davaları bir olan iki büyük topluluk savaşmadıkça kıyamet kopmaz" (Müslim, "Fiten", 17) şeklindeki beyanının Şıffîn Savaşı'na işaret ettiği şeklinde görüşler vardır. Bunlardan başka, fiten hadisleri çerçevesine giren rivayetlerde Hz. Peygamber'in Haricî isyanlarını, Kerbelâ olayını vb. hususları haber verdiği ileri sürülür (meselâ bk. Buhârî, "Menâḳıb", 25; Müslim, "Zekât", 158-160; Müsned, III, 265, 342; IV, 294; örnek olarak zikredilen bu rivayetlerle ilgili tenkit ve değerlendirmeler için bk. İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, VI, 259; Zehebî, IV, 200; Ali el-Kārî, el-Maṣnûʿ, s. 211-212).

Çeşitli kaynaklarda yer alan fiten ve melâhime dair haberleri gayb ile ilgili rivayetler arasında değerlendirmek gerekir. Ayrıca bu rivayetlerin, özellikle Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra ortaya çıkan iktidar mücadeleleri sırasında farklı tavırlar sergileyen gruplar tarafından güçlü bir savunma aracı olarak kullanıldığı, olaylara kendi tercihleri doğrultusunda yön vermek isteyen zümrelerin, kendilerince benimsenen tavrın Hz. Peygamber tarafından da onaylanan bir yöntem olduğunu belirtmek amacıyla bu tür

rivayetlere başvurdukları gerçeği de gözden uzak tutulmamalıdır.

Fiten ve melâhim haberlerinin bir kısmının kıyamete yakın vuku bulacağı bildirilen hususlarla ilgili olduğu bilinmektedir. Kıyamet alâmetleri (eşrât-ı sâat) olarak anılan bu olaylar henüz gerçekleşmediğinden bunlara dair haberlerin metin yönünden değil isnad açısından ele alınması gerekmektedir. Bu arada uzak geleceğe ait haberlerin büyük bir kısmının, ilk fitne döneminde meydana gelen olayların müminler üzerinde

uyandırdığı ümitsizlik duygularını yansıttığı da görülmektedir. Bu tür rivayetlerde kötülüklerin toplumda giderek yaygınlaşması hususu kaderin bir sonucu olarak gösterilmekte, müslümanlar için çok karamsar bir istikbal öngörülmektedir. Halbuki bu anlayış, İslâm'ın geleceğin parlak olacağını haber veren nasları ile çeliştiği gibi tarihî realiteye de uymamaktadır (Çelebi, s. 149-152).

Hz. Peygamberin gelecekte vuku bulacak bütün fitne ve şerleri teker teker haber verdiği, dünyanın onun önüne konulup ileride gerçekleşecek her türlü olayın kendisine gösterildiği şeklindeki rivayetler hem Kur'an ve Sünnet'in ruhuna hem de vakıaya ters düşmektedir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de gaybı bilmenin, zaman ve mekân kaydı olmaksızın küçük büyük, gizli aşikâr her şeye, her hadiseye vâkıf bulunan Allah'a mahsus olduğu, göklerin ve yerin gaybının yalnızca O'nun tarafından bilindiği, gayb anahtarlarının O'nun nezdinde bulunduğu bildirilmektedir (el-En'âm 6/59; Yûnus 10/ 20; Hûd 11/123; en-Nahl 16/77; en-Neml 27/65; ayrıca bk. GAYB). Bunun yanında yine Kur'an'da Allah'ın, resullerinden dilediğine gaybdan haber vereceği hususu da yer almaktadır (Âl-i İmrân 3/179; el-Cin 72/26-27). Buna göre peygamberlerden bazıları zaman zaman vahye dayalı gaybî haberler almışsa da bunun, bütün hayat safhalarını içine alacak şekilde genelleştirilemeyecek özel ve istisnaî bir durum olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Gayb konusunda Kur'an'da hâkim olan genel ilke göz önüne alındığı takdirde her türlü gaybî bilginin mutlak mânada Allah'a mahsus olduğu ortaya çıkar. Peygamberler ve melekler de dahil olmak üzere hiçbir mahlûkun kendi imkânlarıyla gaybdan haber vermesi mümkün değildir (bk. Hûd 11/31; Lokman 31/34; el-Ahkāf 46/9). Siyer ve hadis kitaplarında yer alan bazı bilgiler içinde Hz. Peygamber'in gayba vâkıf olmadığını gösteren örnekler bulmak mümkündür. Meselâ Hz. Âişe, "Peygamber'in gelecekte olacak

şeyleri bildiğini iddia eden kimse Allah'a iftira etmiş olur" (Müslim, "Îmân", 287; Tirmizî, "Tefsir", 7) demekte, mahşerde ümmetinin affedilmesini isteyen Resûl-i Ekrem'e, "Sen onların senden sonra neler yaptıklarını bilmiyorsun" denileceği haber verilmekte (Buhârî, "Fiten", 1), ashaptan Osman b. Maz'ûn'a, "Allah'ın sana ikramda bulunacağına şehâdet ederim" diyen Ümmü'l-Alâ'ya Hz. Peygamber'in, "Ben Allah'ın elçisi olduğum halde ne muamele göreceğimi bilmiyorum" dediği (Buhârî, "Cenâʾiz", 3) bildirilmektedir.

Buhârî şârihlerinden Şemseddin el-Kirmânî Hz. Peygamber'in gayba dair haberlerini icmâlî ve tafsîlî olmak üzere ikiye ayırmakta, bunlardan tafsîlî olanların ancak vahiyle bilinebileceğini kaydetmektedir (Şerḥu'l-Buḫârî, VII, 55). Gayba ilişkin icmâlî haber tabiriyle Resûl-i Ekrem'in gelecek hakkında söylediği, genel hüküm bildiren sözleri kastedilmektedir. "Fitnelerin yaklaştığı, bunların toplumda deniz dalgaları gibi halka halka yayılacağı, bu tür sosyal huzursuzlukların bir defa zuhur ettikten sonra bir daha durmayacağı" gibi ifadeler bu kabildendir. Onun bu sözlerini, şahsî fetânet ve basîreti dolayısıyla müstakbel tehlikelere karşı ümmete yönelik nebevî uyarılar olarak kabul etmek gerekir. Nitekim sahâbîler, fitne olaylarının zuhurundan hemen sonra Hz. Peygamber'in bu konulardaki sözlerini daha iyi kavrayabildiklerini söylemişlerdir (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XIII, 473-475). Son devir âlimlerinden M. Reşîd Rızâ da meleklerin varlığı, cennet, cehennem ve kıyamet gibi konularda verilen gaybî haberlerin vahye dayanan açık bilgiler, bunun dışındaki haberlerin ise naslardan istinbat edilmiş şahsî değerlendirmeler olduğu kanaatindedir (Tefsîrü'l-menâr, IX, 504-505).

Fiten ve melâhime dair bütün haberlerin icmâlî nitelikte olmadığı bilinmektedir. Bu haberlerin arasında belli kişi ve olaylarla ilgili tafsîlî bilgi verenler de bulunmaktadır. Bunlar öncelikle isnad sıhhati ve vahiy ürünü olup olmama açılarından ele alınıp incelenmeli, ardından da Kur'an, mütevâtir sünnet ve tarihî olaylara uyup uymadıkları kontrol edilmelidir (Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 98-99). Kısaca ifade etmek gerekirse, Hz. Peygamber'e nisbet edilerek onun kendisinden sonra meydana gelecek bazı hadiseler hakkında tafsîlî bilgiler verdiğini bildiren bütün rivayetler ihtiyatla karşılanmalıdır. Nitekim ashabın bu tür olayların vukuundan önce herhangi bir tedbire başvurmaması da onların bu hadiseler hakkında bir ön

bilgiye sahip bulunmadıklarını göstermektedir. Nuaym b. Hammâd'ın konuyla ilgili olarak kaydettiği bazı rivayetlerden ashabın bu tür konuları kendi aralarında dahi konuşmadıkları anlaşılmaktadır (Kitâbü'l-Fiten,s. 19).

Literatür. Dinî literatürde oldukça geniş bir yer işgal eden fiten ve melâhim haberleri bazı eserlerin ana bölüm veya alt başlıklarını teşkil ederken konuyu müstakil olarak inceleyen eserler de kaleme alınmıştır. Bu arada gaybı keşfetme vasıtası olarak ilm-i nücûmdan faydalanılabileceğini ileri sürenler cefr ile ilm-i nücûmu birleştirerek melâhim türünden bazı eserler yazmışlardır. Bundan dolayı genellikle hadis külliyatı içinde mütalaa edilen, bazan da tarihe dair eserlerde ele alınan özel anlamdaki fiten ve melâhim literatürü yanında, gelecekteki bir kısım hadisenin vukuuna ilişkin ön bilgiler vermek amacıyla ve daha çok ilm-i nücûm usullerinden, sayı ve harfler arasındaki münasebetlerden (vefk) hareket edilerek yazılmış "melhame" (melâhim) başlıklı eserler de mevcuttur. Nitekim Câhiz, ahkâm-ı nücûma dayalı olarak kaleme alınan ve yılın gelecek meteorolojik olayları hakkında tahminler ihtiva eden Hint kaynaklı eserlerin bulunduğunu belirtir (DİA, VII, 217). Milletlerin, devletlerin veya bütün İslâm dünyasının gelecekteki siyasî ve içtimaî mukadderatını açıkça veya rumuzlar yoluyla vukuundan önce bildiren bu eserler "Kitâbü'l-Ḥids̱ân" genel başlığı altında incelenmektedir (Ya'kūbî, II, 326; Taberî, Târîẖ, VII, 320, 422). Kitâb-ı Mukaddes'e göre Benî İsrail peygamberlerinden ve kutsal kitap yazarlarından biri olan Dânyâl'a, müstakbel dünya saltanatlarının seyri hakkında kaleme alınmış bazı risâleler nisbet edilmektedir (Kohlberg, s. 142-143). Fuat Sezgin, Dânyâl'a nisbet edilen bu risâlelerle birlikte Büyük İskender'e ait olduğu ileri sürülen Melḥametü's-Sanʿa ʿale'l-kevûki-bi's-seyyâreti's-sebʿa, Plotemaios'un Dânyâl'dan rivayet ettiği kaydedilen Kitâbü'l-Melḥame ve Hipokrat'a ait olduğu belirtilen Melḥametü Dânyâl adlı eserleri de zikretmektedir (GAS, VII, 43-46, 64, 212, 314-317).

İslâm tarihi boyunca özellikle çeşitli hânedanların geleceği konusunda yazılmış pek çok melâhim örneği vardır. İbn Haldun, Hârûnürreşîd ile Me'mûn'un müneccimliği görevinde bulunan Yaʻkūb b. İshak el-Kindî'nin, ilm-i nücûm hesaplarına dayanarak Abbasî hilâfetinin mukadderatı konusunda kaleme aldığı bir melhamenin Moğol istilâsı sırasında kaybolduğunu bildirir (Muḳaddime, II, 834). Bu risâlenin, İbnü'n-Nedîm tarafından Kindî'ye nisbet edilen el-İstidlâl bi'l-küsûfât ʿale'l-ḥavadis̱ (el-

Fihrist, s. 318) adlı risâle ile aynı eser olması muhtemeldir (DİA, VII, 217). İbn Haldûn ayrıca İbn Mürâne, Hevşinî, İbn Sînâ, İbn Akb,

Bâcerbekî ve Dânyâlî gibi müelliflerin adlarını zikrederek bunların lugaz ve muammâya benzer tarzda yazdıkları manzum melhamelerden de bahseder (Muḳaddime, II, 821 vd.). Bazı bio-bibliyografik eserlerde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye, Osmanlı sultanlarının hükümranlık süreleri hakkında tahminlerin yer aldığı eş-Şeceretü'n-nuʿmâniyye fi'd-devleti'l-ʿOs̱mâniyye adlı apokrif bir eser nisbet edilmektedir (Brockelmann, I, 799; İA, VIII, 547). Çeşitli kişiler tarafından şerhedilen bu eserin (DİA, VII, 218), Sadreddin Konevî'ye ait el-Lemʿatü'n-nûrâniyye fî ḥalli müşkileti'n-nuʿmâniyye adlı şerhi önemlidir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 657). Gayb konusuyla ilgili bazı risâlelerini Mefâtîḥu'l-ġayb adıyla neşreden (Kahire 1907) Mısırlı âlim Ahmed Mûsâ ez-Zerkâvî, yeryüzünde meydana gelen olayların ilm-i nücûm usullerine göre önceden nasıl bilinebileceği konusunu işlediği beşinci risâlesine "el-Melâḥim" adını vermiştir.

Hadis kitaplarında "fiten, melâhim, eşrâtü's-sâa, imâre, megâzî, menâkıb, sıfatü'l-kıyâme" gibi başlıklar altında bu tür haberlere yer verildiği bilinmektedir. Mustafa el-Adevî, çeşitli hadis kaynaklarında yer alan bu rivayetleri eṣ-Ṣaḥîḥu'l-müsned min eḥâdîs̱i'l-fiten ve'l-melâḥim ve eşrâṭi's-sâʿa başlığı altında bir araya getirerek neşretmiştir (Riyad 1991). Cezzâ' eş-Şemmerî de el-Fiten fi'l-âs̱âr ve's-sünen adlı eserinde (Kuveyt 1985) aynı konuyu işlemektedir.

Fiten ve melâhim konusu İbn İshak, Vâkıdî, İbn Sa'd, Taberî ve İbn Kesîr gibi tarihçiler tarafından da bazı münferit olaylar veya başlıklar halinde ele alınmıştır. İslâm tarihine ve âhiret hallerine ayrılmış iki ayrı kitap şeklinde mütalaa edilebilecek olan el-Bidâye ve'n-nihâye'nin müellifi İbn Kesîr, eserinin ikinci kısmında Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde haber verilen kıyamet alâmetlerinden, kıyamet günü vuku bulacak olaylardan ve bütünüyle âhiret hayatından bahseder. Müellif bu eserinde, ele alınan bazı siyasî olayların Hz. Peygamber tarafından önceden haber verildiğini söyleyerek bu tür olayları hadislerle yorumlamaya çalışır. Muhtelif baskıları bulunan eserin ikinci kısmını oluşturan en-Nihâye, üç ayrı kişi tarafından tahkik edilerek farklı adlarla iki cilt halinde yayımlanmıştır (DİA, VI, 132). en-Nihâye'nin Ahmed Abdüşşâfî tarafından en-Nihâye fi'l-fiten ve'l-

melâhim adıyla gerçekleştirilen yeni bir neşri yanında (Beyrut 1988) Yûsuf Ali Büdeyvî, eserin üçte birine tekabül eden fiten ve melâhim kısmını el-Fiten ve'l-melâḥim el-vâḳıʿatü fî âḫiri'z-zamân adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1414/1993; ayrıca bk. el-FİTEN ve'l-MELÂHİM).

İslâm akaidinde iman-küfür sınırı, irade hürriyeti ve kader gibi önemli kelâm meselelerinin tartışma konusu haline getirilmesine tesir eden Cemel Vak'ası ve Sıffîn gibi olayların ele alındığı eserler de fiten ve melâhim literatürüne dahil edilmektedir. Kurtubî, kabir ve âhiret hayatı hakkında kaleme aldığı Teẕkiretü'l-Ḳurṭubî'sinde fiten ve melâhim konusuna oldukça geniş yer vermiştir (s. 523-712). Muhammed b. Abdülvehhâb el-Müʾellefât'ının bir cildini "Eḥâdîs̱ fi'l-fiten ve'l-ḥavadis̱" başlığı ile bu konuya ayırmıştır (nşr. Muhammed Muhriz ve dğr., Riyad, ts.). Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin Şiî-İmâmî rivayetlerin tamamını içine alacak şekilde hazırladığı Biḥârü'l-envâr'ın XXVIII. cildi (Kitâbu 1-Fiten ve'l-miḥen) aynı muhtevayı işlemektedir (Beyrut 1403/1983, 110 cilt halinde).

Fiten ve melâhim konusunda müstakil olarak kaleme alınan eserlere gelince bunlar arasında, Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen ve Melḥame adını taşıyan eser (British Museum, Or. nr. 5907); Ebû Ma'şer el-Belhî'nin Kitâbü'l-Melâḥim'i (Şîraz Kitâbhâne-i Millî-i Fars, nr. 248/3); Hubeyş et-Tiflisî'nin Farsça Uṣûlü'l-melâḥim'i (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2706); Nuaym b. Hammâd'ın el-Fiten ve'l-melâhim* (nşr. Süheyl Zekkâr, Dımaşk 1991; Beyrut 1414/1993); İbn Tâvûs'un el-Melâḥim ve'l-fiten fî ẓuhûri'l-ġāʾibi'l-muntaẓar (Necef 1365, 1368, 1382/1963; Beyrut 1398, 1408/1988; eser et-Teşrîf bi'l-minen ve't-taʿrîf bi'l-fiten şeklinde de anılmaktadır; bk. Kohlberg, s. 60-61); Ebû Ubeyde Mâhir b. Sâlih Âl-i Mübârek'in er-Risâle fi'l-fiten ve'l-melâḥim ve eşrâṭi's-sâʿa (Beyrut 1972); Hasan el-Mustafavî'nin el-Ḥaḳāʾiḳ fî târîḫi'l-İslâm ve'l-fiten ve'l-aḥdâs̱ (Kum 1410); Ahmed İzzeddin el-Beyânûnî'nin el-Fiten (Beyrut 1392/1972; 1406/1986) ve Hişâm Cuayt'ın el-Fitne (Beyrut 1993) adlı eserleri sayılabilir. Âgā Büzürg-i Tahrânî, Şiî literatüründe önemli bir yer tutan fiten ve melâhimle ilgili eserlerin geniş bir listesini vermektedir (eẕ-Ẕerîʿa, XVI, 112-114; XXII, 187-190).

Fiten ve melâhimle ilgili olarak sadece adları bilinen bazı eserler de vardır. İbnü'n-Nedîm'in kaydettiği Abdân el-İsmâilî, Ebü'n-Nadr Muhammed b.

Mes’ûd el-İyâşî ve İsmâil b. Mihrân’a ait Kitâbü’l-Melâḥim’lerle (el-Fihrist, s. 240, 245, 279), Ebû İshak İsmâil b. Îsâ el-Attâr ve Osman b. Ebû Şeybe adlı müelliflere nisbet edilen Kitâbü’l-Fiten’ler (a.e., s. 122, 285); Bağdatlı İsmâil Paşa’nın Ebû Abdullah Ca‘fer b. Muhammed el-Kûfı’ye nisbet ettiği Kitâbu’l-Fiten ve’l-melâḥim (İżâḥu’l-meknûn, II, 317), ayrıca Devrakî, Ali b. Hasan b. Faddâl, Muhammed b. Hasan es-Saffâr el-Kummî ve Ebü’l-Hasan Berzec el-Kûfî adlı müelliflere nisbet ettiği Kitâbü’l-Melâḥim’ler de (a.e., II, 336) bu gruba girer. İmâmiyye Şîası’nın ünlü bilgini İbn Şâzân en-Nîsâbûrî’ye Kitâbü’l-Melâḥim adlı bir eser nisbet edilmektedir (Kays Âl-i Kays, III, 41; ayrıca bk. Îżâḥu’l-meknûn, II, 336). Müsteşrik Kohlberg, Ebü’l-Hüseyin İbnü’l-Münâdî’nin bir Kitâbü’l-Melâḥim’ı bulunduğunu belirtir (A Medieval Muslim Scholarat Work, s. 245-246). Pek çok kaynakta, Endülüslü kıraat âlimi Ebû Amr ed-Dânî’nin Kitâbü’l-Fiten ve’l-melâḥim (el-Fiten ve mâ nerede fîhâ veya es-Sünenü’l-vâride fi’l-fiten) adıyla bir eseri yazdığı kaydedilmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1445; Dânî, nâşirin mukaddimesi, s. Ḥ; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, II, 776). Nuaym b. Hammâd’ın günümüze ulaşan Kitâbü’l-Fiten ve’l-melâḥim adlı kitabını, el-Melâḥim ve’l-fiten fî ẓuhûri’l-ġāʾibi’l-muntaẓar adlı eserinde tanıtarak özetleyen İbn Tâvûs, aynı eserde Ebû Yahya Zekeriyyâ b. Yahya en-Nîsâbûrî ve Ebû Sâlih es-Süleylî (es-Selîlî [?]) b. Ahmed adlı müelliflere ait Kitâbu’l-Fiten’lerin de tanıtımını yapmıştır (s. 93-139, 141-165; ayrıca bk. Kohlberg, s. 169). Batı kaynaklarında Ebü’l-Alâ el-Hemedânî’nin Kitâbü’l-Fiten adlı bir eser kaleme aldığı kaydedilmektedir (Kohlberg, s. 168).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-lsfahânî, el-Müfredât, “ftn” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ftn”, “lḥm”, “hrc” md.leri; et-Taʿrîfât, “ftn” md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “ftn”, “lḥm” md.leri; İbn Fâris, Muʿcemü meḳāyîsi’l-luġa, “ftn, lḥm” md.leri; Tehânevî, Keşşâf, II, 1156; Tâcü’l-ʿarûs, “ftn”, “lḥm”, “hrc” md.leri; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “lḥm” md.; a.mlf., el-Kâmil, III, 503-511; Kāmus Tercümesi, “ftn”, “lḥm”, “hrc” md.leri; M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, “lḥm” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ftn” md.; a.mlf., Miftâḥu künûzi’s-sünne,

"fiten" md.; Y. Kucman, Ḳāmusü ʿİbrî-ʿArabî, "ftn", "lḥm" md.leri; el-Muvaṭṭaʾ, "Ḳur'ân", 33; Müsned, I, 439, 448; III, 265, 342; IV, 182, 273, 294; V, 25, 278, 284, 389, 445; VI, 52, 97; Buhârî, "Fiten", 1, 4, 5, 6, 17, 23, 25, "Menâḳıb", 25, "Cenâʾiz", 3; Müslim, "ʿİlim", 11, "Fiten", 1, 9-13, 17-19, 22-25, 26-28, 53-54, 56, 72-73, 130, "Zekât", 158-160, "Îmân", 287; İbn Mâce, "Fiten", 3, 10, 12, 14, 24, 25-26, 33;

Ebû Dâvûd, "Fiten", 1, 2, 3; Tirmizî, "Fiten", 24, 25, 27, 31, 32, 59, 60, "Menâḳıb", 18, "Tefsir", 7; Ebû Hanîfe, el-Fıḳhü'l-ebsaṭ (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde), İstanbul 1981, s. 44; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 122, 240, 245, 279, 285, 318; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 162; Câhiz, el-ʿOs̱mâniyye (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1374/1955; Ya'kūbî, Târîẖ, II, 215, 326; İbn Kuteybe. el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 362; Taberî, Camiʿu'l-beyân, I, 461-462; VI, 218; XIII, 473-475; XVI, 162, 196-197, 200, 235; a.mlf., Târîẖ (Ebü'l-Fazl), IV, 148; V, 48, 72, 384, 393, 482-495; VI, 142, 174, 581; VII, 320, 422; X, 28; Nuaym b. Hammâd, Kitâbü'l-Fiten ue'l-melâḥim (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1993, s. 18-19; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 451-452; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîẖ, II, 133, 165; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 78-81; Dânî, et-Teysîr (nşr. O. Pretel), İstanbul 1930, nâşirin mukaddimesi, s. Ḥ; Hâkim, Müstedrek, III, 366; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 437; Şehristânî, elMilel [Kîlânî], I, 152; Kurtubî, et-Teẕkire [baskı yeri ve tarihi yok], s. 523-712; Kazvînî, Müfîdü'l-ʿulûm, Beyrut 1985, s. 452; İbn Teymiyye, Tefsiru sureti'l-Kevs̱er (Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-münîriyye içinde), Riyad, ts., I, 244; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, IV, 77, 79; XIII, 255; a.mlf., el-İstiḳāme [baskı yeri ve yılı yok], II, 290-291; a.mlf., Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1986, VI, 259; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 200; X, 600, 609; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (nşr. Tayyar Altıkulaç), İstanbul 1995, II, 776; İbn Kesîr, en-Nihâye (Ebû Abye), I, 72; a.mlf., el-Bidâye, VI, 191; VII, 253, 285-290; İbn Haldûn, Muḳaddime, II, 821 vd.; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Sa'd), XXVII, 4-5; a.mlf., Lisânü'l-Mîzân, Beyrut 1971, I, 13; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, X, 462; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 98-99; Makrîzî, Kitâbü'l-Muḳaffâ, Beyrut 1991, V, 525, 543; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/ 1972, XIV, 113; Begavî, Mesâbiḥu's-sünne, Beyrut 1987, III, 465; Süyûtî, el-H̱aṣâʾiṣü'l-kübrâ, Kahire 1967, II, 233, 239; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, I, 79; Kirmânî, Şerḥu'l-Buẖârî, Beyrut 1981, VII, 55; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1445; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Hüccetüllâhi'l-balıġa, Kahire,

ts., II, 877; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm, Beyrut 1978, II, 518-519; Ali el-Kārî, el-Maṣnûʿ fî maʿrifeti'l-ḥadîs̱i'l-meużuʿ, Riyad 1984, s. 211-212, 221; a.mlf., el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa, Beyrut 1971, s. 399; Îzâḥu'l-meknun, II, 317, 336; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, XI, 407-408; İbn Tâvûs, el-Melâḥim ve'l-fiten fi ẓuhuri ġāʾibi'l-muntaẓar, Beyrut 1408/1988; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, IX, 504-507; Muhammed b. Abdülvehhâb, el-Müʾellefât, Riyad 1398; İsmail Hakkı İzmirli, Siyeri Celîle-i Nebeviyye, İstanbul 1332, s. 138-154; Elmalılı, Hak Dini, II, 1090-1091; Ömer Rıza Doğrul, Sadr-ı İslâm, İstanbul 1928, VIII, 35-46; IX, 55-56; Brockelmann, GAL Suppl., I, 799; Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, Beyrut 1968, II, 530; Sezgin, GAS, VII, 43-46, 64, 212, 314-317; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1975, s. 36-37; M. Bâkır el-Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1983, XXVIII, 37; M. Derviş el-Hût, Esne'l-meṭâlib fî eḥâdîs̱i muḫtelifi'l-merâtib, Beyrut 1983, s. 372; Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez̠-Z̠erîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1983, XVI, 112-114; XXII, 187-190; E. Sivan, Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics, London 1985, s. 90; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 41; G. van Vloten, Emevî Devrinde Arap Hakimiyeti (trc. Mehmet S. Hatiboğlu), Ankara 1986, s. 65-70; Ahmed İzzeddin el-Beyânûnî, el-Fiten, Beyrut 1986, s. 7; Nâsırüddin el-Elbânî, Żaʿîfü Süneni İbn Mâce, Beyrut 1988, s. 318-336; Mahir b. Sâlih, er-Risâle fi'l-fiten ve'l-melâḥim ve eşrâṭi's-sâʿa [baskı yeri yok] 1989; Hasan Mustafavî, el-Ḥaḳāʾik fî târiḫi'l-İslâm ve'l-aḥdâs̱, Kum 1410; Ali Nemâzî, Müstedrekü Sefîneti'l-biḥâr, Tahran 1404, VI, 192-201; İlyas Çelebi, İslâm İnancında Gayp Problemi (doktora tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İSAM Ktp,, nr. 11.538, tür.yer.; E. Kohlberg, A Medieval Muslim Scholar at Work, Leiden 1992, s. 60-61, 142-152, 168, 169, 245-246; Hişâm Cuayt, el-Fitne, Beyrut 1993; Abdulkader Tayob, "An Analytical Survey of al-Tabarī's Exegesis of Cultural Symbolic Contruct of Fitna", Approaches to the Qur'an, London 1993, s. 158; Tâhâ Hüseyin, el-Fitnetü'l-kübrâ, Kahire, ts.; E. H. A. Juynboll, "The Date of the Great Fitna", Arabica, XX/2, Leiden 1973, s. 142-159; D. B. MacDonald, "Melâhim", İA, VII, 659-661; a.mlf., "Kıyâmet", a.e., VI, 779; A. Ateş, "Muhyi-d-Din Arabâ", a.e., VIII, 547; Abdülkerim Özaydin, "el-Bidâye ve'n-nihâye", DİA, VI, 132; Metin Yurdagür, "Cefr", a.e., VII, 217-218.

İlyas Çelebi

el-FİTEN ve’l-MELÂHİM

الفتن والملاحم

Nuaym b. Hammâd’ın (ö. 228/843) fiten ve melâhime dair eseri.

Fiten ve melâhim*le ilgili rivayetlerin herhangi bir değerlendirmeye tâbi tutulmadan bir araya getirildiği eser kendi alanında kaleme alınmış ilk kitap olup Nuaym’ın talebelerinden Abdurrahman b. Hâtim el-Murâdî tarafından rivayet edilmiştir. Eserde konular sistematik açıdan iyi sayılmayacak bir şekilde ve zaman zaman tekrarlanmak suretiyle işlenmiştir. Kitap on bölümden (cüz) meydana gelmektedir. Birinci bölümde Hz. Peygamber’den sonra meydana gelecek fitne*lerle bunların tarihleri; ikinci bölümde fitne anında yapılması gereken şeyler, bazı sahâbîlerin gördükleri fitnelerden sonra duydukları pişmanlık, halifelik ve halifeler; üçüncü bölümde Emevîler ve Abbasîler dönemindeki fitneler, Abdullah b. Zübeyr fitnesi ve bunların mücadelesi; dördüncü bölümde Şam’da meydana gelecek olaylara dair haberler; beşinci bölümde Mehdî’nin ismi, nesebi, özellikleri, ortaya çıkışı ve ömrü; altıncı bölümde İstanbul’un fethi; yedinci ve sekizinci bölümlerde deccâl, Hz. Îsâ, Ye’cûc ve Me’cûc; dokuzuncu ve onuncu bölümlerde dâbbetü’l-arz ve diğer bazı kıyamet alâmetleriyle Habeşliler ve özellikle Türkler hakkındaki olumsuz rivayetler zikredilmektedir.

Eser, ihtiva ettiği rivayetler bakımından bir hadis kitabı olmaktan çok bir tarih kitabı mahiyeti taşımaktadır. Nitekim bazı muhaddislerin Nuaym b. Hammâd hakkındaki değerlendirmeleri de bunu doğrular niteliktedir. Ebû Arûbe, Nuaym’ın durumunun “biraz karanlık” olduğunu söylemekte, Nesâî de onun rivayetlerinin hüccet kabul edilemeyeceğini bildirmektedir. Zehebî, Nuaym’ın bir “ilim deryası” olduğunu kabul etmekle birlikte rivayetlerini benimseyemediğini belirtmekte ve eserinde pek çok münker ve kabul edilmesi imkânsız rivayet bulunduğunu kaydetmektedir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 600, 609). Kurtubalı muhaddis Mesleme b. Kāsım da bu görüşe katılmaktadır (İbn Hacer, X, 462).

el-Fiten ve’l-melâḥim’de Hz. Peygamber’e nisbet edilen rivayetlerin sayısı

pek az olup gayb ile ilgili konularda bile sahâbe ve tabiînin görüşleri nakledilmiştir (s. 169-171, 185). Nitekim Abbasî

döneminin sonu ve Türkler'in ortaya çıkışıyla ilgili rivayetlerin derlendiği bir yerde (s. 127) zikredilen on sekiz haberden sadece dördü, Mehdî'nin ortaya çıkışıyla ilgili konuda da (s. 205-207) yirmi iki haberden sadece ikisi Hz. Peygamber'e nisbet edilmiş, diğerleri sahâbe, tabiîn ve daha sonraki dönem âlimlerinin sözleri olarak yer almıştır.

Kütüb-i Sitte müelliflerinin kendisinden pek az rivayette bulunduğu Nuaym b. Hammâd'ın asırlar boyunca ilgisiz kalınan bu eseri Süheyl Zekkâr tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1991; Beyrut 1414/1993). Çalışmasında eserin British Museum ve Âtıf Efendi Kütüphanesi'ndeki nüshalarını esas alan nâşirin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüshayı (nr. 2594) görmediği anlaşılmaktadır. İbn Tâvûs, İmâmiyye Şîası'nın Mehdî'si hakkında kaleme aldığı el-Melâḥim ve'l-fiten fî ẓuhûri'l-ġāʾibi'l-muntaẓar (Beyrut 1408/1988) adlı eserinde Nuaym b. Hammâd'ın kitabını özetlemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Nuaym b. Hammâd, Kitâbü'l-Fiten (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1991; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 463-464; İbn Adî, el-Kâmil, VII, 2482-2485; Kelâbâzî, Ricâlü Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, II, 753; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 306-314; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XVII, 605-611; İbn Tâvus, el-Melâḥim ve'l-fiten, Beyrut 1408/ 1988, s. 24; Mizzî, Tehẕîbul-Kemâl, XXIX, 366-480; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 597-612; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, X, 462; a.mlf., Taḳrîbü't-Tehẕîb, II, 305; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 97; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 353; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 49; Sezgin, GAS (Ar.), I, 196-197.

Ali Akyüz

el-FİTEN ve'l-MELÂHİM

الفتن والملاحم

Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) fiten ve melâhime dair eseri.

el-Bidâye ve'n-nihâye adıyla bir eser kaleme alan müellif, eserinin tarih kısmını teşkil eden el-Bidâye'de kâinatın yaratılışından başlayarak 767 (1365) yılına kadar meydana gelen olayları kronolojik sıraya göre anlatmıştır (bk. el-BİDÂYE ve'n-NİHÂYE). İkinci bölümü oluşturan en-Nihâye'de ise fiten ve melâhim*, kıyamet alâmetleri ve âhiret halleriyle ilgili âyet, hadis, sahâbe sözleriyle bazı İslâm âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir. en-Nihâye'de ele alınan konular geleceğe dair hadiseler olduğundan bu bölüm el-Fiten ve'l-melâḥim diye de adlandırılmış ve daha çok bu isimle tanınmıştır.

Eserde belli bir sistem gözetilmemiş, konular düzenli bir şekilde bölümlere ayrılmamıştır. Ancak kitabın tamamı incelendiğinde el-Bidâye'de mevcut kronolojik sıralamanın burada da devam ettirildiği görülür. Eser, Hz. Peygamber'in vefatından müellifin yaşadığı döneme kadar zuhur eden fiten olayları ile başlamaktadır. Burada Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in hilâfetlerinden, Hz. Ömer zamanında İran'ın fethedileceği, fitnenin onun ölümünden sonra başlayacağı, Mısır'ın fethi, müslümanların Hintliler, Çinliler ve Türkler'le savaşacakları gibi olaylardan söz edilmektedir. Müellife göre bu haberlerin hepsi vuku bulmuştur. Daha sonra müellifin yaşadığı dönemi takip eden devirlerle ilgili olarak rivayet edilen haberlere yer verilmektedir. Bunlar da zuhur edip sürecek olanlarla kıyamet yaklaştığında ortaya çıkacak hadiseler olmak üzere ikiye ayrılabilir. Ümmetin çeşitli fırkalara bölüneceği, insanlar arasında cehaletin yayılacağı, zina, içki, akraba ziyaretini terk ve savaş gibi kötü şeylerin yaygınlaşacağı, kalplerden emanet duygusunun kalkacağı, insanların bölük bölük dinden çıkacağı, bazı müslümanların putperestliğe döneceği, fitne ve fesadın artması sebebiyle yaşayanların ölülere imreneceği vb. sosyal ve ahlâkî bozuluşu gösteren haberler bu gruptandır. Bu tür olaylar kaynaklarda, kısmen zuhur eden ve kıyamete doğru artma ve yaygınlaşma temayülü

gösteren emareler (küçük alâmetler) olarak da değerlendirilmektedir (Berzencî, s. 4, 70, 87; Yûsuf en-Nebhânî, s. 819). Daha sonraki bölümlerde kıyametin yaklaşması sırasında ortaya çıkacak olan alâmetler (büyük alâmetler) sıralanmaktadır. Bunlar arasında mehdinin zuhuru, Kostantiniye'nin fethiyle sonuçlanacak olan Bizans savaşı, deccâlin ortaya çıkışı, Hz. Îsâ'nın nüzulü, Ye'cûc ve Me'cûc, dâbbetü'l-arz, güneşin batıdan doğması ve duhân gibi önemli konular üzerinde ayrıntılı biçimde durulur. Ardından, kıyametin kopması gibi jeolojik zaman ölçülerine giren büyük bir olayın Hz. Peygamber döneminde bile uzak görülmediğine dair âyet ve hadislere yer verildikten sonra bu olayın nasıl gerçekleşeceği konusuna geçilir ve sûra üfleyiş ile ba'ʻs hakkındaki naslar zikredilir.

el-Fiten ve'l-melâḥim'in üçte ikisini oluşturan bundan sonraki kısım kıyamet konularına ayrılmıştır. Burada kıyametin genel konumu ve şiddetine dair âyet ve hadisler zikredildikten sonra Hz. Peygamber'e has olan havz ile mîzan ve hisâb, sırat hakkındaki naslar belirtilir. Ardından cehenneme dair âyet ve hadisler, cehennem azabından kurtulma vasıtalarından biri olarak şefaat, cennet ve oradaki ebedî nimetleri konu alan naslar zikredilir. Eser, cennettekilerin Allah'ı görmeleri ve oradaki hayatın bazı yönlerine dair nasların ardından cennet ile cehennemin halen mevcut olduğu konusundaki kanaat ve bazı açıklamalarla son bulur.

Müellif el-Fiten ve'l-melâḥim'i kaleme alırken Kütüb-i Sitte'den başka İbn İshak'ın es-Sîre, İmam Şâfiî, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned, Abdürrezzâk ve İbn Ebû Şeybe'nin el-Muṣannef adlı eserleriyle Taberî ve İbn Merdûye'nin tefsirlerinden ve Nuaym b. Hammâd'ın el-Fiten ve'l-melâṣim'inden de faydalanmıştır.

Eserde âyet, hadis ve sahâbe sözleri yanında İsrâiliyat sayılabilecek haberlere de yer verilmiş, ancak bu tür haberler üzerine hüküm bina edilmemesine gayret gösterilmiştir. Ayrıca haberlerin sonunda rivayetin sahih, zayıf veya mevzu olduğu şeklinde değerlendirmeler de yapılmıştır (meselâ bk. I, 48, 53, 66, 73, 100; II, 5, 514). Kitapta genellikle rivayetler yorum yapılmadan sıralanmaktaysa da zaman zaman Havâric, Cehmiyye, Muʻtezile ve Şîa gibi mezheplerin görüşlerine yer verilmekte (bk. I, 24, 120), Ebû Ali el-Cübbâî, Tahâvî, İbn Hazm, Kādî İyâz ve Kurtubî gibi âlimlerin değerlendirmelerine işaret edilmektedir (meselâ bk. I, 120; II, 478,

547).

el-Fiten ve'l-melâḥim'den başta İbn Hacer el-Askalânî, İbn Hiccî, Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, İbn Kādî Şühbe, Bedreddin el-Aynî, Berzencî, Nebhânî olmak üzere birçok müellif faydalanmıştır. Eserin asıl önemi, çeşitli hadis kitaplarında dağınık halde yer alan fiten, melâhim ve kıyamet alâmetlerine dair rivayetleri bir araya getirip sıhhat dereceleri hakkında genellikle bilgi vermiş olmasıdır. Ancak özellikle ileride vuku bulacak kötü olaylar (fiten), mehdî, deccâl, dâbbetü'l-arz gibi hususlara dair verilen bilgiler, hem nakil yönünden hem de İslâm'ın genel prensipleri ve realiteler açısından yeniden incelenmeye ve eleştirilmeye muhtaçtır.

el-Biddye ve'n-nihâye'nin bütününü ihtiva eden nüshalar Türkiye'de (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1390-1399, Ayasofya, nr. 2999-3002, Damad İbrâhim Paşa, nr. 883, 884; TSMK, III. Ahmed, nr. 2923, Beyazıt Devlet Ktp.,

Veliyyüddin Efendi, nr. 2347-2350; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1029) ve Türkiye dışında çeşitli kütüphanelerde (bk. Ahlwardt, IX, 61; British Museum, Add., nr. 7313-17; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 3609) bulunmaktadır. Şah Hüseyin Selemâsî (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 892) ve Mahmûd Şirvânî (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 893-896, Ayasofya, nr. 2996, Fâtih, nr. 4265; İÜ Ktp., TY, nr. 2346) eseri Tercümetü'l-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târîh adıyla Türkçe'ye çevirmişlerdir. el-Fiten ve'l-melâḥim Muhammed Fehîm Ebû Ubye (Nihâyetü'l-bidâye ve'n-nihâye fi'l-fiten ve'l-melâḥim, Riyad 1968), Şeyh İsmâil el-Ensârî (Nihâyetü'l-bidâye ve'n-nihâye, Riyad 1388), Tâhâ Muhammed ez-Zeynî (Kitâbü'n-Nihâye [el-Fiten ve'l-melâḥim], Kahire 1389/1969), Abdüllatîf Âşûr (ʿ Alâmâtü yevmi'l-ḳıyâme, Kahire 1980), Muhammed Ahmed Abdülazîz (en-Nihâye fi'l-fiten ve'l-melâḥim, Beyrut 1408/1988) ve Yûsuf Ali Büdeyvî (el-Fiten ve'l-melâḥim el-vâḳıʿ atü fî âhiri'z-zamân, Dımaşk 1414/1993, eserin üçte birinden ibaret olan fiten ve melâhim kısmı) tarafından yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 6-7; a.mlf., en-Nihâye (Zeynî), tür.yer.; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, I, 45-47; Taşköprizâde, Miftaḥu's-saʿâde, I, 251-252; Berzencî, el-İşâʿa li-eşrâṭi's-sâʿa, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 4, 70, 87; W. Ahlwardt, Werzeichnis, Hildesheim 1981, IX, 61; Yûsuf en-Nebhânî, Ḥüccetullāh ʿale'l-ʿâlemîn, Beyrut 1317, s. 819; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Tarih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 339-340; Brockelmann, GAL, II, 60-61; Müneccid. Muʿcem, III, 38-39; a.mlf., Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 205-206; Kehhâle, Muʿcemü Muṣannifi'l-kütübi'l-ʿArabiyye, Beyrut 1406/1986, I, 97-98; H. Laoust, "Ibn Kathīr", EI[2] (İng.), III, 818.

İlyas Çelebi

FİTİL

Top ve tüfeğin ateşlenmesinde, lağımların patlatıimasmda kullanılan bir çeşit yanıcı ip veya şerit.

İlk olarak milâttan önce 1000 yıllarında aydınlatmada kullanılan fitil (Ar. fetîl) bitki liflerinden hazırlanmaktaydı. Daha sonraki asırlarda yanıcı özelliğe sahip dokuma elyaftan elde edilerek geniş ölçüde yaygınlaştı. Ateşleme sisteminin bir parçası olarak silâhlarda kullanılması XV. yüzyılda gerçekleşti. Bu yüzyıldan itibaren Avrupa'da ateşli silâhların gelişmesi fitile harp mühimmatı içinde önemli bir yer kazandırdı. İlk fitilli tüfekler muhtemelen 1411'de Viyana'da icat edilmiştir. İstanbul'un fethi esnasında tüfeğin etkili bir silâh olduğu anlaşılınca fitilin kullanılma sahası genişledi ve fitil imalâtı ihtiyaca göre arttı. 1471 yılında İngiltere'de fitille ateşlenen tüfekler yapılmış ve İngilizler 1485'te Pavia'da Fransızlar'a bu tüfekler sayesinde üstünlük sağlamışlardı. 1568'den 1596 yılına kadar Avrupa'da birçok silâh imalâtçısı, ateşleme sistemini değiştirip yanar fitili hareketli hale getirerek Wheel-lock ve Match-lock gibi yeni fitilli tüfek modelleri geliştirmişti.

Fitil üretimi önce topu, daha sonra tüfeği etkili bir silâh olarak savaşlarda kullanmaya başlayan Osmanlılar'da da önemli bir imalât kolu haline gelmişti. Ok, yay, tüfek, kılıç, kazma, kürek, barut, kurşun, zırh vb. hazırlamakla görevli Cebeci Ocağı ortaları fitil imal etmekteydiler. Bu ocak yaptığı fitilin defterini de tutardı. Fitil yapmak için barut (fitil otu) ve kükürt gibi kolay tutuşan veya parlayan madde bulamaç halinde iken ipe emdiriliyordu (telkin edilme). İpin bükülebilen bir vasıfta olması gerekiyordu, çünkü bu iplere bulamaç daha iyi nüfuz ediyordu. Bu tip fitile "bükme" de denmekteydi; bükme daha sonra güneşte kurutulurdu. İnce iplerin bir araya getirilerek örülmesinden meydana gelen fitiller de vardı. Bu imalâtta ocağın barutçuları ile (otçular) fitilcileri beraber çalışırdı. Mısır ve Suriye'den getirilen pamuk ipi fitil imaline en uygun malzemeydi. Fitilin Mısır keteninden de yapıldığı bilinmektedir. Lut gölü civarında bir bölgede Arap kabilelerinin kullandığı fitil "Şodom elması" denilen bir bitki lifinden imal ediliyordu. Bu lif kolayca yandığı için barutla telkin edilmesine gerek

yoktu.

Sefere gidilirken sarılarak Cebeci Ocağı tarafından korunan fitiller sefer sırasında harp levazımatı arasında bol miktarda bulundurulur, barutla birlikte savaş mahallinde ilgili kısımlara dağıtılırdı. Eğri seferine (1596) gidilirken pamuk ipliğinden imal edilmiş fitilden 300 kantar götürülmüştü. II. Viyana Kuşatması'ndan sonra önemli miktarda fitilin Macarlar'ın, 1716'da Petervaradin yenilgisinden sonra yine bol miktarda fitilin Avusturyalılar'ın eline geçtiği bilinmektedir. 1724, 1726 ve 1727 yıllarında Faş Kalesi'nin tahkiminde ve mühimmatının temininde çeşitli miktarlarda fitil-i Mısrî ve fitil-i penbe gönderilmişti. Öte yandan kale kuşatmaları sırasında gerek top gerekse surları yıkmak için toprağın altında açılan tünellerde de (lağım) barut ve fitil çok kullanılırdı. Nitekim Girit seferinde Kandiye kuşatması esnasında elli kadar lağım kazılmış, patlayıcıları ateşlemek için bol miktarda fitil harcanmıştı.

Top imalinde fitilin konacağı kanalın, alabileceği barutun miktarı ile (barut hakkı) uygunluğuna dikkat edilirdi. Bu kanala fitil yeri denirdi. Topu ateşlemek için önce fitili tutuşturmak gerekirdi. Topun barut hakkı (yemleme barutu) hazneye doldurulduktan sonra fitil takılır, fitili ateşlemek için fitil sırığı kullanılırdı. Bu sırık, demirli ucunun kenarına fitil sarılmış bir değnekten ibaretti.

Osmanlılar'da ilk geliştirilmiş fitilli tüfekler "arkebüz" adıyla anılmış, daha sonra "fitilli musket" denilen tüfekler kullanılmaya başlanmıştır. Bunların değişik bir modeli fitilli metris tüfekleridir. Kapsülün icadı ile fitilli tüfekler yavaş yavaş yerini kapsüllü tüfeklere bırakmış ve kapsülün toplarda da kullanılması ile fitil harp malzemesi olarak önemini yitirmeye başlamıştır.

Mum, kandil veya lambaya konulan bükülmüş pamuk ipine de fitil denmektedir. Ayrıca fitil ağırlık ölçüsü olarak kullanılan dirhemin kesirlerindendir. Dirhemin dörtte birine denk (bk. DÂNEK), dengin dörtte birine kırat, kıratın dörtte birine fitil denirdi. Fitilin de kesirleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Türk Lugatı, III, 611-612; BA, MD, nr. 5 (Ankara 1994), hk. 566, 1016, 1428; nr. 90, 154; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 229; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân: 1299-1523 (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 323; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 705; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 469; Silâhdar, Târih, I, 481; II, 534; Hezârfen, Telhisü'l-beyân, Leningrad Orient Institute, nr. 357, vr. 77b; Câbî Ömer Efendi, Târih (haz. Mehmet Ali Beyhan, doktora tezi, 1992), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplığı, nr. TE 9, s. 49; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, II, 3, 4, 117, 131; Halil İnalcık, "The Socie-Political Effects of the Diffusion of Fire-arms in the Middle East", War Tecnology and Society in the Middle East (ed. V. J. Parry - M. E. Yapp), London 1975, s. 195-217; V. J. Parry, "Osmanlı İmparatorluğunda Kullanılan Harp Malzemesinin Kaynakları" (trc. Salih Özbaran), TED, sy. 3 (1973), s. 39-40; a.mlf., "Bārūd", EI² (İng.), II, 1061; Mevlut Uzun, "Fitilli Tüfekler", İTÜ Mimarlık Fakültesi Mimarlık Tarihi ve Restorasyon Enstitüsü Bülteni, II/7, İstanbul 1976, s. 27-29; Mahir Aydın, "Faş Kalesi", Osm.Ar., VI (1986), s. 84, 90, 129, 131, 133, 135; Pakalın, I, 632-633; Celâl Esad Arseven, "Fitil", SA, II, 594; "Silâh", a.e., IV, 1810, 1812, 1813.

Mücteba İlgürel

FİTNE

الفتنة

İmtihan, iyi veya kötü şeylerle deneme; mânevî çöküntü; dinî, içtimaî ve siyasî kargaşa anlamlarında kullanılan geniş kapsamlı bir terim.

Fitne kelimesi, sözlükte "altın ve gümüş gibi değerli madenleri saflığını anlamak için ateşte eritmek" mânasına gelen fetn (fütûn) kökünden türemiştir. Kelimenin en eski kullanımlarında "derisini daha kolay yüzebilmek için kurbanı sıcak kuma gömmek; kandırmak, gönlünü çelmek" ve "pusu kurarak yol kesmek" anlamları da vardır. Kuyumcu için aynı kökten gelen fettân kullanılır (Lisânü'l-ʿArab, "ftn" md.). Kelime Kur'ân-ı Kerîm'de "ateşe atma, ateşle azap etme" anlamında geçmektedir (ez-Zâriyât 51/13). Fitnenin zamanla kazandığı, insanın zarara uğraması veya uğratılması şeklindeki anlamında ateşte yanmayla ilgili eski mânanın da etkisi olmuştur. Klasik sözlüklerde bu anlamların başlıcaları şu şekilde sıralanmıştır: "Sınama, maddî ve manevî sıkıntı, üzüntü, belâ ve felâketle imtihan etme". İnsanın içine aşk ateşi düşürdüğü veya gönlünü çelip mantıklı düşünmesini engellediği için kadına fettân denilmiştir. Aynı kelime, kişinin aklını karıştırıp ahlâkını bozan ve cezaya çarptırılmasına sebep olan şeytan için, ayrıca zarar verme mânasından dolayı hırsız için de kullanılmıştır. İnsanların hırsını kamçılayıp günah işlemelerine sebep olan altın ve gümüşe "iki fettân", insanları zor bir imtihandan geçirecek olan Münker ve Nekir'e de "kabrin iki fettânı" adı verilmiştir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ftn" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ftn" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ftn" md.; Müsned, II, 173; III, 346). Fitnenin, "inanç uğruna mâruz kalınan ağır işkence" anlamında kullanımı da oldukça yaygındır (meselâ bk. Câhiz, s. 29, 30, 32, 40).

Fitne, özellikle bu son anlamda kullanıldığında her zaman kötü sonuçlar doğuran bir durumu ifade etmeyebilir; inanma iradesini daha da güçlendirmesi, ahlâkî arınmaya imkân sağlaması, kişiye imanındaki kararlılığı ve erdemli yaşayışı kanıtlamaya fırsat vermesi bakımından ferdin veya toplumun dinî ve ahlâkî gelişmesine katkısı olan olumlu bir imtihan ve

deneme yolu sayılabilir. Nitekim Seyyid Şerif el-Cürcânî ve Tehânevî gibi bazı âlimlerin fitne hakkındaki tariflerinde bu hususu dikkate aldıkları farkedilmektedir. İbn Manzûr da fitne için, “insanın isyankârlığını olduğu kadar sabır ve metanetini de ortaya koyup sonuçta Allah’ın mükâfatına nail olmasına fırsat veren imtihan” şeklinde bir açıklama yapar; ardından da Mecdüddin İbnü’l-Esîr’in, fitnenin genellikle “hoşa gitmeyen bir imtihanın sonucu” anlamında kullanıldığını, ancak kelimenin giderek “günah, inkarcılık, savaş, yangın, zelzele” gibi mânalarının yaygınlaştığını belirten açıklamasını nakleder (Lisânü’l-ʿArab, “ftn” md.). Aynı müellif, “Allahım, fitnelerden sana sığınırım!” diyen birine Hz. Ömer’in, “Rabbinin sana mal ve evlât vermesini istemiyor musun?” dediğini hatırlatır ve onun bu sözüyle, “Mallarınız ve evlâtlarınız sizin için birer fitnedir” meâlindeki âyeti (el-Enfâl 8/28) kastettiğini belirtir. Bu açıklamalar da fitnenin büsbütün zararlı bir şey olmadığını göstermesi bakımından ilgi çekicidir.

Kur’ân-ı Kerîm’de otuz dört âyette fitne kelimesi, yirmi altı âyette de türevleri geçmektedir. Fitnenin Kur’an’daki kullanımına göre anlamlarını tesbit etme hususunda en önemli kaynak olarak bilinen ve bu bakımdan bazı özel araştırmalara konu olan (meselâ bk. Vadet, XXXVII/I, s. 81-101; Abdulkader Tayob, s. 157-172) Taberî’nin Câmiʿu’l-beyân adlı tefsiri de dikkate alındığında fitnenin Kur’an’da başlıca şu mânalara geldiği görülür: Sınama (ibtilâ), deneme (ihtibâr) ve imtihan (el-Bakara 2/102; Tâhâ 20/40, 85, 90, 131); şirk, küfür, müşriklerin müslümanlara uyguladıkları ve şirke döndürmeyi amaçlayan baskılar (el-Bakara 2/191, 193, 217; en-Nisâ 4/91); sapıklık, sapma, saptırma (el-Mâide 5/41, 49; es-Sâffât 37/162); azap, işkence, ateşe atma (el-Ankebût 29/10; ez-Zâriyât 51/13, 14; el-Burûc 85/10); düşman saldırısı (en-Nisâ 4/101); Allah’ın kullarına farklı imkânlar vererek birbirlerine karşı niyet ve tutumlarını ortaya çıkarması (el-En’âm 6/53; el-Furkân 25/20; bk. Taberî, VII, 206-207; XVIII, 193-194); günah (et-Tevbe 9/49); şeytanın hile ve tuzağı (el-A’râf 7/27); şeytanın zayıf ruhlu kişilere aşıladığı bâtıl inanç ve kuruntu (el-Hac 22/53); nifak (el-Hadîd 57/14; bk. Taberî, XXVII, 226); delilik (el-Kalem 68/6).

Taberî, Arap dilinde fitnenin asıl anlamının “deneme ve sınama”, özellikle de “ateşe atarak deneme” olduğunu hatırlatır ve öteki kullanımların temelde bu mâna ile ilişkili bulunduğuna işaret eder. Deneme bazan, insanlar için daima bir risk taşıyan mal mülk, evlât, sağlık gibi nimet sayılan şeylerle

olduğu gibi yokluk, hastalık, musibet, şeytan veya düşman tasallutu gibi sıkıntılarla da olmaktadır (Câmiʿu'l-beyân, I, 461-462; XVI, 162, 196-197, 200, 235). Bu husus özellikle, "Sizi bir fitne olmak üzere şerle de hayırla da deneyip sınarız" meâlindeki âyette (el-Enbiyâ 21/35) açıkça belirtilmiştir. "İnsana bir hayır dokunursa pek memnun olur; bir de fitneye mâruz kalırsa çehresi değişir -dinden yüz çevirir-" (el-Hac 22/11) meâlindeki âyette ise fitnenin hayrın zıddı olarak kullanıldığı görülür. Taberî'ye göre bu âyetteki fitne geçim sıkıntısı, musibet, işkence gibi zorlukları ifade eder (a.g.e., XVII, 122).

Fitne kavramının ifade ettiği deneme ve sınamanın çeşitli şekillerine Kur'an'da işaret edilmiştir. Fitne Allah tarafından kullarına yöneltilen bir imtihan olabilir. Allah, insanların iman ve ahlâktaki samimiyetlerini kanıtlamaları için bir imtihan olmak üzere onları hayırla da şerle de deneyip sınar (el-Enbiyâ 21/35). İnsanlar dünya hayatının geçici güzellikleriyle imtihan edilirler (Tâhâ 20/131). Mal ve evlât birer imtihan vasıtasıdır (el-Enfâl 8/28; et-Tegābün 64/15). Bol rızık veya genel olarak bir nimet de fitnedir (ez-Zümer 39/49; el-Cin 72/17). Buna karşılık insanlar kederle (Tâhâ 20/ 40), çeşitli belâlarla da (et-Tevbe 9/126; el-Hac 22/11) imtihan edilirler. Fitne insanların karşılıklı münasebetleri için de söz konusu olabilir. İnkarcıların müslümanlara karşı olumsuz tavırları müslümanlar için bir fitnedir; zira böylece onların sabırları ve İslâm'a bağlılıkları denemeden geçirilmiş olur (el-Furkân 25/ 20). Öte yandan müslümanların mâruz kalacakları herhangi bir sıkıntı da kâfirlerin bundan yanlış sonuçlar çıkarmasına yol açan bir fitne olabilir. Nitekim müfessirler, "Rabbimiz! Bizi inkâr edenler için bir fitne konusu yapma" (el-Mümtehine 60/5) meâlindeki âyeti, "Bizi onların eliyle veya başka bir şekilde ezâ ve cefaya uğratma; aksi halde inkarcılar bizim hakkımızda, 'Eğer bunlar doğru yolda olsalardı böyle sıkıntılara mâruz kalmazlardı' diyerek yanlış düşüncelere

kapılırlar" tarzında açıklamışlardır (Şevkânî, V, 246). Kur'an'a göre insan inkârcılık, münafıklık gibi yanlış inançları veya kötü davranışları sebebiyle kendi kendisinin de fitnesi olabilir (el-Hadîd 57/14; bk. a.g.e., V, 198). Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de şeytanın hile ve tuzağı (el-A'râf 7/27), şeytandan gelen bâtıl inanç ve kuruntu (el-Hac 22/53), Firavun'un Mûsâ'nın dinine girmelerini önlemek için kavmine işkence etmesi (Yûnus 10/83), düşmanın müslümanlara saldırarak onları öldürmesi veya esir alması (en-Nisâ 4/101;

bk. Taberî, V, 243), yahudilerin, Hz. Peygamber’i Allah’a kulluktan uzaklaştırıp kendi isteklerine boyun eğdirmeye kalkışmaları (el-Mâide 5/49; bk. a.g.e., VI, 274) gibi olaylar fitne kelimesiyle ifade edilmiştir. Kalplerinde eğrilik bulunanların Kur’an’daki müteşâbih âyetleri dillerine dolamalarının hedefi fitne çıkarmak (Âl-i İmrân 3/7), yani inananların zihninde şüphe ve tereddütler meydana getirmektir (a.g.e., III, 180). Kur’an’da “ashâbü’l-uhdûd” diye anılan müminler de inkarcılar tarafından ateşe atılmak suretiyle işkenceye tâbi tutulmuş ve fitneye mâruz bırakılmıştır (el-Burûc 85/10).

Bazı âyetlerde, müşriklerin müslümanları dinlerinden vazgeçirmek ve onları tekrar putperestliğe döndürmek maksadıyla giriştikleri yıkıcı faaliyetler, münafıkların farklı metotlarla da olsa aynı yöndeki girişimleri (et-Tevbe 9/47-48; bk. a.g.e., X, 145-147) fitne kavramıyla ifade edilmiştir. Bizzat Resul-i Ekrem bile Mekke’de iken bu amacı taşıyan bir fitneye mâruz bırakılmak istenmiştir (el-İsrâ 17/73; bk. a.g.e., XV, 129-130). Mekke döneminde yoğun baskılarla uygulanan bu fitne faaliyetleri hicretten sonra da bilhassa Medine dışındaki müslüman kabilelere yönelik olarak sürdürülmüş, bunlardan bir kısmının putperestliğe dönmesine sebep olunmuştur (en-Nisâ 4/91; a.g.e., V, 201-202).

Medine döneminde nâzil olan bazı âyetlerde, “Fitne öldürmekten daha şiddetli bir suçtur” (el-Bakara 2/191); “Fitne öldürmekten daha büyük bir suçtur” (el-Bakara 2/217) şeklindeki açıklamalarla inkarcılar tarafından müslümanların inançlarına yöneltilen fitnenin taşıdığı tehlikenin büyüklüğü vurgulanmış; dış düşmanın gerçekleştirmeyi umduğu küfür ve şirk hâkimiyetine karşı silâhlı mücadeleye girişilerek fitnenin bertaraf edilmesi ve Allah’ın dininin hâkim kılınması müşterek bir ideal olarak ortaya konmuş; bu suretle fitne kavramı, ferdî sıkıntı veya buhrana işaret eden eski konumundan bir iman ve zihniyet savaşının sebebi şeklindeki yeni bir konuma kaydırılmıştır (el-Bakara 2/191-193; a.g.e., II, 191-194, 347-353).

Fitnenin sözlük anlamları ve Kur’an’daki kullanımlarının hiçbirinde, onun daha sonra kazanacağı “dinî ve siyasî sebeplerle ortaya çıkan sosyal kargaşa, anarşi, iç savaş” şeklinde bir mâna bulunmamaktadır; önde gelen müfessirler de fitneye dair herhangi bir âyete açık olarak böyle bir açıklama getirmiş değildir. Her ne kadar Taberî ve daha sonraki müfessirler, Enfâl

sûresinin 25. âyetinin Hz. Peygamber'den sonra ashap arasında çıkacak bazı çatışmalara işaret ettiğini belirten rivayetler aktarmışlarsa da söz konusu âyetin ne muhtevası ne de siyak ve sibakı böyle bir anlamın çıkarılmasına uygundur. Esasen Taberî "ihtibâr" ve "ibtilâ" şeklindeki açıklamasını burada da tekrarlamış; bu âyetin ashaptan bir topluluk hakkında nâzil olduğuna ilişkin görüşü "söylenir" kaydıyla zikrettikten sonra kendisi hiçbir kanaat belirtmeden ilgili rivayetleri nakletmekle yetinmiştir (a.g.e., IX, 217-219).

Fitne kavramı Kur'an'daki anlamlarıyla hadislerde de geniş ölçüde geçmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ftn" md.; a.mlf., Miftâḥu künûzi's-sünne, "fiten" md.). Hadislerde ayrıca "deccâl fitnesi", "mesîh fitnesi" şeklindeki tabirlerle kıyamet alâmetleri diye bilinen gelişmelere de fitne denildiği görülür (bk. FİTEN ve MELÂHİM). Bazı hadislerde fitne, İslâm'ın ilk asırlarından itibaren vuku bulan dinî ve siyasî çalkantıları, içtimaî huzursuzlukları haber veren ifadeler içinde yer almıştır. Bu hadislerde fitne genellikle, İslâm ümmetinin birlik ve bütünlüğünü bozan bir komployu veya her türlü yıkıcı faaliyeti ifade eder. Bunların birinde Hz. Peygamber, "Birtakım fitnelerin yağmur selleri gibi evlerinizin arasında aktığını görüyorum" demiştir (Buhârî, "Fiten", 4). Hadis âlimleri bununla, bilhassa Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle başlayıp sonraki dönemlerde devam eden kargaşa ve iç savaşlara işaret edildiğini belirtirler (Aynî, XX, 64). İbn Hacer, söz konusu hadisin burada kaydedilmeyen ilk cümlesinde Medine isminin özellikle zikredilmiş olduğuna dikkat çekerek Hz. Osman'ın Medine'de öldürüleceği ve bunun daha sonraki fitnelerin de sebebi olacağı hususunun dolaylı olarak anlatılmak istendiğini ileri sürer (Fetḥu'l-bârî, XXVII, 15). Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği bir hadiste, "Zaman yaklaşacak (zamanın bereketi kalmayacak), ameller azalacak, aç gözlülük yayılacak, fitneler açığa çıkacak ve adam öldürme olayları artacak" denilmektedir (Buhârî, "ʿİlim", 24, "Fiten", 5; İbn Mâce, "Fiten", 25). Bu hadisin başka bir rivayetinde fitneyle ilgili kısım bulunmamaktadır (Buhârî, "Fiten", 5). Ayrıca Buhârî, zamanla insanlar arasında bilgi ve dindarlık farklarının kalkıp herkesin cehalette ve dinî konulardaki gevşeklikte birbirine benzemesi, amellerin azalması, fitnenin çoğalması, öldürme olaylarının artması, can güvenliğinin ortadan kalkması gibi olumsuz gelişmelerin vuku bulacağını haber veren hadisleri "Fitnelerin Zuhuru" adını taşıyan babda toplamak suretiyle fitne kavramının kapsamını

dinî, ahlâkî, ilmî ve içtimaî çöküşü içine alacak şekilde geniş tutmuştur (Buhârî, “Fiten”, 5). “Yakında fitneler meydana gelecektir. O zaman oturan ayakta durandan, ayaktaki yürüyenden, yürüyen koşandan hayırlıdır” (Müsned, V, 39, 48, 110; Buhârî, “Fiten”, 9, “Menâḳıb” 25; Müslim, “Fiten”, 10) meâlindeki cümlelerle başlayan hadisten, kişinin böyle olaylara ne ölçüde bulaşırsa o nisbette sorumlu ve günahkâr olacağı anlaşılmaktadır. Önemle vurgulamak gerekir ki bu hadis, Selef âlimlerinin ve daha sonra Ehl-i sünnetin siyasî ve dinî mahiyetteki çalkantılar karşısında pasif bir tavır almalarının başlıca âmillerinden biri olmuştur. Yine Buhârî’nin kaydettiği bir rivayete göre Saîd b. Müseyyeb şöyle demiştir: “İlk fitne (Hz. Osman’ın öldürülmesi) vuku buldu ve bu fitne Bedir ashabından kimseyi bırakmadı. Daha sonra ikinci fitne (Harre Vak’ası) meydana geldi; bu da Hudeybiye ashabından kimseyi bırakmadı. Nihayet üçüncü fitne (râvi bunun hangi olay olduğunu belirtmiyor) ortaya çıktı, artık bu da insanlarda kuvvet ve akıl bırakmadı” (“Meġāzî”, 12). Hz. Osman’ın şehid edilmesinden sonra da Hz. Ali, Talha, Zübeyr ve Bedir Gazvesi’ne katılmış daha başka sahâbîlerin henüz hayatta olduğu göz önüne alınarak bu rivayetin râviye ait açıklamalarında hatalar olduğu ileri sürülmüştür. Ancak

İbn Hacer bu ifadelerin, “İki fitne arasında hayatta kimse kalmadı” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Nitekim Bedir ashabından en son kişi olan Sa‘d b. Ebû Vakkās Harre Vak’ası’ndan birkaç yıl önce vefat etmiştir (Fetḥu’l-bârî, XV, 195). Üçüncü fitne ise genellikle Haricî isyanlarıyla ilgili görülmüştür (a.g.e., XV, 196; Aynî, XIV, 113).

İslâm âlimleri genellikle, Hz. Osman’ın öldürülmesiyle (35/656) doruk noktasına ulaşan kanlı siyasî buhranı ilk fitne sayar (Müsned, III, 422; Ebû Hanîfe, el-Fıḳhu’l-ebsaṭ, s. 41, 44; Câhiz, s. 173; Tâhâ Hüseyin, s. 417, 677) ve bu olayı “büyük fitne” diye adlandırırlar. Her ne kadar hadis âlimlerinden Abdurrahman b. Muhammed ed-Dâvûdî ilk fitne olarak Hz. Hüseyin’in şehid edilmesini göstermişse de onun şehid edildiği sırada artık Bedir ashabından hayatta kimsenin kalmadığı, ayrıca Saîd b. Müseyyeb’in yukarıdaki rivayetinde büyük ihtimalle sadece Medine’de vuku bulan fitnelerin söz konusu edildiği gerekçesiyle bu görüş ilgi görmemiştir (İbn Hacer, XV, 195-196; Aynî, XIV, 113).

Fitne kavramının tarih boyunca müslümanların ruhunda ürkütücü tesirler

uyandırmasında ilk dönem müslümanlarının, özellikle ilk iki asırda yaşayanların müşahede ettikleri siyasî çalkantıların bıraktığı derin izlerin payı büyüktür. Onlar, fitnenin Kur'an'daki ağırlıklı mânasını da dikkate alarak bu çalkantıların vuku bulduğu zamanları dine, İslâm cemaatine ve meşru idareye bağlılıkları konusunda denendikleri dönemler olarak düşünmüşlerdir. Hz. Osman'ın öldürülmesiyle başlayıp Cemel Vak'ası ve Sıffîn Savaşı ile devam eden hadiseler, Hâricî isyanları, Emevî iktidarına karşı ayaklanan Abdullah b. Zübeyr'in Hicaz'daki hâkimiyetine son vermek üzere Yezîd b. Muâviye'nin yolladığı ordunun Medine yakınında Harre'de Medineliler'le savaşarak şehri yağmalaması, aynı maksatla Abdülmelik b. Mervân tarafından gönderilen Haccâc b. Yûsuf kumandasındaki ordunun altı ay kadar süren muhasara sonunda Mekke'yi işgali ve Abdullah b. Zübeyr'in öldürülmesi gibi kanlı olaylar, İslâm toplumunun karşılaştığı ilk fitne hareketleri olarak tarihe geçmiştir. Özellikle Hz. Osman'ın şehid edilmesi olayı müslümanların dinî ve siyasî kamplara bölünmesine yol açan, daha sonra Sünnî-Şiî ihtilâfının kökleşmesiyle gelecek kuşakları derinden etkileyecek olan fitnelerin başlangıcı sayılır. Batılı araştırmacıların çoğu da bu görüşe katılmaktadır. Ancak Schacht ilk fitnenin, Hz. Osman'ın şehid edilmesinden seksen dokuz yıl sonra Emevî Halifesi Velîd b. Yezîd'in (II. Velîd) öldürülmesiyle (126/744) zuhur ettiğini, bu olay üzerine müslümanların zihninde artık Peygamber'in yaşayan sünnetinin ortadan kalktığı, eski iyi günlerin son bulduğu kanaatinin uyandığını belirtir. Schacht'a göre bu kanaat aynı zamanda, İbn Sîrîn'e isnat edilen ve hadis rivayetinde sened arama ihtiyacının fitne olayının zuhuru üzerine başladığını bildiren haberle de uyuşur. İbn Sîrîn'in bu açıklaması şöyledir: "Müslümanlar hadis dinlerken isnad sormuyorlardı. Ancak fitne zuhur edince, 'Bize râvilerin isimlerini söyleyin' demeye başladılar. Böylece râvilerin sünnet ehli olduğu anlaşılınca bunların hadisi alınıyor, bid'at ehli olduğu görülünce de hadisleri terkediliyordu" (Müslim, "Muḳaddime", 7). Fakat Schacht'a göre bu haberi 110'da (728) vefat etmiş olan İbn Sîrîn'e isnat etmek yanlıştır (The Origins, s. 36). Schacht, Evzâî'ye nisbet edilen ve Velîd b. Yezîd'in öldürülmesinden sonra çıkan iç savaşları fitne olarak değerlendiren iki rivayeti kendi görüşüne delil gösterir (a.g.e., s. 71). Juynboll ise "The Date of the Great Fitna" başlıklı makalesinde (Arabica, XX/2, s. 142-159), Evzâî'ye nisbet edilen bu sözlerin uydurma olduğunun daha sonraki otoriteler tarafından ortaya çıkarıldığını kaynak zikretmeden belirtir (a.g.e., XX/2, s. 143-144). Aynı yazar, hadis râvilerinde adâlet şartı

aranmasının fitnenin çıkması üzerine başladığını, ashabın tamamı şüpheden uzak olduğu için onlar hakkında böyle bir şarta gerek duyulmadığını, Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle artık isnadda adâlet şartı aramanın zaruri görüldüğünü düşünen İslâm âlimlerinin bu görüşünü isabetsiz bulur. Zira ona göre öncelikle ashabın toptan âdil ve güvenilir olduğu şeklindeki bir genellemeyi İbn Kuteybe bile isabetsiz bulmuştur; Müslim b. Haccâc'ın el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥiḥ'inin mukaddimesinde de böyle bir hükme yer verilmemiştir. Juynboll, İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳāt'ından başlamak üzere Hz. Osman'ın öldürülmesi olayını fitne olarak nitelendiren en eski kaynaklardan iktibaslar yapmış, bunlarda geçen fitne kelimesinin hangi anlamlarda kullanıldığını ve hangi olaya tekabül ettiğini belirlemeye çalışmıştır (a.g.e., XX/2, s. 145-159). Nihayet kendisi, Kur'an'daki anlamlarının dışında fitneye "başkaldırma" mânasının Abdullah b. Zübeyr'in Emevî iktidarına karşı isyan etmesi üzerine verildiğini (a.g.e., XX/2, s. 152, 158), hadiste isnad aramanın fitneden sonra başladığına ilişkin olarak İbn Sîrîn'den nakledilen açıklamadaki fitne kelimesiyle de İbnü'z-Zübeyr isyanının kastedildiğini ileri sürmüştür (a.g.e., XX/2, s. 158-159).

Fitne kelimesinin, Kur'an'daki anlamları yanında giderek, dinî bakımdan birbirine zıt olan iki durumdan hangisinin tercih edilmesi gerektiği hususunda baş gösteren sıkıntı ve karışıklık, birbiriyle çekişen iki zümreden birinin tercih edilmesinde hissedilen zorluk ve bunun doğurduğu kargaşa, bir dinî-siyasî otoriteye karşı direnme, isyan, anarşi ve iç savaşa kadar varan bir anlam çeşitliliğine sahip olduğu görülür. Bilhassa "ilk fitne" tabirinin Hz. Osman'ın şehid edilmesine delâlet etmesi yanında daha ziyade çoğulu olan "fiten" kelimesi, genel olarak müslümanlar arasında çıkan kargaşa, anarşi ve iç savaş gibi olumsuz gelişmeleri de ifade eder. Nitekim Câhiz el-ʿOs̱mâniyye adlı eserinde (s. 175) İbn Sîrîn ve Âmir eş-Şa'bî'nin, "Fitne (Hz. Osman'ın öldürülmesi) vuku bulduğu zaman Medine'de Resûlullah'ın ashabından 10.000 (başka bir yerde 20.000 (s. 10)) kişi vardı" şeklindeki bir açıklamasını naklettikten sonra bu iki zatın Cemel ve Sıffîn savaşlarını da fitne diye adlandırdıklarını kaydeder; ayrıca Şîa'nın Hz. Ali'yi Ebû Bekir'den daha faziletli görmesini eleştirirken kullandığı, "Fitneler onun (Hz. Ali) başında döndü; Haricîler ona isyan etti" şeklindeki cümlelerinde de (a.g.e., s. 185) fiten genel olarak siyasî karışıklık ve iç huzursuzlukları ifade eder. Gerek bu eserde gerekse konuyla ilgili diğer klasik kaynaklarda

fitnenin, açıklamaya ihtiyaç duyulmadan herkes tarafından bilindiği intibaını veren bir şekilde zikredilmesi bu anlamdaki kullanımının uzun geçmişe sahip olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Çağdaş hadis âlimi M. Mustafa el-A‘zamî’ye göre isnadın nasıl başladığını anlatırken İbn Sîrîn’in, “Ben veya biz şöyle şöyle yapıyoruz” yerine üçüncü şahıs kipiyle geçmişten söz etmesi,

hadiste isnad geleneğinin 110’da (728) vefat eden bu kişinin doğumundan önce başlamış olduğuna işaret eder. Bu sebeple bazı şarkiyatçıların esasen ilk fitneyi Hz. Osman’ın şehid edilmesinden sonraki tarihlere götürmeleri, dolayısıyla hadis rivayetinde ilmî ölçülerin İslâm âlimlerince benimsenen dönemden daha geç bir zamanda başladığı yönünde şüphe uyandırmayı amaçlayan çabaları ilmî bir temele dayanmamaktadır. Zira gerek Harre olaylarına, gerekse Velîd b. Yezîd’in öldürülmesi üzerine baş gösteren karışıklıklara fitne adının verilmesi, bunlardan önce cereyan eden karışıklıklara fitne denilmediği anlamına gelmez.

Haricîler, Şîa ve Mu‘tezile, özellikle “emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker” ilkesinin uygulanmasıyla ilgili olarak dinî ve siyasî ihtilâfları duruma göre silâhlı mücadeleye kadar götürmeyi gerekli görürken Ehl-i sünnet’in bu husustaki tutumu oldukça farklılık gösterir. Ebû Hanîfe’ye isnat edilen el-Fıḳhü’l-ebsaṭ’a göre toplumun bir kesiminin bozulmuş olduğuna bakarak onlardan ayrılmak doğru değildir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe, “Fitneye düşmekten korktuğu için fitnenin bulunmadığı başka bir yere göç eden kimseye Allah yetmiş sıddîkın ecrini verir” mealinde bir hadis nakleder ve toplumun bütünüyle isyana kalkışması halinde onlardan uzaklaşmayı öğütler (s. 44). Yine Ebû Hanîfe’ye nisbet edilen el-Fıḳhü’l-ekber’deki, “Ashabı yalnızca hayırla anarız” cümlesi (s. 61) bütün Ehl-i sünnet’in sadakatle yaşattığı bir ilke olmuştur. Eş‘arî, hilâfetin otuz yıl süreceğini, ardından saltanat döneminin başlayacağını bildiren, ancak sıhhati konusunda itirazlar bulunan (meselâ bk. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, II, 437) bir hadisi (Tirmizî, “Fiten”, 48) zikrederek ilk siyasî çalkantılara kaderci bir anlayışla yaklaşmış, ayrıca bu olayların ictihad ve yorum farkından doğduğunu belirterek taraflardan her birinin kendi ictihadında haklı olduğunu savunmuştur (el-İbâne, s. 191-192). Aynı müellif Mu‘tezile, Zeydiyye ve Hâricîler’le Mürcie çoğunluğunun isyanı bastırmak için silâha başvurmayı gerekli gördüğünü ifade ettikten sonra, “ehl-i hadîs” dediği

Selefıyye’nin hangi şartlar altında olursa olsun silâhlı mücadeleyi bâtıl saydıklarını belirtir (Maḳālât, s. 451-452). İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî de hata etmiş olsalar bile ashap hakkında hüsnüzan beslemek gerektiğini söyleyerek bilhassa Hz. Âişe’nin Cemel Vak’ası’ndan önce intikam duygularını yatıştırmak ve fitne ateşini söndürmek için teşebbüste bulunduğunu belirtir. Ancak, “Ali b. Ebû Tâlib yönetimi üstlenmiş gerçek devlet başkanı, onunla savaşanlar ise âsi idi” diyerek sert bir üslûp kullanır (el-İrşâd, s. 433). Abdülkāhir el-Bağdâdî ve Şehristânî gibi Sünnî müelliflerin kaydettiklerine göre Ehl-i sünnet, Hz. Osman’ı öldürenleri de Hz. Ali’ye karşı savaşanları da âsi saymış, ancak Ali’ye karşı çıkanlardan Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr’i sadece hatalı göstermekle yetinmiş, bununla birlikte genel olarak taraflardan hiçbirinin küfürle itham edilemeyeceğini düşünmüştür (el-Farḳ, s. 119, 289-290, 350-351; elMilel, I, 103).

Ehl-i sünnet âlimleri, halifenin dokunulmazlığı ve cemaatin birliği fikrinden yana olmayı prensip edindikleri için konuyla ilgili hadisleri ve ilk fitneleri yaşayan ashabın tecrübelerini dikkate alarak fitneyi körüklemekten kaçınmayı, ihtilâfları barışçı yollarla yatıştırmayı, bu mümkün olmazsa siyasî otoritenin varlığı ve ümmetin birliği için pasif kalmayı tercih etmişlerdir. Müsteşrik J. C. Vadet Ehl-i sünnet’in bu tavrını, “Bâbil’den günümüze kadar sürüp gelen Şark ruhunun modeli olan kadercilikle izah eder (REI, XXXVII/1, s. 86). Çağdaş bir müslüman yazar da fitne endişesinden kaynaklanan bu “siyasî ihtiyatsızlığın” İslâm siyasetçilerini her türlü inkılâpçı reformu şer’an yasaklamaya sevkettiğini ileri sürer (Abdulkader Tayob, s. 138). Ancak İslâm dünyasında daima çoğunluğu oluşturan ve toplumun selâmetinden kendini sorumlu tutan Ehl-i sünnet’in, fitneye karşı sert hareketlere girişerek onun boyutunu daha da genişletmekten ve böylece ümmetin birliğini büsbütün tehlikeye sokmaktan çekindiği için böyle bir tavır takındığında şüphe yoktur. Nitekim Gazzâlî, siyasî otoriteye karşı zor kullanmanın fitneyi harekete geçireceği, şerri arttıracağı ve zararının yarardan fazla olacağı görüşündedir (İḥyâʾ, II, 437). İbn Teymiyye de Hâricîler’in yaptığı gibi fitneyi ortadan kaldırmak için silâhlı mücadeleye kalkışmanın daha büyük bir fitne olduğunu belirtir (el-İstiḳāme, II, 290). Bu şekilde Ehl-i sünnet mensupları, fitneye sebebiyet vermemek için fâsık imama itaatin câiz olduğu fikrinde birleşmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ftn” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ftn” md.; et-Taʿrîfât, “fitne” md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmusü’l-muḥîṭ, “ftn” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ftn” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1156; Wensinck, el-Muʿcem, “ftn” md.; a.mlf., Miftâḥu künûzi’s-sünne, “fiten” md.; M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, “ftn” md.; Müsned, I, 169, 185, 320; II, 172, 173, 282, 408; III, 346, 422; IV, 226; V, 39, 48, 110; Buhârî, “ʿİlim”, 24, “Eẕan”, 60, 63, “Muḥṣar”, 4, “Mevâḳīt”, 4, “Meġāzî”, 12, “Meẓâlim”, 25, “Menâḳıb”, 25, “Tefsir”, 11/30, “Fiten”, 4, 5, 9, 17; Müslim, “Mukaddime”, 7, “Îmân”, 186, “Ṣalât”, 179, “Fiten”, 9, 10, 13; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 2; İbn Mâce, “Cenâʾiz”, 65, “Fiten”, 25; Tirmizî, “Fiten”, II, 25, 29, 33, 48; Ebû Hanîfe, el-Fıḳhü’l-ebsaṭ (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde), İstanbul 1981, s. 41, 44; a.mlf., el-Fıḳhü’l-ekber (a.e. içinde), s. 61; İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 68-71; Câhiz, el-ʿOs̱mâniyye (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1374/1955, s. 29, 30, 32, 40, 173, 175, 185; Taberî, el-Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1405/1984, I, 461-462; II, 191-194, 347-353; III, 180; V, 201-202, 242-243; VI, 238, 274; VII, 206-207; IX, 217-219; X, 145-147; XV, 129-130; XVI, 162, 196-197, 200, 235; XVII, 24-25, 122; XVIII, 171-178, 193-194; XXVII, 226; XXIX, 19-20; XXX, 136-137; Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), s. 451-468; a.mlf., el-İbâne (Arnaût), s. 191-192; Bağdadî, el-Farḳ, Kahire 1965, s. 119-121, 289-290, 350-351; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 433; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 424-425, 437-438; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-ʿAvâṣım (Tâlibî), II, 437; Şehristânî, elMilel (Vekîl), I, 103; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, 410-411; İbn Teymiyye, el-İstiḳāme [baskı yeri ve tarihi yok] (Müessesetü Kurtuba), II, 290; Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, II, 478; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Saʻd), XV, 195-196; XXVII, 3-4, 14-22; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XIV, 113; XX, 64; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, V, 198, 246; Tâhâ Hüseyin, el-Fitnetü’l-kübrâ I: ʿOs̱man b. ʿAffân, s. 417, 677; II: ʿAlî b. Ebî Ṭâlib ve benûh, s. 677 (el-Mecmûʿatü’l-kâmile, IV içinde), Beyrut, ts.; L. Gardet, Dieu et la destinée de l’homme, Paris 1967, s. 450-454; B. Lewis, “Islamic Concepts of Revolution”, Revolution in the Middle East (ed. P. I. Vatikiotis v.dğr.), New York 1972, s. 30-40; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1975, s. 36-37, 71; M. H. Hussain - A. H. Kamali,

The Nature of the Islamic State, Karachi 1977, s. 130-135; Abdulkader Tayob, “An Analytical Survey of al-Tabarī’s Exegesis of the Cultural Symbolic Construct of Fitna”, Approaches to the Qurʾān (ed. G. R. Hatwing - A. K. A. Shareef), London 1993, s. 138, 157-172; Jean-Claude Vadet, “Quelques remarques sur la racine ftn dans le Coran et la plus ancienne littérature musulmane”, REI, XXXVII/1 (1969), s. 81-101; E. H. A. Juynboll, “The Date of the Great Fitna”, Arabica, XX/2, Leiden 1973, s. 142-159; Hümâm Abdürrahîm Saîd, “Fitnetü’l-firaḳ ve’l-ehvâʾ ve mevḳıfü’l-müslim minhâ fî ḍavʾi’s-sünne”, Dirâsât, XI / 3, Amman 1984, s. 25-44.

Mustafa Çağrıcı

FİTRE

صدقة الفطر

Ramazan ayının sonunda gücü yeten müslümanın ödemekle yükümlü olduğu sadaka.

Sözlükte “yaratmak, icat etmek; kesmek, yarmak, ikiye ayırmak” mânalarına gelen fatr kökünden türeyen fıtr kelimesi oruca son vermeyi, orucu açmayı (iftar) ifade eder. Bundan dolayı ramazan bayramına îdü’l-fıtr denildiği gibi ramazan ayını yaşamanın, onun mükâfat ve bereketinden faydalanmanın bir şükran belirtisi olarak verilen sadakaya da sadakatü’l-fıtr (sadaka-i fıtr) veya zekâtü’l-fitr denilir. Bu tamlama kısaltılmış olarak fıtra ve Türkçe’de fitre şeklinde kullanılmaktadır.

Ramazan orucunun farz kılındığı 2. yılın Şâban ayında (Şubat 624) fıtır sadakasına dair vârit olan hadis onun ödenmesinin gerektiğini bildiriyorsa da bu sadakanın hükmü fakihler arasında tartışmalıdır. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler’e göre fitre vermek farzdır. Çünkü bir hadiste Resûlullah’ın hür, köle, erkek, kadın her müslümana fıtır sadakası vermeyi farz kıldığı belirtilir (Müslim, “Zekât”, 12; Şevkânî, IV, 195). Diğer bazı karineleri de göz önüne alan bu üç mezhebin imamları bu hadiste geçen “faraza” ve bazı rivayetlerde yer alan “emere” (Müslim, “Zekât”, 15) kelimelerine “farz kıldı” mânasını vermişlerdir. Hanefîler ise fitrenin vâcip olduğu görüşündedir. Çünkü onlara göre bu konudaki hadisler gerek sübût gerekse delâlet bakımından farziyet ifade etmez. Ancak bu mezhepte farz ile vâcip arasında uygulama açısından fark yoktur. Mâlikîler’den Eşheb el-Kaysî ve bazı Zahirîler fitrenin müekked sünnet olduğunu söylemişlerse de bu zayıf bir görüş olarak kalmıştır. Ebû Bekir el-Esam gibi bir kısım âlimler de zekâtın farz kılınmasıyla fitrenin hükmünün neshedildiğini söylemişlerdir.

Ergenlik çağına erişen müslüman erkeğin fitre vermesi gereklidir. Evli olmayan müslüman kadınlar fitrelerini kendileri öderler. Evli kadınların fitresi Ebû Hanîfe’ye göre yine kendileri, diğer üç mezhebe göre ise fitre borcu nafakaya dahil olduğu için koca tarafından ödenir. Çocukların malları

varsa velileri fitrelerini bu maldan öder; malları yoksa nafakalarını temin etmekle yükümlü olan kimse çocuklara ait bu borcu kendi malından ödemek zorundadır. Ancak İmam Muhammed çocukların fitrelerinin babaları tarafından ödeneceği, dolayısıyla babası olmayan çocuğun fitre yükümlülüğünün de bulunmayacağı görüşündedir. Fakihlerin büyük çoğunluğu, kişinin fitre mükellefi sayılabilmesi için âkil bâliğ olmasının, ramazanı oruçlu geçirmesinin veya şehirde oturmasının şart koşulmadığını kabul ederken aksi görüşte olan fakihler de vardır.

Bütün ibadetlerde olduğu gibi fitrede de ferdî-içtimaî, maddî-mânevî hikmetler vardır. Bu konuda İbn Abbas şöyle der: "Resûlullah fitreyi, oruç tutanı anlamsız ve çirkin davranışlardan temizlesin, fakirlere de yiyecek bir lokma olsun diye farz kılmıştır" (Müsned, II, 277; V, 432). Bazı âlimler, bu sözdeki mânanın ilhamıyla fitreyi namazın eksiklerini telâfi eden sehiv secdesine benzetmişlerdir. Öte yandan mahiyetinde sevinç ve neşe bulunan bayramı toplumdaki her ferdin ortak şekilde yaşayabilmesi için muhtaç kimselerin kısmen de olsa ihtiyaçları giderilerek sosyal dayanışmanın güzel bir örneği verilmiş olur. Bu dayanışmayı âzami seviyeye çıkarmak ve daha çok insana yardım etme zevkini verebilmek için fitre miktarı asgari ölçüde tutulmuş ve ödeme kolaylıkları sağlanmıştır.

Fitre yükümlülüğünün ne zaman doğduğu ve ne zaman yerine getirilmesi gerektiği konusunda fakihler arasında farklı görüşler vardır. İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve bir rivayette İmam Mâlik'e göre fitre yükümlülüğü ramazanın son günü güneşin batmasıyla, Ebû Hanîfe'ye ve diğer bazı müctehid imamlara göre ise bayram günü tan yerinin ağarmasıyla doğar. Birinci gruba göre oruçla ilgili olan bu sadaka ikinci gruba göre bayramla ilgilidir ve kurban kesiminde olduğu gibi fitre de vaktinden önce vacip olmaz. Bu görüş ayrılığının uygulamadaki sonucu, bir mükellefin ramazanın son günü güneş batımından sonra ölmesi veya bir çocuğun bayram sabahı doğması gibi nâdir durumlarda ortaya çıkar.

Fitrenin ödeme zamanına gelince, bu konudaki hadisler ve sahâbe uygulamaları, bu vaktin bayramın birinci günü sabah namazıyla bayram namazı arası olduğunu göstermektedir. Ancak fakihler, yoksulun lehine olacağını düşünerek fitrenin bayramdan birkaç gün öncesinden verilebileceğini söylerler. Hatta İmam Şâfiî bir ay, Ebû Hanîfe bir yıl,

Zeydiyye mezhebi ise iki yıl öncesinden ödenebileceği görüşündedir. Fakihlerin çoğunluğuna göre fitrenin ödenmesinin bayramdan sonraya bırakılması mekruh olmakla birlikte yapılan ödeme kaza değil edadır. Bazı fakihler ise fitreyi bayram sonrasına bırakmayı haram sayar ve yapılan ödemeyi kaza olarak nitelendirir. Fitreden maksadın fakir müminlerin bayram günlerinde ihtiyaçlarını karşılamak olduğu düşünülür ve ilgili hadislerle sahâbe tatbikatı da göz önüne alınırsa önemli bir mazeret bulunmadıkça bu ibadeti bayram gününden sonraya bırakmanın uygun olmadığı anlaşılır.

Fitre verecek kimselerin sahip olmaları gereken malî güç hakkında da iki farklı görüş vardır. Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre, zekâtın vâcip olması için gerekli görülen nisab* miktarı bir mala sahip bulunma şartı fitrede aranmayıp mesken, ev eşyası ve temel ihtiyaç maddelerinden başka kendisi ve bakmakla yükümlü olduğu kimseler için bayram günü ve gecesinin (yirmi dört saatlik) yiyeceğinden fazlasına sahip olan her müslüman fitre ile mükelleftir. Zahirî ve Hanefî mezhebinde ise fitre sadece zekât vermekle yükümlü olan müslümanlara vâciptir. Çünkü Hz. Peygamber bazı hadislerinde sadakanın ancak zenginliğin gereği olduğunu ifade etmiştir (Müsned, II, 277, 501; V, 432; Dârimî, "Zekât", 18; Buhârî, "Zekât", 18).

Fitrenin, o dönemde Medine'de en çok tüketilen gıda maddelerinden 1 sâ‘ miktarı olduğu hususunda kaynaklar hemen hemen ittifak halindedir. Nitekim sahâbeden Ebû Saîd el-Hudrî şöyle demiştir: "Peygamber devrinde fitreyi yiyecek maddelerinden 1 sâ‘ olarak verirdik. O zaman bizim yiyeceğimiz arpa, kuru üzüm, hurma ve keş (yağı alınmış peynir) idi" (Buhârî, "Zekât", 74). Ancak yiyecek maddelerinden buğdayın miktarında ihtilâf vardır. Hanefîler, buğdaydan verilecek fitre miktarının yarım sâ‘ olduğunu ileri sürerken diğer üç mezhep buğdayın da 1 sâ‘ olarak verilmesi gerektiği görüşündedir. Başka bir ihtilâf ise fitrenin hangi tür yiyecek maddeleri esas alınarak ve ne şekilde ödeneceği konusundadır. İbn Hazm'a göre fitre sadece hurma ve arpa üzerinden ödenebilir. Haneffler'e ve Hanbelîler'de ağırlıklı

görüşe göre fitre hadiste zikredilen dört gıda maddesinden biri esas alınarak ödenir. Şâfiî ve Mâliki mezhepleriyle bazı Hanbelîler'e göre ise hadislerde

geçen buğday, arpa, kuru üzüm ve hurma o devrin yaygın gıda maddeleri olup fitre bir kimsenin kendi bölgesindeki mahsulden, kendi yediği gıda maddelerinden de verilebilir. Fakihlerin çoğunluğu fitrenin sadece aynî olarak ödenmesini gerekli görürken başta Ebû Hanîfe olmak üzere bazı fakihler fitrenin bu mahsullerin değeri üzerinden nakit olarak da verilebileceği görüşünü benimsemiştir. Hatta bazı Hanefî kaynaklarında, özellikle bolluk zamanlarında nakit olarak vermenin daha faziletli olacağına dikkat çekilmiş ve Hz. Peygamber'in, "Fakirleri istemekten müstağni kılın" (Dârekutnî, II, 153) meâlindeki hadisinin de bu görüşü kuvvetlendirir mahiyette olduğu belirtilmiştir. Özellikle alışverişin mübadele usulüyle değil nakitle yapıldığı çağımızda fitrenin para olarak verilmesi daha çok önem kazanmıştır.

Günümüzde fitrenin tesbiti konusunda iki ölçünün esas alınması teklif edilmiştir. 1. Hadislerde geçen yiyecek maddelerinin 1er sâ'ının (yaklaşık 3 kg.) para cinsinden ortalamasının alınması. Bu uygulama ile ramazan ayında üzüm, hurma, buğday, arpa gibi maddelerin çeşitli kaliteleri göz önüne alınarak fitre için birçok değişik rakamın ortaya çıkması ve müslümanların bu durum karşısında tereddüde düşmesi önlenmiş olacaktır. 2. Bir fakirin ekmek ve normal bir katıkla bir günlük yiyeceğini sağlayacak meblağın tesbit edilmesi. Bu usul takip edildiği takdirde, belirlenen meblağın hadislerde adı geçen en ucuz maddenin -meselâ arpanın- bedelinden daha düşük olmaması gerekmektedir. Eğer ortaya çıkan meblağ daha fazla olursa naslara aykırılık söz konusu değildir. Çünkü fazla verilen miktar nafile sadaka yerine geçer. İkinci teklif İmam Şâfiî'nin, herkesin ortalama olarak tükettiği yiyecek maddelerinden fitre vermesi gerektiği şeklindeki içtihadına da uygundur (el-Üm, II, 59). Bu iki usulün yanında, fitre miktarını belirlemede mükellefin şahsen veya aile olarak günlük gıda tüketim ortalamasının ölçü alınıp hadislerde zikredilen en ucuz maddenin bedelinden de aşağı düşmeyecek şekilde bir miktar tesbitine gidilmesi de mümkün olabilir. Yemin kefâretiyle ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'de, "ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek" ifadesinin yer aldığı (el-Mâide 5/89), bazı fakihlerin fitrenin mükellefin kendi yediğinden verilmesini uygun gördükleri (İbn Rüşd, I, 255), hadiste de daha çok o dönemin temel ve yaygın gıda maddelerinin zikredildiği göz önünde bulundurulursa bu son usule göre yapılacak bir miktar tesbiti de yanlış olmaz.

Fitre vermekle mükellef olanların fitre almaları fakihlerin çoğunluğuna göre câiz değildir. Ayrıca mükellefin fakir olsalar bile anne, baba, dede, nine gibi usulü ile çocukları ve torunları gibi fürûuna ve karısına fitre vermesi câiz görülmemiştir. Çünkü sadakayı bakmakla yükümlü bulundukları kimselere vererek kendileri için dolaylı bir menfaat sağlamış olurlar. Öte yandan fitrenin zimmî statüsünde olmayan gayri müslim fakirlere verilemeyeceğinde ittifak vardır. Zimmîlere gelince İmam Şâfiî, Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Ebû Sevr ve Leys gibi müctehidlerden oluşan cumhura göre bunlara da fitre verilmez. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed gibi müctehidlere, Seyyid Sâbık ve Yûsuf el-Kardâvî gibi çağdaş âlimlere göre ise fakir zimmîlere fitre verilmesinde bir mahzur yoktur. Kur'an'da müellefe-i kulûb*a zekâttan pay ayrıldığı (et-Tevbe 9/60), müslümanlarla fiilî savaş ve çekişme içinde olmayan muhaliflere iyilik yapmanın yasaklanmadığı (el-Mümtehine 60/8) göz önünde bulundurulursa ikinci görüşün İslâm'ın genel ilke ve amaçlarına daha uygun olduğu söylenebilir.

İslâm âlimlerinin genel kabulüne göre, fitre verecek kimselerin zekâtta olduğu gibi öncelikle bulundukları yerdeki fakirlerden ve fitre verilmesi câiz olan akrabalarından başlamaları daha uygundur. Fitre verilecek kişilerden dindar ve güzel ahlâklı olanlarının tercih edilmesi mümkün olduğu gibi bu konuda yoksulluk derecesi de ölçü alınabilir. Diğer taraftan fitre bir kişiye de verilebilir, birkaç kişi arasında da bölüştürülebilir. Bununla birlikte fitrenin bir ihtiyacı karşılayacak miktarda olmasına da özen gösterilmelidir. Ayrıca bir ailenin fitrelerinin tamamını bir fakire vermesi câiz olduğu gibi birkaç fakire bölüştürülmesi de mümkündür. Fitre fakirlerin dışında borçlular, yolda kalanlar, kalpleri İslâm'a ısındırılmak istenenler gibi zekâtın verileceği yerler olarak Kur'an'da belirtilen (et-Tevbe 9/60) diğer kimselere de verilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "fṭr" md.; Müsned, II, 277, 501; V, 432; Dârimî, "Zekât", 18; Buhârî, "Zekât", 18, 74; Müslim, "Zekât", 12, 15; İbn Mâce, "Zekât",

21; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 17-20; Nesâî, “Zekât”, 30-46; Dârekutnî, es-Sünen, Beyrut, ts. (Alemü’l-kütüb), II, 153; Mâlik b. Enes, el-Müdevvenetü’l-kübrâ, Kahire 1321, II, 118, 119; Şâfiî, el-Üm, II, 59; Serahsî, el-Mebsûṭ, III, 102, 103, 108, 109; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 49; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 253-256; Mutarrizî, el-Muġrib fî tertibi’l-muʿrib, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî), s. 362-363; İbn Kudâme, el-Muġnî, II, 645 vd.; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma’rife), IV, 112; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, İstanbul 1308, I, 471; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Kahire), II, 39; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu’l-enhür, İstanbul 1321, I, 229; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, Kahire 1357, IV, 195; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, İstanbul 1303, III, 99, 106, 108; Seyyid Sâbık, Fıḳhü’s-sünne, Beyrut 1969, I, 415; Yûsuf el-Kardâvî, Fıḳhü’z-zekât, Beyrut 1389/1969, II, 950, 957; Hüseyin b. Ali es-Sadâ, Zekâtü’l-fıṭr, Küveyt 1404/1984.

Yunus Vehbi Yavuz

FİZAN

فزان

Libya'da bir idarî bölge.

Libya'nın güneyinde yer alan ve ülkeyi meydana getiren üç bölgeden (diğer ikisi Trablus, Berka) biri olan Fizan (Fezzân, Romalılar buraya Phasania derlerdi) rivayete göre adını Fezzân b. Hâm b. Nuh'tan alır (Yâkūt, II, 295). 1969'a kadar Fizan vilâyeti, bu tarihten itibaren el-Muhâfazâtü'l-cenûbiyye olarak adlandırılan bölge, deniz seviyesinden 200-500 m. yükseklikte ve yaklaşık 570.000 km2 genişliğinde olup % 95'i çöllerle kaplıdır. Bölgenin merkezi Sebha (1990'da 76.121 nüfus), diğer şehirleri Merzuk (42.294) ve Katrûn'dur.

Bölgenin kuzeyinde kalker, kum taşı ve bazaltlı platolar yükselir; orta ve güney kısımlarında ise kalkerli yaylalar vardır. Son derece az yağmur düşen Fizan'da sert kara iklimi hâkimdir. Vahaların yaygın olduğu bölgede vadiler boyunca yeşillikler görülür. Tarım kuyu sularıyla yapılır. Hurma bölgenin başlıca ürünüdür.

Vahalarda yaşayan Fizan halkının büyük kısmı göçebedir ve hayvancılıkla uğraşır. Yerleşik olanların bir kısmı tarım, bir kısmı da ticaretle meşgul olur. Sudan'dan Akdeniz'e ulaşan en kısa ticaret yolu üzerinde bulunması dolayısıyla Fizan tarih boyunca önemli bir ticarî bölge olmuştur. En önemli ticaret merkezleri Zevîle, Trâgen ve Merzuk'tur. Bu yoldan başta köle olmak üzere fildişi, bakır, deve kuşu tüyü ve kürk gibi mallar Akdeniz limanlarına taşınıyordu. Fizan ise sadece hurma ve karbonat ihraç ediyordu. Avrupa'nın cam, tekstil ve metal ürünleriyle ilâç ve baharat gibi malları yine aynı yolla Afrika'ya gönderiliyordu. 1959'dan sonra Fizan'da da petrol bulunmasıyla bölge gelişmeye başlamıştır.

Fizan'ın tarihi çok eskilere dayanır. Arkeolojik kazılarla ortaya çıkarılan Yontmataş ve Yenitaş devirlerine ait eserlerden Fizan'ın önemli bir yerleşim merkezi olduğu anlaşılmakla birlikte burada yaşayan topluluklar hakkında

fazla bilgi yoktur. Herodotos'un verdiği bilgilere göre o dönemde Fizan'ın yerlilerine Garamentler denilmekteydi. Beyaz Berberîler'le siyah Negrolar'ın karışımından oluşan Garament topluluğu Romalılar döneminde de varlığını korudu. Bölgeyi hâkimiyeti altına almak isteyen Roma kralları Cornelius Balbus milâttan önce 20-19'da ve Valerius Festus 69-70'te Fizan üzerine çeşitli seferler düzenlediler. Bu seferler sonrasında Roma hâkimiyeti tamamen tesis edilememiş olsa, da Fizan artık Roma nüfuzuna girmişti. Bundan dolayı Garamentler güney komşuları Etiyopyalılara karşı düzenlenen seferlerde Romalılar'a destek verdiler. Fizan'da Romalılar'dan kalan tek eser Cerme şehrindeki mozoledir. Coğrafî şartları sebebiyle uzun süre bağımsız kalan ve ihmale uğrayan Fizan, Emevîler döneminde Kuzey Afrika'nın fethi sırasında Ukbe b. Nâfi' tarafından fethedildi (46/666-67) ve böylece Fizan halkı Araplar'la tanışmış oldu. Bölge 306 (918) yılında Berberîler'den İbn Hattâb el-Hevvârî'nin hâkimiyetine geçti. Bu aile bir ticaret merkezi olan Zevîle'ye yerleşti ve XII. yüzyıl başlarına kadar burada hüküm sürdü. Bu dönemde Fizan sulama sistemleri, camileri ve hamamlarıyla önemli bir gelişme gösterdi. 1190'da Mısır'dan gelen Eyyûbî kumandanlarından Şerefeddin Karakuş Benî Hattâb hâkimiyetine son verdi. Fakat bir müddet sonra Fizan Kânim Sultanlığı'nın kontrolü altına girdi. Kânim hükümdarları burayı Trâgen'de oturan bir hâkim vasıtasıyla idare ettiler. XVI. yüzyıl başlarındaki Bornu-Kânim savaşlarının ardından hâkimiyet Fas asıllı Evlâd-ı Muhammed sülâlesine geçti. Bugünkü Merzuk'u kurarak merkez yapan evlâd-ı Muhammed döneminde Fizan'ın İslâmlaşması ve Araplaşmasında önemli ilerlemeler kaydedildi.

Hasan el-Vezzân (ez-Zeyyâtî), XVI. yüzyılın başlarında Fizan'ı gelişmiş meskûn bir bölge olarak tarif eder ve burada büyük köşkler bulunduğunu, pek çok köyü olduğunu anlatır. Ayrıca Fizan halkının sahip bulunduğu hurmalıklar sayesinde zengin kimselerden oluştuğunu belirtir. Buranın birinci derecede bir kadı mesabesinde olan emîr tarafından yönetildiğini kaydeder (Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 146-147).

XVI. yüzyıl başlarından itibaren Kuzey Afrika'yı fethetmeye başlayan Osmanlılar 155l'de Trablusgarp'ı ele geçirerek eyalet haline getirdiler ve Fizan da bu eyalete bağlı bir sancak olarak teşkilâtlandırıldı. Fakat Fizan bölgesine hâkim olan evlâd-ı Muhammed sülâlesi bağımsızlığını korumak için zaman zaman Trablusgarp'taki yönetime karşı mücadelesini sürdürdü.

Trablusgarp beylerbeyiliği tarafından baskı altına alınan Fizan yöneticileri vergilerini düzenli biçimde vermek şartıyla iç işlerinde serbest bırakıldılar. Yeniçeri ileri gelenlerinden Karamanlı Ahmed Bey'in 1711'de Trablusgarp yönetimini ele geçirmesi ve Sultan III. Ahmed'den beylerbeyilik payesini alarak otoritesini meşrûlaştırmasıyla evlâd-ı Muhammed'in hüküm sürdüğü Fizan Karamanlı yönetimine tâbi oldu. 1835 yılına kadar Trablusgarp'ı elinde bulunduran Karamanlı sülâlesi vergi alamadığı zamanlar Fizan üzerine askeri seferler düzenlediyse de (1716, 1718, 1732, 1811) bölgeyi tam olarak kontrol altına alamadı. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında vergilerin muntazam olarak verilmesi, evlâd-ı Muhammed ile Karamanlılar arasında ilişkilerin düzelmesine vesile oldu. Abdülcelîl başkanlığındaki evlâd-ı Süleyman kabilesi 1831'de evlâd-ı Muhammedi yenerek Fizan'ı ele geçirdi. Bu arada Trablusgarp'taki Karamanlı hâkimiyeti iyice zayıflamış, idare vergi toplayamaz ve borçlarını ödeyemez hale gelmişti. Bu fırsattan faydalanan evlâd-ı Süleyman kabilesi Trablusgarp yönetimine karşı isyan etti. Bölgedeki iç karışıklıkların Fransızlar'ın müdahalesine yol açacağından endişe eden Babıâli, 1835'te Karamanlı yönetimine son vererek Mustafa Necib Paşa'yı Trablusgarp valiliğine gönderdi. Ancak Fizan'da Osmanlı otoritesinin yeniden tesisi, 1838'de tayin edilen Aşkar Ali Paşa ile mümkün olabildi. Ali Paşa, Fizan'ı kontrol eden evlâd-ı Süleyman'ın reisi Abdülcelîl'i Mısrata yakınlarında büyük bir yenilgiye uğrattı (1839). Abdülcelîl bundan sonra gerilla taktiği uygulayarak Osmanlı yönetimine karşı faaliyetlerini sürdürdü. Ancak 1842 Mayısında Sirt taraflarında yakalanarak kardeşiyle birlikte idam edildi. Abdülcelîl'in öldürülmesiyle Fizan evlâd-ı Süleyman'ın kontrolünden çıktı ve Trablusgarp'a bağlı bir kaza haline getirildi (1842). Evlâd-ı Süleyman kabilesi de Kânim'e sürüldü.

1842'de merkezi Merzuk olmak üzere kurulan Fizan kazası 1860'larda yapılan düzenleme ile Trablusgarp'a bağlı bir sancak statüsü kazandı. XIX. yüzyılın ikinci yarısında nüfusu 5000'e kadar ulaşan Merzuk, Bornu-Merzuk-Trablusgarp arasında gerçekleşen Sahra ticareti sayesinde canlılığını koruyabildi.

1869'da bölgeyi ziyaret eden Alman araştırmacısı Nachtigal, Merzuk'ta 300 kadar Osmanlı askerinin bulunduğunu, mutasarrıfın idari işleri tercüman aracılığı ile yürüttüğünü, kolera, frengi ve çiçek hastalığının yaygınlığı

sebebiyle nüfusun giderek azaldığını belirtir (Le Gall, s. 118-119). Sınırlı sayıda askerle bölgede karışıklığı önleyen Osmanlı yöneticileri, ticarî hayatın devamını sağlayarak bölge tacirlerinin de etkisiyle devletin nüfuzunu Bornu'ya kadar yaymayı başardılar. Fransızlar'ın Sahra ticaretinin yönünü Trablusgarp'tan Cezayir'e çevirmeye çalışmalarına karşılık Osmanlılar ticarî vergileri % 12'den % 2'ye indirerek Sahra ticaretinin Cezayir'e yönelmesini önlediler (1862). Bölgenin önemli yerleşim merkezlerinden olan ve Sahra ticaretinde etkili rol oynayan Gāt'ın 1875'te Osmanlı topraklarına katılarak kaza statüsü kazanması Fizan'daki Osmanlı varlığını kuvvetlendirmiştir. Mustafa Faik Paşa'nın Fizan mutasarrıflığı döneminde (1879-1885) devletin bölgedeki etkisi daha da artmıştır. Yörenin kuvvetli kabilelerinden Azger Tuaregleri'ni kontrol altında tutmak için Gāt'tan sonra en önemli Tuareg pazar yeri olan Canet'te Azger Tuareg kazası teşkil edilmiş

ve kaymakamlığına da adı geçen kabilenin reisi getirilmiştir.

Fizan'daki Osmanlı hâkimiyeti, 1911'de vuku bulan İtalyan saldırısına kadar ciddi bir güçlükle karşılaşmadan devam etmiştir. Bunda, Fransızlar'ın yoğun çabaları ve 1880'lerden itibaren ardı ardına gelen teşebbüslerine rağmen Sudan-Sahrâ ticaretinin Fizan-Trablusgarp güzergâhından ayrılmamasını sağlamanın da büyük rolü olmuştur. Genellikle fildişi, altın tozu, deve kuşu tüyü, deri, bal mumu ve köle ihracına karşılık silâh, cephane, kâğıt, giyecek eşyası, pamuklu kumaş, çay ve şeker gibi mamul malların ithaline dayalı olarak gerçekleştirilen Sahrâ ticareti Fizan ve Trablusgarp halkının önemli geçim kaynağı idi. Bu sebeple Fizan'da Osmanlı hâkimiyetinin tesis ve devamında tüccarların önemli katkısı olmuştur.

II. Abdülhamid döneminin son yıllarında Fizan Jön Türkler'in sürgün yeri olarak kullanıldı. Zamanla bunlara memuriyet kisvesi altında sürgüne gönderilen bazı görevli ve subaylar da eklenince Fizan ve onun bağlı bulunduğu Trablusgarp vilâyetinde modern okullarda yetişmiş, yeni fikirlere ve milliyetçiliğe eğilimi bulunan etkili bir Türk grubu oluştu. 1896'da Trablusgarp kumandanı ve vali vekili olan Receb Paşa'nın siyasî sürgün ve mahkûmlara iyi muamele etmesi, onların görüşlerine değer vermesi, Trablus ve Fizan bölgelerinin yönetiminde Jön Türk nüfuz ve

tesirinin artmasına vesile oldu. Fizan'ın güney ve batı sınırlarında artan Fransız nüfuzuna karşı verilen aktif mücadelede Jön Türkler'in önemli katkısı olmuştur (Çaycı, Büyük Sahrada Türk-Fransız Rekabeti [1858-1911], s. 143-146). Fizan'a sürülen Jön Türkler'den birkaçının mezarı Merzuk'ta bulunmaktadır. 1906 yılında, Merzuk'un batısında bulunan ve Fizan-Cezayir arasında bir sınır kasabası olan Gāt kaymakamlığına Jön Türkler'den Kolağası Abdülkadir Câmî Bey tayin edilmiştir.

Trablusgarp'ın İtalyanlar'ın saldırısına uğramasından (5 Ekim 1911) sonra Osmanlı Devleti ile İtalya arasında imzalanan Uşi Antlaşması ile (19 Ekim 1912) bölgedeki Osmanlı hâkimiyeti sona erdi. İtalyanlar Trablusgarp'ı ele geçirmekle beraber Fizan'a ancak Ağustos 1914'te girebildiler; fakat Senûsî direnişi ve I. Dünya Savaşı yüzünden geri çekilmek zorunda kaldılar. Nihayet 1930'da faşist general Graziani kumandasında bölgeye gelen İtalyanlar Fizan'ı yeniden işgal ettiler. 1942'ye kadar İtalyan idaresinde kalan Fizan, bu defa güneyden gelen General Leclerc kumandasındaki Fransızlar'ın işgaline uğradı (Aralık 1942). Fransızlar 7 Ocak 1943'te Merzuk'u, daha sonra Sebha'yı ele geçirerek Tunus'ta Montgomery kumandasındaki İngiliz Sekizinci Ordusu ile birleştiler. Ocak 1943'te imzalanan İngiliz-Fransız antlaşmasıyla Fizan Fransız idaresi altına girdi.

24 Aralık 1951'de Muhammed İdrîs es-Senûsî liderliğinde kurulan Libya Birleşik Krallığı'nda Fizan üç otonom bölgeden biri oldu. Libya ve Fransa arasında Ağustos 1955'te yapılan antlaşma gereğince Fransızlar Gāt ve Gadâmes'ten sonra Fizan'ı da terkettiler. Eylül 1969'da iş başına gelen ihtilâl hükümeti Trablus'un adını el-Muhâfazâtü'l-garbiyye, Berka'nın adını el-Muhâfazâtü'ş-şarkıyye ve Fizan'ınkini de el-Muhâfazâtü'l-cenûbiyye olarak değiştirdi.

BİBLİYOGRAFYA

İdrîsî, Ṣıfatü'l-Maġrib, s. 32, 35, 37; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (nşr. Ferîd Abdülazîz el-Cündî), Beyrut 1410/1990, IV, 295; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 440; Vezzân ez-Zeyyâtî, Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 146-147; Aziz Samih

İlter, Şimali Afrikada Türkler, İstanbul 1937, II, 238-256; J. Lethielleux, 3. Le Fezzan, ses jardins, ses palmiers: Notes d'ethnographie et d'histoire, Tunus 1948, tür.yer.; a.mlf., "Le Fezzan", IBLA, IX/34 (1946), s. 185-208; Celâl Tevfik Karasapan, Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan, Ankara 1960, tür.yer.; Abdurrahman Çaycı, Büyük Sahrada Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911), Erzurum 1970, tür.yer.; a.mlf., "Türk Sahra Politikasını Açıklayan Bir Belge ve Fizan Kaymakamına Verilen Tâlimat", Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, sy. 13, İstanbul 1968, s. 28-34; Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Târîḫu'l-fetḥi'l-ʿArabî fî Libyâ, Beyrut 1972, s. 115-118; Ettore Rossî, Libyâ münẕü'l-fetḥi'l-ʿArabî ḥatta sene 1911 (trc. Halîfe M. et-Telîsî), Beyrut 1394/1974, bk. İndeks; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyâlete (1550-1650), İstanbul 1978, s. 177; M. Milburn, "Socio-Economic Change Among the Fezzan Tuareg since 1800", Social-Economic Development of Libya (ed. E. G. H. Joffe - K. S. McLachlan), Kent 1982, s. 175-188; Mahmûd Şît Hattâb, Ḳādetü'l-fetḥi'l-Maġribil-ʿArabî, Beyrut 1404/1984, I, 14, 90, 99, 100, 117, 129-130; II, 289-292, 295, 298, 299, 301; Michel F. Le Gall, Pashas, Bedouins and Notables: Ottoman Administration in Tripoli and Benghazi, 1881-1902 (Ph. D. Thesis, 1986), Princeton University, s. 115-179; İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anıları, İstanbul 1987, s. 198-204; Tadeusz Lewicki, "Le rôle du Sahara et des sahariens dans les relations entre le nord et le sud", Histoire générale de l'Afrique, Paris 1990, I, 313-321; The Middle East and North Africa 1993, London 1993, s. 661-675; Kāmûsü'l-a'lam, V, 3408-3410; Ewald Banse, "Fizan", İA, IV, 670-672; J. Despois, "Fazzān", EI^2 (İng.), 875-877.

Kemal Kahraman

FLEISCHER, Heinrich Leberecht

(ö.1801-1888)

Alman şarkiyatçısı.

21 Şubat 1801'de Saksonya Krallığı'na bağlı Schandau kasabasında dünyaya geldi. 1814 yılında Bautzen'de koleje başladı. 1819-1824 yılları arasında Leipzig Üniversitesi'nde ilahiyat tahsil etti. Ardından 1824-1828 yıllarında Paris'te Arapça, Farsça ve Türkçe okudu. 1831'de Saksonya'nın başşehri Dresden'de bulunan Kreuzschule yüksek ruhban okulunda profesör oldu. 1835'te Leipzig Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, 1840'tan itibaren de aynı üniversitenin Felsefe Fakültesi'nde Şark dilleri profesörlüğü yaptı; onun faaliyetleriyle bu üniversite Arap dili ve edebiyatı alanında öncü durumuna geldi. Fleischer, Paris'teki Société Asiatique ve Londra'daki Royal Asiatic Society örnek alınarak 1845 yılında Almanya'da kurulan Deutsche Morgenlândische Gesellschaft'ın en müteşebbis ve faal üyelerinden biriydi. Onun teşkilâtçılık sahasındaki özel yeteneği sayesinde bu meşhur kuruluşun ilerideki semereli çalışmalarına sağlam bir temel atılabildi. Fleischer daha çok neşir çalışmalarına dikkat harcadı; gerek cemiyetin yayın organı olan Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft'ın (ZDMC), gerekse "Abhandlungen für die Kunde des Morgenländes" (AKM) adı altında çıkarılan eserler dizisinin ve özellikle de Arap dilciliğine ilişkin münferit eserlerin yayımlanmasında hizmeti büyüktür. Bu arada M. Amaris'in Biblioteca Arabo-Sicula'sı, Wüstenfeld'in Kutbüddin en-Nehrevâlî'ye ait el-İᶜlâm bi-aᶜlâmi Beytillâhi'l-Ḥaram ve Yâkūt el-Hamevî'ye ait Muᶜcemü'l-büldân, Flügel'in İbnü'n-Nedîm'e ait el-Fihrist, Wright'in Müberred'e ait el-Kâmil ve Tornberg'in İbnü'l-Esîr'e ait el-Kâmil adlı eserlerinin neşirleri hakkında mütalaa ve tenkitlerde bulunmuştur. Kendisine ait Beiträge zur arabischen Sprachkunde'de hocası De Sacy'nin Grammaire arabe'ını ele alarak köklü değişikliklerle yeniden düzenledi. Çağdaşı birçok şarkiyatçının aksine Fleischer Arap dilciliğinin temellerini klasik Arap gramercilerinin attığını savunmuş, ancak onların kurdukları nazariyelerin modern dilcilik anlayışına uymadığını da kabul

ederek Arapça'nın cümle bilgisini geliştiren Ewald'in bu hususta vardığı sonuçları bütünüyle benimsemiş ve onu takdir etmiştir.

10 Şubat 1888 tarihinde Leipzig'de vefat eden Fleischer'i asrın en büyük şarkiyatçısı düzeyine getiren etken yazarlığından çok üniversite hocalığıdır. Yetiştirdiği kadrolar arasında I. Goldziher, V. Rosen, Danimarkalı A. W. F. Mehren, Norveçli J. P. Broch, Çek J. Kosut ve Almanlar'dan J. Barth, M. Hartmann, K. H. Graf, Türkolog F. Behrnauer, ilâhiyatçı F. Delitzsch gibi ünlü ilim adamlarını saymak mümkündür.

Fleischer'in kendi yazdığı büyük hacimli eser yoktur; özellikle geniş kapsamlı bir Arapça gramer kaleme almamış olması meslektaşları tarafından üzüntüyle kaydedilir. Neşrettiği bazı metinler (meselâ Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'i) onun itina anlayışını ve Arap diline, İslâm ilâhiyatına olan derin bilgisini ortaya koymakla birlikte bu çalışmalarda tenkidî malzemelerin bulunmayışı, aynı zamanda kullanılan el yazmaları ve metnin tertibinde takip edilen esaslar hakkında herhangi bir bilgi verilmeyişi eleştiri konusu olmuştur.

Eserleri. Fleischer'in belli başlı çalışmaları şunlardır: 1. Catalogus codicum manuscriptorum orientalium Bibliothecae Regiae Dresdensis (Leipzig 1831). 2. Historia anteislamica arabice (Leipzig 1831). Ebü'l-Fidâ'nın el-Muḫtaṣar fî târîḫi'l-beşer adlı eserinin Câhiliye devrine ait bölümünün Arapça metin ve Latince tercümesidir. 3. Samachschari's Goldenen Halsbandern (Leipzig 1835). Zemahşerî'nin Aṭvâḳu'ẕ-ẕeheb adlı eserinin Almanca tercümesidir. 4. Ali's hundert Sprüche arabisch und persisch paraphrasirt von Watwat (Leipzig 1837). Reşîdüddin Vatvât'ın Maṭlûbü külli ṭâlib min kelimâti ʿAlî b. Ebî Ṭâlib adıyla Hz. Ali'nin 100 hikmetli sözünü derlediği eserinin metin ve Almanca tercümesidir, 5. Tausend und eine Nacht. Elf leyle ve leyle'nin Arapça metninin neşri olup ilk sekiz cildi M. Habict (Breslau 1825-1838), IX-XII. ciltleri de Fleischer (Breslau 1842-1843) tarafından hazırlanmıştır. 6. Catalogus librorum manuscriptorum orientalium qui in Bibliotheca senatona civitatis Lipsiensis asservantur (Grimma 1838). A. G. R. Naumann tarafından yayımlanan bu eserin üçüncü bölümünü Fleischer hazırlamıştır. 7. Beidhawii Commentarius in Coranum (I-II, Leipzig 1846-1848). Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl adlı meşhur tefsirinin neşridir. 8. Grammatik der lebenden persischen sprache (Leipzig

1847). Mirza Muhammed İbrâhim’in Farsça gramerine dair eserinin Almanca tercümesidir. 9. Zevâlü’t-teraḥ fî şerḥi Manẓûmeti İbn Feraḥ (Leiden 1895). İbn Abdülhâdî el-Makdisî’nin hadis terimlerine dair eserinin metni ve Almanca tercümesidir.

BİBLİYOGRAFYA

G. Dugat, “Fleischer”, Histoire des orientalistes de l’Europe, Paris 1870, II, 74-90; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europe, Leipzig 1955, s. 170-173; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 362-363; H. Thorbecke, “Dem Andenken Heinrich Leberecht Fleischer’s”, ZDMG, XLII (1888), s. 695-700; Şeyh İnâyetullah, “Flâişer”, UDMİ, XV, 459-460.

H. Ahmed Schmiede

FLORİNA

Yunanistan'ın Makedonya kesiminde bir kasaba.

Deniz seviyesinden 660 m. yükseklikte Manastır'ın (Bitola) 30 km. güneyinde, Vardar nehrine kavuşan Karasu çayının Nerçoka (Peristeri) dağlarından geçtiği yerdeki dar geçide yakın bir alanda kurulmuştur. Pelagonia ovasından Arnavutluk'a doğru giden önemli bir yolu kontrol altında tutacak bir konuma sahiptir. Florina adının "yeşil" anlamına gelen Yunanca chloron kelimesinden türetildiği söylenmekte ve bu kelime Kuzey Yunanistan'ın bazı bölgelerinde Floron şeklinde telaffuz edilmektedir. Osmanlılar şehrin etrafındaki düzlüğe, bölgenin bol ve koyu yeşil bitki örtüsüne işaret etmek üzere Floran'in karşılığı olarak Yeşilova adını verdiler. Slavca ismi Lerin de yine eski Yunanca adına dayanmaktadır.

Çömlek parçaları ve diğer seramik kalıntıları, bugünkü kasabanın güney kenarında bulunan ve üzerinde St. Haralampi Kalesi'nin yer aldığı tepenin tarih öncesi dönemlerde iskâna açık olduğunu gösterir. Bu tepede İllirya'ya (İllyria) giden yolu kontrol etmek için yapılmış bir Makedon sınır kalesinin bulunduğu sanılmaktadır. Ayrıca burada, Büyük İskender'in babası Makedonya Kralı Philippus devrinden (m.ö. 359-336) kalma bir mezarlık ortaya çıkarılmıştır. Bizans döneminde ise burası müstahkem küçük bir kasaba durumundaydı. Bu devrelere ait şehir surlarının kalıntıları bugüne ulaşmıştır.

XIV. yüzyılın ortalarından itibaren Bizans idaresinden çıkan Florina bölgesi bir süre Sırp İmparatorluğu'na tâbi oldu. Sırp Çarı Duşan'ın 13S5'te ölümünden sonra Radoslav Hlapen'in küçük Sırp devleti sınırları içinde kaldı. Bu sırada bölge Osmanlı akıncılarının hücumuna uğradı ve 1387 yılı civarında Hlapen'e bağlı Karaferye (Verroia) ve Vodena ile (Edessa) birlikte Osmanlılar'ın eline geçti. Kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte kale büyük bir ihtimalle Gazi Evrenos Bey tarafından fethedilmiştir.

Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra bir kaza merkezi ve İslâm şehri haline gelen Florina hakkındaki en eski bilgi 1481 tarihli Tahrir Defterinde

yer alır (BA, TD, nr. 16 m, s. 478-481). Buna göre Florina 260 köye sahip bir kadılık merkezi olup buraya bağlı bütün yerleşim birimleri ve kaza halkı Makedon - Slav adları ile kaydedilmişti. Doğudaki büyük ovada toplam doksan dört hanelik yedi küçük Türk köyü bulunmaktaydı. Türkler'in buraya II. Murad zamanında geldikleri tahmin edilmektedir. Florina merkezinde ise kırk hanelik bir müslüman cemaatinin yanı sıra 185 hanelik bir hıristiyan cemaati vardı. Bu rakamlara göre toplam 1000 civarındaki nüfusun % 18'ini müslümanlar oluşturuyordu. XVI. yüzyılda nüfusta artış meydana geldi. 1528'de 117 müslüman, 207 hıristiyan hâne (yaklaşık 1600 kişi) varken 1570'te bu sayı 175 müslüman, 195 hıristiyan haneye (yaklaşık 1900 kişi) ulaştı. Rakamlardan anlaşıldığına göre müslüman nüfusunda XVI. yüzyıl boyunca sürekli bir artış olmuşsa da hıristiyan nüfusu kasabadaki ağırlığını korumuştur.

Müslümanların Florina'da çoğunluğu teşkil etmeleri XVII. yüzyıla rastlar. Bunda, sonradan gelen Türk kolonileri ve kısmen yerli halkın İslâmlaşması da etkili olmuştur. Florina'ya ait 1036 (1627) tarihli Cizye Defteri'ne göre şehir merkezinde sadece sekiz ve Yâkub Bey mahallesinde de dokuz hıristiyan hanesi mevcuttu (Sofya, National Library, nr. F. 14A., 72). 1070'te (1659-60) burayı gören Evliya Çelebi ise şehrin altı mahalleye ayrıldığını, taştan yapılmış 1500 kadar evin bulunduğunu yazar. Onun ifadesine göre burası fazla gelişmemişti. On yedi mescidi, üç medresesi, bir Halvetiyye tekkesi ve iki hamamı vardı. Evliya Çelebi'nin verdiği ev sayısının biraz abartılı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Rumeli medreseleri hakkındaki 1660 tarihli resmî rakamlara göre Florina'da sadece Abdülkerim Medresesi mevcuttu.

Yunan kaynaklarına göre Florina'nın İslâmî karakteri 1800'lere kadar devam etti. Arnavutlar'ın kuzeyden gelerek

gelişmekte olan Vlach (Vlah) dağ kasabaları Voskopoye, Vitkuk ve Linotopi'yi yerle bir etmeleriyle durum değişti. Vlach hıristiyan nüfusunun bir kısmı Florina'ya yerleşti. Bölgeyi ziyaret eden Fransız seyyahı François Pouqueville'nin 1815'te yazdıklarına göre Florina'da çoğunluğu Türkler'e ait olan 700 hâne ve zengin bir pazar vardı. XIX. yüzyıl boyunca şehrin Makedon-Bulgar nüfusu hızlı bir şekilde arttı ve Vlachlar'ın bir kısmı da asimile oldu. Gustav Weigand'ın 1890'larda verdiği yaklaşık rakamlara

göre Florina'nın nüfusu 4000 Türk, 2000 Bulgar ve 100 Vlach'tan oluşuyordu. 1310 (1892) tarihli Manastır Vilâyeti Salnâmesi'ne göre Florina'nın toplam nüfusu 9156 idi. Daha güvenilir ve daha ayrıntılı olan Vasil Kançev'in 1900 yılına ait istatistiklerinde ise nüfusun 5000'i Türk, 2820'si Bulgar, 1600'ü Çingene, 200'ü müslüman Arnavut, 100'ü hıristiyan Arnavut, 84'ü Vlach ve 20'si yahudi olarak gösterilmektedir.

Kāmûsü'l-a'lâm'da, Florina'da XIX. yüzyılın sonlarında yedi cami, iki tekke, bir medrese, bir rüşdiye, bir ibtidâiye, beş müslüman, iki Yunan ve bir Bulgar mektebi, iki kilise, 300 dükkân, on dokuz han ve bir hamamın bulunduğu belirtilmektedir (V, 1314). Tekkeler Halvetî ve Nakşibendî tarikatlarına aitti. Nakşibendî tarikatının bir kütüphanesi de vardı. Şehirdeki müslümanlara ait en eski yapılar, Muharrem 878 (Haziran 1473) tarihli vakfiyesi bulunan, Gazi Evrenos'un torunu Gazi Yâkub Bey'in yaptırdığı cami ve imaretti. 1544 tarihli kayıtlara göre burada ayrıca yine Yâkub Bey'e ait bir cami, Hamza Bey Camii ve Mektebi ile İlyas Bey Zâviyesi de bulunmaktaydı (BA, TD, nr. 235, s. 239-242).

XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başında Florina ve çevresi Yunanlılar, Bulgarlar, Sırplar ve Vlachlar arasında, Makedonya'nın parçalanması ve kendi topraklarına katılması amacıyla yapılan yoğun çatışmalara sahne oldu. Bu savaşlarda Türk olan çiftlik sahipleri kendilerini Helenleştirmeye çalışan Yunanlılar'a karşı Bulgarlar'ı tuttular ve maiyetlerindeki çiftçileri Bulgar okulları ve kiliselerine gönderdiler.

I. Balkan Savaşı sırasında Sırp ordusu Florina'yı ele geçirdi (21 Kasım 1912); ancak Sırplar kısa bir süre sonra şehri Yunanlılar tarafından alınan Gevgili (Gjevgjili) tren istasyonuyla değiştirdiler. Yeni sınır şehrin 15 km. doğusundaydi. Balkan savaşları ile 1. Dünya Savaşı esnasında ve sonrasında Florina ve çevresindeki müslümanlar bölgeden ayrıldılar, bir kısmı da Türkiye'ye göç etti (1900'de 60.025 olan Florina nüfusunun % 27'si müslümandı). Makedonca-Bulgarca konuşan hıristiyanların birçoğu Sırp veya Bulgarlar'ın kontrolündeki topraklara yerleşti. Manastır ve çevresindeki Helenleştirilmiş Vlachlar Yunan idaresindeki bölgelere geçtiler. 1923 Lozan Antlaşması'ndan sonra Anadolu'dan gelen birçok Rum Florina'daki boş evlere yerleştirildi. Bu tarihten itibaren Florina büyük çoğunluğunu Yunanlılar'ın teşkil ettiği bir şehir haline geldi. Savaşlar

sırasında ve daha sonra İslâmî yapılar yıkıldı. 1959'da burada son derece bakımsız iki cami vardı; 1976'ya kadar ise sadece küçük bir hamam ayakta kalabildi. Bugün burası 12.000 nüfuslu bir kasaba durumundadır.

Florina bazı meşhur Türk şair ve yazarlarının doğum yeridir. 1828'de ölen ve geride tefsir, mantık ve tıp dalında on iki eser bırakan Mantıkî Mustafa Efendi, Nâzım Özgünay (ö. 1939) ve Necati Cumalı bunların en önde gelenleridir. Cumalı 1976'da yayımlanan Makedonya 1900 adlı eserinde Florina'yı anlatmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 16 m, s. 478-481; TD, nr. 235, s. 239-242; Cizye Defteri, Sofia, National Library, nr. F. 14 A., 72; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 574-575; F. C. H. L. Pouqueville, Voyage en Grèce, Paris 1826; Mehmed Tevfik, Manastır Vilâyeti Tarihçesi, Manastır 1328 (Sırpça trc. "Kratka Istorija Bitolskog Vilayeta", Bratstvo, nr. 43, Beograd 1933, s. 189-244); G. Weigand, Die Aromunen, Leipzig 1895, s. 123; V. Kănčev, Makedonija, Etnografija, Statistika (Sofia 1900), Sofia 1970, II, 549-551; L Schultze, Jena, Jena 1927, s. 160; A. Stojanovski, Gradovite na Makedonija ot krajot na XIV do XVII Vek, Skopje 1981, s. 64-72; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 1314; Megali Elliniki Enkyklopedia, Athens, ts., XXIV, 82-85.

Machiel Kiel

FLÜGEL, Gusiav Leberecht

(ö.1802-1870)

Alman şarkiyatçısı.

Saksonya'nın Yukarı Lausitz (Haute-Lusace) bölgesinde Bautzen'de doğdu. Orta öğrenimi sırasında Grekçe ve Latince dersleri aldı. 1821 yılında Leipzig Üniversitesi'ne girerek burada Krug, Rosenmüller, Winer ve Winzer gibi ünlü ilim adamlarından teoloji, felsefe ve Doğu dilleri okudu. 1824'te üniversite eğitimini tamamladı. 1827'de Kraliyet Kütüphanesi'nde araştırma yapmak ve Hammer-Purgstall'in el yazmaları üzerinde çalışmak için Viyana'ya giderek iki yıl orada kaldı. Bu arada Macaristan ve Steiermark'a da (Styrie) geçti; ayrıca Berlin, Münih, Brunswick yakınlarındaki Walssenbüttel, Hannover, Göttingen, Cassel ve Frankfurt kütüphanelerinde de araştırmalar yaptı. 1829 Eylülünün sonlarında Paris'e gidip College de France'da Arapça ve Farsça kurslarını, Ecole Spéciale des Langues Orientales'de de Silvestre de Sacy'nin derslerini takip etti ve kütüphanelerdeki el yazmaları üzerinde çalıştı. 1830 yılında Saksonya'da Dresden'e gitti; 1832'de Meissen'e geçerek kraliyet kolejinde (Fürstenschule Saint-Afra) profesör oldu. 1838'de Silezya'ya ve ertesi yıl birkaç el yazmasını görmek üzere Paris'e, bir müddet İsviçre ve Münih'te bulunduktan sonra da 1840'da Viyana'ya gitti. Bu arada ağır bir hastalığa tutulması sebebiyle öğretim üyeliğinden istifa etti. 1850 yılında Münih, Saizburg ve Viyana'yı kapsayan uzun bir yolculuğa çıktı, bir süre de Steiermark'ta von Hammer-Purgstall'in Hainfeld şatosunda dinlendi. 1851, 1852 ve 1854 yıllarının yaz aylarında Viyana Kraliyet Kütüphanesi'ndeki el yazmalarının katologunu hazırladı. 1855'te Meissen'i terkederek Dresden'e yerleşti ve 5 Temmuz 1870 tarihinde orada öldü.

Eserleri. 1. Der Vertraute Getährte des Einsamen in Schlagfertigen Gegenreden von Ettseâlibi aus Nisabur (Muḫtaṣar min Kitâbi Müʾnisi'l-vaḥîd fi'l-muḥâḍarât li'ṣ-Ṣeʿâlibî). Flügel'in Viyana'da 1829'da neşrettiği bu eser, Gildemeister'in de belirttiği gibi (ZDMG, XXXIV/ 1, s. 171-172) Seâlibî'nin Müʾnisü'l-vaḥîd'i değil Râgıb el-İsfahânî'nin Muḥaḍarâtü'l-

üdebâʾsının bir bölümüdür. 2. Geschichte der Araber. Araplar'ın tarihi üzerine olup üç cilt halinde Dresden (1832-1840) ve Leipzig'de (1864) basılmıştır. 3. Corani textus arabicus (Leipzig 1834, 1842, 1858). Kur'an metni olup âyetlerin numaraları konusunda müsteşriklerin esas aldıkları nüsha olagelmiştir. 4. Dissertatio de arabicis scriptorum graecorum interpretibus (Meissen 1841). Grekçe eserleri Arapça'ya tercüme edenler hakkındadır. 5. Concordanticae Corani arabicae (Leipzig 1842). Kur'ân-ı Kerîm üzerine yapılan ilk fihrist çalışmasıdır. Muhammed Fuâd Abdülbâkī, el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-Ḳur'ân adlı çalışmasında bu eserden önemli ölçüde

faydalanmıştır. 6. Definitiones Sejjidi Sherif Ali Ben Mohammed Dschordschani (Leipzig 1845). Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin et-Taʿrîfât'ının şerhi olan Latince eserde sûfî ıstılahlarına ve genel olarak da felsefî terminolojiye geniş yer verilmiştir. Kitapta ayrıca Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf terimlerine dair küçük bir risâlesi de bulunmaktadır. 7. Lexicon Bibliographicum et Encyclopaedicum a Mustafa Ben Abdallah Katip Jelebi dicto et et nomine Haji Khalfa celebrato (I-VII, London 1835-1858). Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn'unun Latince'ye tercümesi olup bir fihristle birlikte Londra'da Oriental Translation Committee tarafından yayımlanmıştır. Her sayfanın üst tarafında Arapça metin, alt tarafında ise tercümesi yer almaktadır. İlk altı cildi Keşfü'ẓ-ẓunûn'un tercümesi olan kitabın VII. cildi şahıs indeksiyle alfabetik sıra dışında anılan kitaplar indeksini, nüsha farklarıyla ilgili bilgileri, tashihleri ve ayrıca Kahire'de Ezher, Ebü'z-Zeheb Mehmed Bey ve Şeyhûniyye medreseleri, Şam'da Azmzâde Abdullah Paşa, Halep'te Ahmediyye Medresesi kütüphaneleri, Rodos Kütüphanesi, İstanbul'daki Fâtih, Süleymaniye, Kılıç Ali, Hâfız Ahmed Paşa, Köprülü, Şehid Ali Paşa, Damad İbrâhim Paşa, Yenicami, Beşir Ağa, Âtıf Efendi, Ayasofya, Galatasaray, Nuruosmaniye, Koca Râgıb Paşa, Lâleli, III. Ahmed, Veliyyüddin Efendi, Âşir Efendi, Murad Molla, Sultan Abdülhamid ve Hâlet Efendi kütüphanelerinde bulunan yaklaşık 24.000 adet kitabın fihristlerini ihtiva etmektedir. Keşfü'ẓ-ẓunûn'un 1941'de İstanbul'da yapılan baskısında belirtildiği gibi Flügel'in bu çalışması bazı hatalar ihtiva etmektedir. Ancak böylesine büyük ve yazılması zaman isteyen bir eserin tamamen hatasız olması mümkün değildir ve bunlar yalnız Flügel'den değil bir kısmı da Kâtib Çelebi'den ve Flügel'in mukaddimesinde belirttiği gibi çeşitli nüshalardaki yanlışlıklardan

kaynaklanmaktadır. 8. Al-Kindi, genannt der Philosoph der Araber (Leipzig 1857). Ya'kūb b. İshak el-Kindî ile ilgili bir eserdir. 9. Die Classen der hanefischen Rechtsgelehren (Leipzig 1860). 10. Die Krone der Lebensbeschreibungen enthaltend die classe der Hanefiten von Zeinad-Din Kasim İbn Kutlubuga (Leipzig 1862). Hanefî fıkıh âlimlerinin biyografilerini ihtiva eden Kāsım b. Kutluboğa'nın Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye adlı kitabının neşridir. 11. Mani seine Lehre und seine Schriften (Leipzig 1862). İbnü'n-Nedîm'e ait el-Fihrist'in Mani hakkındaki kısmının Arapça metin, tercüme ve açıklamalarıyla birlikte neşridir. 12. Die grammatischen Schulen der Araber (Leipzig 1862). Basra ve Kûfe gramer ekollerine dairdir. 13. Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der K. K. Hofbibliothek zu Wien (I-III, Wien 1865-1867). Viyana Kraliyet Kütüphanesi'ndeki Arapça, Farsça ve Türkçe yazmaların katalogudur. 14. Kitâbü'l-Fihrist (I-II, Leipzig 1871-1872). İbnü'n-Nedîm'in meşhur eserinin Flügel'in ölümünden hemen sonra J. Rödiger ve A. Müller'in katkılarıyla yapılmış neşridir. 15. "Catalog der arabischen, persischen, türkischen, syrischen und aethiopischen auf der Hof und Staatsbibliothek zu München". Münih Devlet Kütüphanesi'ndeki Arapça, Farsça, Türkçe, Süryânîce ve Habeşçe el yazmalarının fihristi olan eser Viyana'da Anzeige-Blatt'ta yayımlanmıştır (XLVII, 1-46). 16. "Sojuti's Leben und Schriften". Süyûtî'nin hayatı ve eserleri üzerine kaleme alınmış olan eser üç makale halinde Anzeige-Biatt'ta neşredilmiştir (LVIII, 25-40; LIX, 20-36; XCII, 34-60). 17. "Die neuen Erwerbungen orientalischer Handschriften auf der Bibliothek zu Paris". Paris Bibliothèque Nationale'e yeni sağlanan yazmalar üzerine olup üç makale halinde Anzeige-Blatt'ta yayımlanmıştır (XC, 1-16; XCI, 1-9; XCII, 34-60). 18. "Zuschrift an S. Exc. den Hrn. Grafen Moritz Dietrichstein. Die neu erworbenen orient. Handschriften der K. K. Bibliothek zu Wien". Viyana Kraliyet Kütüphanesi'ndeki yazmalar hakkındadır ve yine Anzeige-Blatt'ta iki makale halinde neşredilmiştir (XCVII, 1 -31; C, 1-31).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü’ẓ-ẓunûn (nşr. Şerefettin Yaltkaya), nâşirin mukaddimesi; G. Dugat, “Flügel”, Histoire des orientalistes, Paris 1870, II, 91-100; G. Pfannmüller, Handbuch Der Islam-Literatur, Leipzig 1923, bk. indeks; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 363-364; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 363-364; Mişâl Cühâ, ed-Dirâsâtü’l-ʿArabiyye ve’l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 192-193; Abdurrahman Bedevî, el-Mevsûʿatü’l-müsteşriḳūn, Beyrut 1984, s. 285-288; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, III, 392-395; J. Gildemeister, “Der angebliche Ettseâlibi”, ZDMG, XXXIV/1 (1880), s. 171-172; A. A. von Arne, “Die Divergenzen zwischen den Flügen -und dem Azhar-Koran”, WZKM, LXXVIII (1988), s. 9-21; “Flügel”, TA, XVI, 400; “Flügel”, EAm., XI, 401.

Ali Murat Yel

FOÇA

Bosna-Hersek'te Ceotina nehrinin Drina'ya kavuştuğu yerde bulunan bir şehir.

Şehre ait ilk kesin bilgiler 1368 tarihine kadar iner. Buranın Osmanlı idaresine geçişi 1465'te gerçekleşmiştir. Osmanlı hâkimiyeti altında, İstanbul'u Dubrovnik'e bağlayan ticarî yol kavşağında bulunması ve iklimin tarım ve meyve yetiştirmeye uygun olması sebebiyle önemli bir ticaret ve idare merkezi haline geldi. 1470'te Foça yeni teşkil edilen Hersek sancağının merkezi oldu. Müteakip yüzyıl boyunca 1572'ye kadar sancak beyinin zaman zaman Mostar'da oturması, buranın bir sancak merkezi olduğu yolunda bazı düşüncelere yol açmışsa da bu geçici bir durumu göstermiş olmalıdır. Nitekim 1572'de sancak merkezinin Foça'dan Taşlıca'ya (Pljevlja) taşındığı ve 1833'e kadar burada kaldığı bilinmektedir. Fakat sancak beyi zaman zaman bölgeden ayrıldığı sıralarda kethüdâsını Foça'da bırakıyordu.

1470'te Foça, aynı zamanda bütün Hersek'i içine alan ve o zamanki adı Drina olan kazanın merkezi durumundaydı. 1483-1495 yılları arasında burası için "Foça kazası" adı kullanılmaya başlandı ve daha sonra bu ad süreklilik kazandı. 1510'lardan sonra Hersek'te yeni kazalar oluşturuldu.

1585 tarihli Tahrir Defteri'ne göre Foça önemli bir İslâm şehri hüviyeti kazanmıştı. Burada on yedisi müslüman, biri hem müslüman hem de hıristiyan yerleşmesine açılmış bulunan on sekiz mahalle yer almaktaydı. Hıristiyanlarla müslümanların ortaklaşa oturdukları mahalle varoş kesimindeydi ve burada on iki hâne müslüman, on bir hâne hıristiyan yaşıyordu. Tamamı müslümanlarla meskûn mahallelerin en kalabalık olanları ise Mustafa Paşa, Hacı Ali, Hacı Mustafa, Mümin Bey, İbrâhim Çelebi adlarını taşıyordu. Sultan Bayezid adını taşıyan cami çevresi de yine bir mahalle durumundaydı. Bu tarihte şehirde toplam müslüman hâne sayısı 550-600 dolayında idi (yaklaşık 2500-3000 kişi).

Evliya Çelebi'ye göre Foça büyük bir şehirdi ve burada diğer görevlilerin

yanı sıra şehir kethüdâsı bulunuyordu. 1664'te mevcut olan on sekiz mahallenin onu müslüman, yedisi hıristiyan (Ortodoks ve Katolik), biri yahudi mahallesiydi; toplam hâne sayısı 2160 idi. Evliya Çelebi'nin

verdiği, 10.000'den fazla nüfusu gösteren bu rakamın doğruluğu şüphelidir. Nitekim bundan kırk yıl öncesine ait, 1625 tarihli olduğu sanılan Venedik kayıtlarına göre bir kadı tarafından idare edilmekte olan Foça'da ancak 400 hâne (yaklaşık 2000 kişi) vardı. Bu rakam XVI. yüzyıl sonlarındaki sayılara da yakındır. Osmanlı idaresinin son devrelerinde Foça XVI. yüzyılda sahip olduğu önemini yitirmişti; 1878'de 2968 nüfuslu kazada sadece 594 hâne bulunuyordu.

Evliya Çelebi'nin Foça çarşısında 540 dükkân gördüğünü belirtmesi, bu sayının mübalağalı olması ihtimaline karşılık buradaki üretim faaliyetlerinin yoğunluğuna işaret eder. Esnaf grupları arasında en dikkati çekenleri bıçakçılar ve XX. yüzyılın ortalarına kadar kesintisiz devam eden kuyumculardı. Orta büyüklükteki bir Bosna kasabasında varlığı pek düşünülmeyen ciltçilik, ipekçilik, yün tarakçılığı ve kahve dükkânı işletmeciliği gibi değişik meslek sahipleri de mevcuttu.

Foça özellikle edebiyatı, sanatı ve mimarisiyle meşhurdur. Buradaki ilk mescid fetih dönemine (1470-1477) aittir. Bu mescid, Hersek'in ilk sancak beyi Hamza Bey tarafından askerî kesimin oturduğu Ortakol semtine yaptırılmıştı. Bu da ilk müslüman yerleşmenin askerî karakterini gösterir. Kasabanın bazı camileri Osmanlı mimarisinin en önemli eserlerindendir. Bunlardan en dikkate değer olanı, 957'de (1550) Bosna madenleri nâzırı Hasan Nâzır Ağa tarafından yaptırılan Alaca Camii'dir. Caminin ön cephesinde ziyaretçiler tarafından yazılmış olan birtakım yazılar bulunur. Bunlardan biri de Evliya Çelebi'ye aittir. Caminin ana giriş kapısı üstünde, kapı önündeki sütunlardan birinde, bânisinin ve oğlunun mezar taşları üzerinde ve cami çeşmesinde hat sanatının bazı güzel örnekleri mevcuttur. Alaca adı, içeride ve dışarıdaki hatâyî ve rûmî süslemenin uyum içinde birleştirildiği zengin geometrik ve floral dekorasyondan gelmektedir. Avluda sanat değeri çok yüksek olan bir şadırvan vardır.

Evliya Çelebi'nin, kendisinden "müezzin Evliya" şeklinde bahsettiği bir başka yazısı Foça Atik Ali Paşa Camii'nde (Musluk Camii) bulunmaktadır.

952’de (1545-46) yapılan bu cami Alaca Cami ile birçok benzerlik arzetmektedir. Çok değerli diğer bazı dinî yapıların yanı sıra, Foçalı olup Bosna sancak beyi Hekimoğlu Ali Paşa’nın kethüdâlığından yetişerek 1749’da kapıcıbaşılık, 1752’de Bosna beylerbeyiliği yapan ve bölgede çıkan isyanı bastırdıktan sonra 1760’ta Yanya’ya gönderilen, ardından görevden alınıp idam edilen Mehmed Paşa Kukavica’nın vakıfları da vardır. Mehmed Paşa burada bir cami, bir medrese ve daha sonra Nakşibendiyye tarikatına geçen bir tekke yaptırmıştır. Osmanlı dönemi boyunca önemli edebî ve dinî eserler de yazılmıştır (1988’e kadar gelen, kullanıma açık olan elli yedi yazma eser mevcuttu).

Foça 1991’de 120 kadar yerleşim birimine sahip bir idarî bölge idi. Bu idarî bölgenin toplam nüfusu 40.513 olup bunun % 51,3’ünü Boşnaklar, % 45,2’sini Sırplar ve % 3,5’ini diğer etnik gruplar teşkil etmekteydi. Foça’nın şehir olarak nüfusu ise 14.335’ti ve bunun çoğunluğunu da Boşnaklar oluşturuyordu. 1992’de Bosnalı Sırp isyancılar ve Sırbistan ile Karadağ’dan oluşan Yugoslav ordusunun burayı işgali sırasında ve sonrasında şehrin sakinleri olan Boşnaklar’ın bir kısmı öldürülmüş, bir kısmı sürülmüş, birçok İslâmî eser ve dinî bina tahrip edilmiştir. Bugün (1995) kendisini Boşnak olarak belirten birkaç kişi dışında şehrin tamamı Sırplar’dan meydana gelmekte olup birkaç kalıntıdan başka herhangi bir İslâmî bina mevcut değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 430-434; Mehmed Mujezinović, Islamska epigrafika Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1977, II, 25-58; A. Andrejević, Islamska monumentalına umetnost XVI veka u Jugoslaviji, Beograd 1984, s. 33-100; Hamdija Kreševljaković, “Esnafi i obrti u Bosni i Hercegovini”, Djela Naučnog društva Bosne i Hercegovine, XVII, Sarajevo 1961, s. 68-72; A. Aličić, “Privredna i konfesionalna Struktura Stanovništva u Hercegovini Krajem XVI Stoljeća”, Prilozi, XL, Sarajevo 1991, s. 158.

Nenad Moacanın

FODULA

فدوله

Osmanlılar’da çeşitli kesimlere dağıtılmak üzere pişirilen pide şeklinde yassı bir çeşit ekmek.

Ramazan pidesine benzer biçimde ince, fazla mayalanmış özsüz hamurdan yapılan ve kolay kopma özelliğine sahip olan fodula (fodla) daha ziyade imaretlerde, saray mutfağında, İstanbul’daki diğer bazı saraylarda ve yeniçerilere ait fırınlarda pişirilir, bir kısım görevlilere maaşları ile birlikte sepet içinde istihkakına göre tayın olarak dağıtılırdı. Bu

ekmeğin pişirilip dağıtılması için resmî bir teşkilât oluşturulmuştu. Fodula kelimesinin nereden geldiği ve bunun ne zamandan beri pişirilip dağıtıldığı bilinmemekle birlikte Evliya Çelebi’nin bu kelimeyi -eğer bir istinsah hatası değilse- “oruç açılan yiyecek” anlamına gelen “fatûre” (فطوره) şeklinde yazması fodula kelimesinin bununla ilgili olduğunu düşündürmektedir.

Sarayda fodula dağıtımının resmî bir özellik kazanması muhtemelen Fâtih Sultan Mehmed zamanında oldu. Nitekim Kavânîn-i Yeniçeriyân’a göre Fâtih döneminde av köpeklerinin yiyecek ihtiyaçlarını karşılamak için bir fodula fırını kurulmuştu. “Sekban fırını” da denen bu fırın Ayasofya civarında bulunuyordu. Ayrıca Evliya Çelebi, yeniçerilere ait fodulanın pişirildiği fırının Eski Odalar ile acemi oğlanları odaları arasında yer aldığını belirtir. Bu fırınlarda. Yeniçeri Ocağı’nın bazı sınıflarına ve av köpeklerine dağıtılmak üzere fodula hazırlanırdı. Bunun yanında saray mutfağında da ekmekçiler saray halkı için bu cins ekmek çıkarırlardı. Fâtih dönemine ait saray mutfakları muhasebe defterlerinde fodula adı geçmemekle birlikte o devirde “nân-ı harcî” adı altında bu çeşit ekmeğin pişirildiği söylenebilir. 1490 senesine ait bir başka defterden de “nân-ı hâssa” ve “nân-ı harcî” adları altında iki ayrı cins ekmek hazırlandığı anlaşılmaktadır (BA, KK, nr. 7094). XVI. yüzyılın ilk yarısına ait bazı kayıtlara göre saray mutfağında simit fırını ve fodula fırını adıyla iki ayrı fırın vardı; ayrıca bir de sekban fırını (fırın -ı sekbânân-ı hâssa)

bulunuyordu (BA, KK, nr. 7097, s. 52-53). 1554-1555 yıllarına ait bir muhasebe defterinde bir yıl zarfında saraydaki fodula fırınında harcanan un miktarı 9810 İstanbul kilesi (I İstanbul kilesi ortalama 25 kg.) olarak gösterilmişti. Simit fırınında pişirilen ekmek ise “fodula-i simit” tabiriyle belirtilmişti. Söz konusu defterlerden anlaşıldığına göre fodula hem pişirilen ekmeğin, hem de bu cins ekmek için ayrılan unun adıydı. Nitekim 1573 Mayısından 1574 Nisanına kadar mutfak masraflarını gösteren bir muhasebe defterinde fodula unu sarfiyatı 39.170 kile olup bundan fodula ekmeğinin yanı sıra çörek, börek ve baklava da yapılmıştı. XVII. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen bir belgede fodula hare fırınına günde 130 kile un verildiği, bundan 90-110 dirhemlik 5500 çift fodula pişirildiği belirtilmektedir (TSMA, nr. E 8718). Fodula unundan pişen ekmekler Enderun hizmetlileri, saray ağaları, paşalar, kazaskerler, defterdar, nişancı, hekimbaşı, şehzade hatunları, harem ağası, saray hastahanesi hizmetlileri, teberdarlar, kapıcılar, müteferrikalar ve mutfak görevlilerine verilmiş, divanın yapıldığı günlerde âdet üzere dışarıda bekleyen yeniçerilere, solaklara, serpiyadelere ve fakirlere de dağıtılmıştır. Saray dışında ayrıca Galata Sarayı ve İbrâhim Paşa Sarayı’nda da birer fodula fırını mevcut olup bu saraylarda görevli hizmetliler için ekmek pişirilmekteydi.

Sekban fırınında hazırlanan fodulalar ise bazı yeniçeri sınıflarına ve av köpeklerine mûtat olarak tayın şeklinde dağıtılır ve bununla ilgili yıllık hesaplar tutulurdu. Kavânîn-i Yeniçeriyân’da bu fırının günlük un sarfiyatı 40 kile olarak gösterilmektedir (vr. 27b). 1498 Ağustosundan 1499 Aralığına kadar geçen bir yıl dört aylık sarfiyatı gösteren bir muhasebe defterine göre büyük veya tam (fodula-i büzürg), küçük veya yarım (fodula-i kûçek) olmak üzere 1.128.219 adet ekmek hazırlanmış, bunun 707.505’i İstanbul’da, 420.714’ü o sırada çıkılan İnebahtı seferi sırasında dağıtılmıştı (Fodula Muhasebe Defteri, s. 46-48). Bu dönem zarfında harcanan un miktarı 697 müd

(1 müd = 20 kile, toplam 13.940 kile veya yaklaşık 345 ton) olmuştu. 933 Ramazan - 934 Şâban (Haziran 1527-Mayıs 1528) devresine ait bir başka yıllık muhasebede belirtildiğine göre ise bu süre zarfında fodula için sarfedilen fodula unu miktarı 958 müd 1 kile (yaklaşık 480 ton) olup bundan 1.018.464 ekmek yapılmış, görevlilere (fodula-i merdümân) ve av köpeklerine (fodula-i kilâb) dağıtılmıştı. Her iki muhasebe kayıtlarına göre

bir kile undan büyük veya tam fodula olarak 40, küçük veya yarım fodula olarak 57-60 ekmek çıkıyordu. 1527-1528 döneminde bu şekilde hazırlanan 198.720 büyük fodula serpiyade kul oğulları, cebeci oğulları, yeniçeri çuhası diken terzi sınıfına; 210.240 küçük fodula gündelik olarak yeniçeri ağasına (20 çift), yeniçeri kâtibine (10 çift), yeniçeri kethüdasına (12 çift), sersekbana (20 çift), serbölüğe (6 çift), hassa sekbanlara (60 çift), zağarçiyân-ı süvârîye (118 çift), sekbânân-ı süvârîye (180 çift), sasonculara (14 çift), fodula kâtibine (30 çift) ve fırın hademelerine (24 çift) dağıtılmıştı. Bundan başka avda ve savaşta kullanılan köpeklere 67.320 büyük, 532.184 küçük fodula verilmişti. Bu köpekler atmacacı ve çakırcı zağarları, tazı ve sason-ı hûkî (domuz avında kullanılan köpek) olarak sınıflandırılmış, bunların arasında 349 kılâde (tasma) hassa tazı ile şahinci tazılarına günlük olarak 698 çift ekmek tahsis edilmişti (BA, D.BŞM, nr. 11). Burada yer alan dağıtım listesi, ekmek adetlerindeki bazı farklılıklar hariç aynen 1498-1499 muhasebesi harcama dökümleri kısmında da bulunmaktadır.

Fodula fırınında XVII. yüzyılın başlarında sayıları 50-60 arasında değişen acemi oğlanları çalışıyordu. Bunların mevcudu 1717’de 105’i bulmuştu. Fodula kâtibi denilen bir görevli, fırınlar için gerekli unun alınması vb. işlerle ilgileniyor, bunlarla alâkalı muhasebeyi tutuyor ve hesapları gözden geçiriyordu. Nitekim Kavânîn-i Yeniçeriyân’da onun vazifeleri fırına un ve odun vermek, parasını hazineden almak, yeniçeri yetimlerine günde yarım akçe veya üç ayda bir dokuz şinik un dağıtmak şeklinde belirtilmektedir (vr. 135b). XVII. yüzyıla ait olduğu anlaşılan bir vesikaya göre Yeniçeri Ocağı emektarlarından olan Anadolu Kâtibi Mehmed, o ana kadar senelik olarak fodula kâtiplerinin 20 yük (2 milyon) akçeden fazla masraf yaptıklarını, eğer kendisi bu göreve getirilirse 16 yük (1.600.000) akçe üzerine muhasebeyi bağlayabileceğini belirtmiş ve bu görev ona verilmişti (BA, A.RSK, nr. 5, evr. 28). Aralıklarla 1072’den (1661) 1083’e (1672) kadar fodula kâtipliği yapan Ali Efendi’nin muhasebe defterine göre ise bu süre zarfında sekban fırını için yapılan harcamalar 12.477.499 akçeyi bulmuştu (BA, MAD, nr. 15764). 1074 (1663-64) yılına ait bir başka kayıtta da sekban fırınının bir senelik masrafı 1.291.980 akçe olarak tesbit edilmiş, masrafları karşılamak üzere altı adet mukâtaa geliri fırına ocaklık olarak (tahsis) bağlanmıştı.

Fodula kâtibi olabilmek için önce acemi kâtipliği yapmak, ardından ruûsa kaydedilip sipahiler zümresine katılmak gerekiyordu; sipahi olmadan fodula kâtipliğine tayin yapılmazdı (Kavânîn-i Yeniçeriyan, vr. 135b-136a). Bu memuriyet Yeniçeri Ocağı'nın önemli kademelerinden birini teşkil ediyor, teşrifatta özel bir yeri bulunuyor ve buradan genellikle yeniçeri kitabeti görevine tayin yapılıyordu. Ayrıca fodula kâtibi yeniçeri ağasının başkanlığında toplanan divana da katılıyordu. Gündelik olarak fodula dağıtımını elinde bulunan deftere göre düzenleyene "küçük fodula kâtibi", dağıtım sırasında fodulaları sayan memura "fodula sayıcısı" deniyordu. Yine fodula fırınının kantarcısı ve ambarcısı da vardı. Bu fırın, 1717 yılına ait bir mevâcib defterine göre ekmekçibaşının idaresinde fodula ekmeği üstadı, fodula unu elekçisi ve 105 fırın şâkirdinden ibaret bir kadroya sahipti (BA, KK, nr. 7224, vr. 22a-23b).

XVII. yüzyıl ortalarında sekban fırını yanında ihtiyacın artması, sayılarının kalabalıklaşması gibi sebeplerle yeniçeri ocakları, sadrazam ve divan mensupları için dışarıdaki özel fırınlar da devreye sokulmuştu. Bu fırınlara gerekli ekmeklik un devlet tarafından dağıtılır ve sipariş üzere ekmek pişirilirdi. 1074 (1663-64) tarihli deftere göre bu şekilde çalışan fırın sayısı on beş kadardı ve bunlara bir aylık süre zarfında dağıtılan ekmeklik un miktarı 6000-7000 kileyi buluyordu (BA, MAD, nr. 15902).

XVII. yüzyıla ait Kavânîn-i Yeniçeriyân'daki listelerden fodula tevziatı yapılan yeniçeri gruplarında, dolayısıyla fodula sayılarında bazı değişiklikler olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ bu listelerde XVI. yüzyıl başlarındaki kayıtlardan farklı olarak turnacıbaşı, başhaseki ve ortaları, ikinci haseki ve ortaları, üçüncü haseki ve ortaları, Orta Cami imamı, Anadolu, Rumeli ve İstanbul ağaları, ikinci deveciler ortası, cemaat ortaları, kethüdâyeri, ağa imamı, zenberekçi gibi yeniçeri gruplarına fodula tahsis edilmişti. Ayrıca bu dönemde yeniçeri ağasının gündelik fodulası 10, yeniçeri kâtibinin 40, sekbanbaşının 35 çiftti. XVIII. yüzyılda ise harcî fodula fırınından tahsisat alanlar arasında başka görevlilerin adlarına da rastlanmaktadır. 1716 Mayısından 1717 Ekimine kadar 572 gün boyunca bu fırından tayın verilenler arasında kaymakam paşa, kaptanpaşa, mâzul saray ağaları, hekimbaşı, seferli ve hazine odaları, harem ağaları, teberdar, helvacı, kasaplar gibi görevliler yer almaktaydı (BA, D.BŞM, ETB, nr. 11792). Fodula ayrıca yeniçeri evlâdına da verilmekteydi. Bunlar "nân-

hôrân” veya “fodula-hôrân” başlığı altında ulufe defterlerinin sonuna kaydedilirler, maaş yanında birer çift fodula tayın da alırlardı. XVI. yüzyılda 600 kadar olan fodula-hôrân sayısı XVII. yüzyılda Ayn Ali’ye göre 1655’e ulaşmıştı.

İmaretlerde pişirilen fodulalar da gündelik olarak hak sahiplerine dağıtılıyordu. Fâtih Aşhânesi Tevzînâmesi’ne göre Tetimme medreselerinde okuyan ihzârî sınıf talebeleri 100’er dirhemlik bir fodula alırlardı ve bunların mevcudu 600

kadardı. Ayrıca daha yüksek kısımlarda okuyan talebelere, müderrislere ve Tetimme bevvâblarına, devamı kontrol eden noktacılara her nöbette 200 dirhemlik fodula dağıtılırdı. Bu imarette XVI. yüzyılın ilk yarısında fodula için her gün 30 kile un harcanıyor ve beher kileden 110 fodula çıkartılıyor, böylece 100 dirhem ağırlığında 3300 adet fodula hazırlanıyordu. Bunun 2234’ü sayıları 957’yi bulan imaret talebesi, görevli ve hizmetlileriyle 160 kadar misafire, geri kalanı ise muhtemelen fakir ve muhtaç halka tevzi edilmişti. Fodula yapımı için Edirne’deki II. Bayezid İmareti’nde, bir kilesi 18 okka olan Edirne kilesi hesabıyla günde 20 kile, Edirne II. Murad İmareti’nde 12 kile, Edirne I. Bayezid İmareti’nde 6 kile, İstanbul’da Eyüp Türbesi İmareti’nde ise 2,5 kile un sarfiyatı yapılmıştı. Süleymaniye İmareti’nde, 1585-1586’da bir yıl boyunca 12.877 kile buğdayın 8405 kilesi ekmeklik un haline sokularak fodula hazırlanmasında kullanılmıştı. III. Selim’in sadrazamlarından İzzet Mehmed Paşa, imaretlerde pişirilecek fodulaların daha kaliteli olması için Kasım 1796’da yeni bir nizâmnâme çıkararak hepsinin iyi undan yapılmasını sağladı (BA, HH, nr. 10771; Nûri, vr. 153a-154a). İmaret fodulaları çok defa vakıf mütevellisi tarafından yapılan anlaşma sonucu çarşı fırıncılarına havale edilerek pişirtilirdi. Gerek imaretlerde yapılan dağıtımda, gerekse yeniçerilere verilen fodulaların tevziinde bazı usulsüzlükler de oluyordu. Bazı medrese talebeleri bir yolunu bularak birkaç imaretten fodula alıyor ve kendi ihtiyaçlarından fazlasını fırıncılara veya halka satıyorlardı. Bu zamanla çok yaygın bir alışveriş halini almıştı. Bazı yeniçeriler de aynı şekilde ele geçirdikleri fazla fodulaları satıyorlardı. Halk arasında kullanılan bir deyim olan “fodulacı” tabiri de muhtemelen bu usulsüz muameleden kaynaklanmıştır. Ayrıca zaman zaman yeniçerilerin fodulaların bozukluğu veya kalitesizliğinden şikâyet ettikleri, bazan da fazla fodula almak maksadıyla fırın işlerine

karıştıkları oluyordu.

1826'da Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra fodula fırını kaldırıldı. Ancak sarayda bazı görevlilere fodula tipi ekmek çıktığı ve bu eski saray âdetinin XX. yüzyıl başlarına kadar devam ettiği bilinmektedir. V. Murad döneminde sarayın eski bir kalfası, Mâbeyn müşiri Damad Nûri Paşa'nın fodula dağıtma âdetini kaldırıp yerine tayın verme teşebbüsüne karşı çıkarak valide sultanın da tesiriyle buna engel olmuştu. Ancak II. Meşrutiyetten sonra bu âdet terkedilmiştir. Ayrıca 24 Rebîülevvel 1329 (25 Mart 1911) tarihli bir kanunla, özel vakıflar dışında Evkaf Nezâreti'nce ilgililere dağıtılmakta olan fodulalar yerine bedellerinin ödenmesi ve bunların kayıtlarının silinmesi kararı alınmış; birinci nevi fodula için sekiz, ikinci nevi için altı, üçüncü nevi için beş, dördüncü nevi için dört Osmanlı lirasının bir defaya mahsus olmak üzere verileceği belirtilmiş; fakir, sakat kimseler ise bu kapsamın dışında tutulmuş, fakat onlara da fodula değil bedelinin verilmesi kararlaştırılmıştır (Düstûr, III, 254-255). Bugün "fodulacı, fodlacı" tabirleri halk arasında hâlâ kullanılmakta, ayrıca İstanbul Fatih'te bu adı taşıyan bir de sokak (Fodla sokağı) bulunmaktadır. Yine halk arasında bazı fırınlar hâlâ fodla fırını şeklinde adlandırılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 2, s. 193/1762, 195/1777; BA, KK, nr. 3398, s. 52-65; nr. 7094, s. 11; nr. 7097, s. 52-53; nr. 7098, vr. 18a, 48b; nr. 7224, vr. 22a-23b; BA, MAD, nr. 15764; nr. 15902; BA, HH, nr. 10771; BA. A.RSK (Dosya), nr. 5, Evr. 28; BA. D.BŞM, nr. 11; BA, D.BŞM (Dosya), nr. 1, Evr. 34; BA. D.BŞM. MTE (Matbah-ı Âmire), nr. 10509, s. 11; BA, D.BŞM, ETB (Ekmekçibaşı), nr. 11771; nr. 11792; BA, D.PYM (Piyade Mukabelesi), nr. 35113, 35117, 35121-35124, 35136-35137; TSMA, nr. E 8718; Fâtih Aşhânesi Tevzînâmesi (nşr. Süheyl Ünver), İstanbul 1935, s. 3-4; Fodula Muhasebe Defteri, Muharrem 904 - Cumâdelûlâ 905 (nşr. Dündar Günday, Arşiv Belgelerinde Siyakat Yazısı Özellikleri ve Divan Rakamları içinde), Ankara 1974, s. 46-51, 56-61; Kavânîn-i Yeniçeriyân (nşr. A. Y. Petrosyan), Moskva 1987, vr. 26b-28b, 135b-136a; Kānûnnâme, Âtıf Efendi Ktp., nr.

1734, vr. 284a-b; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 154, 292, 350; II, 728; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehôrân, s. 88; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 536-537; Nûri, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 5996, vr. 153a-154a; M. Galib, Sâdullah Paşa yahut Mezardan Nidâ, İstanbul 1909, s. 42-43; Atâ Bey, Târih, I, 297; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 57, 162, 257, 260-261, 321, 397, 518; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 459; Sertoğlu, Tarih Lügatı, s. 114-115; “Duâgû Fodulalarmm Sûret-i İmhâsı Hakkında Kanun”, Düstur, İkinci tertip, İstanbul 1330, III, 254-255; Ö. Lûtfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar”, İFM, XXIII/l-2 (1963), s. 272-274, 280, 283; a.mlf., “Edirne ve Civarındaki Bazı İmâret Tesislerinin Yıllık Muhasebe Bilânçoları”, TTK Belgeler, II/2 (1965), s. 244-246; a.mlf., “İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri”, a.e., IX/13 (1979), s. 34, 72, 80, 105, 128, 144, 174; a.mlf., “Süleymaniye Câmi ve İmareti Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu”, VD, IX (1971), s. 120, 155; Pakalın, “Fodla”, I, 634; R. Ekrem Koçu, “Fodla, Fodula”, İst.A, XI, 5813.

Feridun Emecen

FOLKLOR

(bk. HALKİYAT).

FORT-LAMY

Çad Cumhuriyeti'nin başşehri olan N'Camena'nın eski adı.

(bk. ÇAD).

FOSSATI, Gaspare Trajano

(ö.1809-1883)

İstanbul'da başta Ayasofya'nın tamiri olmak üzere birçok bina yapan İsviçreli mimar.

7 Ekim 1809'da Güney İsviçre'nin İtalyanca konuşulan Ticino (Tessin) kantonunda Morcote'de dünyaya geldi. Ecdadında pek çok mimar ve ressam bulunan bir ailenin çocuğudur. Yakınları gibi o da mimar olarak yetişmek üzere, en büyük özelliği gençlere Neo-Rönesans üslûbunda binalar yapmayı öğretmek olan Milano'daki Brera Akademisi'nde öğrenim gördü. O yıllarda Rusya'da bu üslûp çok tutulduğundan genç mimarlar orada çalışarak para kazanmayı tasarlıyorlardı. Gaspare Brera Akademisi'nden 1827 yılında mezun oldu ve diploma projesi olarak hazırladığı "bir başkent için arşiv binası" konulu çalışması çok beğenilerek kendisine altın madalya verildi.

Fossati 1828-1831 yıllarında İtalya'da dolaştı; Venedik ile Roma'da kalarak buradaki eski tarihî binaların rölövelerini çizdi ve 1832'de Morcote'ye döndü. Bir süreden beri Rusya'da çalışan amcası Giorgio Giugliemo Fossati'nin teşvikiyle 1832'de mimar ve dekoratör olarak hayatını kazanmak için Kuzey Rusya'da Petrograd'a gitti. Burada 1833'ten itibaren bazı özel saraylar, kiliseler ve evler yaptı.

XIX. yüzyıl başlarında Rus Çarlığı'nın İstanbul'daki elçiliği, Beyoğlu'nda, sonraları yapılan Tünel'in yukarı ucundaki Galata Mevlevîhânesi ve ona komşu İsveç elçiliğiyle Galata Sarayı arasındaki sırtın hâkim noktasında yükselen çok büyük ahşap bir konaktan ibaretti. Büyük Beyoğlu yangınlarından birinde, herhalde 23 Safer 1247'de (3 Ağustos 1831) çıkan yangında elçilik binası da tamamen kül oldu. Rus Çarlığı, 1828-1829 savaşının kendi lehine sonuçlanmasından cesaret alarak İstanbul'da eskisinden daha güzel ve daha gösterişli bir elçilik sarayı yaptırmak için Fossati'yi bu işle görevlendirdi. 20 Mayıs 1837'de İstanbul'a giden Fossati'nin hazırladığı proje çar tarafından 1839 yılı Şubatında

onaylandıktan sonra çalışmalara başlandı. Bu arada kardeşi Giuseppe'yi de yanına aldıran Gaspare Fossati burada Neo-Rönesans veya neo-klasik üslûpta muhteşem bir elçilik sarayı inşa etti. Ön hazırlıklarla 1838'de başlayan inşaat 1845 yılında açılış töreni yapılabilecek kadarı ile bitmişti. Fakat bütün ayrıntıları ile yapımı ancak 1849'da tamamlandı. Bugün Beyoğlu'nda İstiklâl caddesinin Marmara'ya bakan kenarında bahçe içinde görülen ve Rus konsolosluğu olarak kullanılan yapı bu saraydır. Bina ilk yapıldığında Rus Çarlığı'nın Osmanlı Devleti ve İstanbul üzerindeki emellerinin bir ifadesi olarak görülüyor, bu gösterişli yapının yakın bir gelecekte Boğaz kıyılarına sahip olacağına inanılan Rus çarına ikametgâh olarak hazırlandığı Beyoğlu'ndaki yabancılar arasında dedikodu şeklinde söyleniyordu.

Aynı yıllarda Fossati İstanbul'da başka siparişler de aldı. 1841-1843 yılları arasında Galata'da Voyvoda (şimdi Bankalar) caddesinin yanında San Pietro Kilisesi'ni yeniden inşa etti. 1845'te kardeşiyle birlikte Beyoğlu'nda bir mülk satın aldı ve 1846'da Encümen-i Dâniş'in teklifi üzerine Batılı sisteme göre öğretim yapılması için bir dârülfünun kurulması düşünüldüğünde binasının yapımı Fossati'ye havale edildi. Heybetli kitlesiyle İstanbul'un Marmara'ya hâkim bir yerinde, Ayasofya'nın tam önünde yükselen bu muhteşem darülfünun binasının inşası uzun yıllar sürdü. Bittikten sonra da dârülfünun olarak kullanılmadı. İlk Osmanlı Meclisi Meb'ûsan'ı 1877'de burada toplandı. Meclis II. Abdülhamid tarafından dağıtıldıktan sonra önce Evkaf, arkasından da Adliye Nezâreti binası oldu. Cumhuriyet döneminde de İstanbul Adliye Sarayı yapıldı. Nihayet 3 Aralık 1933 gecesi içinde çıkan bir yangınla mahvoldu.

Fossati'nin İstanbul'da yaptığı binalardan biri de 1846'da siparişini aldığı bir tiyatrodur. Galata Sarayı'nın karşısındaki yapı adasında Nahum için inşa ettiği, o devrin bu çeşit binalarının hepsi gibi içi tamamen ahşap ve çok gösterişli olarak zengin surette bezenen bu tiyatro fazla uzun ömürlü olmadı. Büyük Beyoğlu yangınında 11 Rebîülevvel 1287'de (11 Haziran 1870) yanarak ortadan kalktı.

Aynı yıllarda Fossati'ye Bâbıâli avlusu içinde bir arşiv binası yapması hususunda sipariş verildi. Böylece diploma projesi olarak hazırladığı konuda çalışma imkânı buldu. Alay Köşkü karşısındaki, geniş saçaklı

kapının iç tarafında sağda yer alan ortası kubbeli binayı Bâbıâli arşivini muhafaza etmek üzere inşa etti. Belgeleri yangın tehlikesinden korumak için binanın merdiveni, kat döşemeleri, hatta kapı kanatları İstanbul Tersanesi'nde demirden yaptırıldı.

Fossati'nin İstanbul'da üstlendiği en önemli iş ise Ayasofya'nın büyük ölçüde tamiri olmuştur. Sultan Abdülmecid nedense, o devirde Osmanlı Devleti'nin bütün inşaatlarını yapan ünlü Balyan ailesine bu işi vermeyerek Batılı bir mimarın yapmasını uygun görmüştür. İhale 1846'da yapıldı. Önce 26.000 keselik harcama gerektirecek basit bir tamir düşünülmüştü. Fakat 1263 (1847) yılında çıkan bir irade ile tamirin daha geniş tutulması istenerek çocuksuz öldüğü için serveti beytülmâle kalan Şeyhülislâm Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi'nin mirası bu işe tahsis edildi. 800 işçinin çalıştığı bu tamirde bina mimari bakımdan takviye edildikten başka iç ve dış süslemesi yenilendi, bazı eklemeler de yapıldı. Fossati, bu çok yaşlı binayı ayakta tutabilmek için galerilerde şakulünden kaymış on iki sütunu düzeltmiş, kubbedeki büyük çatlakları doldurmuş, bu kısmı destekleyici önlemler almıştır. Ayrıca Ayasofya'nın duvarlarındaki mermer kaplamaları temizleyip cilalatmış, eksik kısımları alçı ile tamamlamıştır. Ancak tonoz ve kemerlerde ayıklamalar yapıldığında badana tabakaları altından eski Bizans mozaikleri meydana çıkmıştı. Fossati ilk mozaiğe rastladığında Sultan Abdülmecid'i davet etti, hünkârın bu resimlerin ortaya çıkarılmasını istemesi üzerine de mozaikleri temizletti. Bu sırada yapılan çalışmalarda bezeme mozaikleri açık bırakılarak sadece eksik kısımlar boya ile tamamlandı ve aralardaki hıristiyan alâmetleri de boya ile örtüldü. Binanın içine iskeleler kurularak nakışlar yenilendi, yeni kandiller takıldı, kıble duvarındaki pencerelere bir Türk ustanın eseri olan revzenler yerleştirildi. Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin cami içinde yazdığı devâsâ ölçüde yuvarlak sekiz levha, önceki kare levhaların yerlerini tutmak üzere ana pâyelere asıldı.

Fossati'nin Ayasofya'da yaptığı ek inşaat ise Bâb-ı Hümâyun yakınında

Sultan Ahmed Çeşmesi karşısındaki Kasr-ı Hümâyun ile bunun cami içindeki devamıdır. Padişahın cuma namazına geldiğinde kısa süre dinlenmesi için yapılan bu kasır iç süslemesiyle küçük bir saray mekânı görünümündedir. Fossati'nin kız kardeşi Bianca'nın kocası İtalyan sanatkâr

Antonio Fornari buradaki kalem işi nakışları yaparken kasrın tepeden ışık alan büyük salonunun duvarlarına karşılıklı olarak Mekke ve Medine'nin birer resmini de işledi. Bugün bunlardan yalnız bir tanesi mevcuttur. Fossati, caminin içinde mihrabın solunda bulunan ve duvarı güzel çinilerle kaplı olan hünkâr mahfilinin yerine de VI. yüzyılın Bizans mimarisinden alınma unsurlarla bezenmiş, sütunlara oturan bir köşk halinde çıkıntı teşkil eden yeni bir hünkâr mahfili yaptı. Ayasofya'nın, esası Fâtih dönemine ait medresesini XIX. yüzyıl üslûbunda yeniden inşa etti, ayrıca yan avlu kapısına komşu olarak bir de muvakkithâne yaptı. 1935'te yıktırılan medresenin son yıllarda temelleri meydana çıkarılmıştır. Tuğla minarenin de külahının başladığı yerde girlantlı bir friz eklenmek suretiyle peteği biraz yükseltilmiş, böylece diğer minarelerle aynı yükseklikte olması sağlanmıştır. Fossati, dökülmüş mozaiklerin tanelerini toplatarak bunlardan bir madalyon halinde yanındaki ustalardan Lanzoni'ye Sultan Abdülmecid'in bir tuğrasını yaptırdı. Semavi Eyice, Topkapı Sarayı'nın bir deposunda tesadüfen bu tuğrayı bulmuş ve hayli uğraştıktan sonra ancak 1990'larda bunun Ayasofya'nın esas girişinin yanına duvara konulmasını sağlamıştır.

Fossati'nin Ayasofya'daki çalışmaları 13 Temmuz 1849'da tamamlandı ve cami 1265 yılının Ramazan ayının ilk cuma günü (27 Temmuz 1849) büyük bir törenle açıldı. Bu vesile ile İngiliz hakkak ve fotoğraf ustası J. Robertson'a yaptırılan bir de hâtıra madalyası basılmıştır.

Ayasofya'da çalışmalar sürerken İstanbul'a gelen W. Salzenberg adındaki Prusyalı bir mimar 1848 yılının Ocak-Mayıs aylarında, kurulmuş iskelelerin yardımıyla tarihî binayı iyice inceleme imkânını elde ederken meydana çıkarılan mozaiklerin de desenlerini çizdi. Halbuki Fossati bu mozaikleri renkli büyük bir albüm halinde neşretmeyi tasarlamış ve bunun için Rus çarından 6000 ruble istemişti. Çarın hediye olarak sadece bir yüzük göndermesi üzerine bu defa Fossati mozaikleri bir kenara bırakarak Ayasofya'nın iç ve dış görünüşleriyle çevresini gösteren bir albüm hazırlayıp bunu Sultan Abdülmecid'den sağladığı ihsanla 1852'de Londra'da bastırdı. İçinde renkli yirmi beş levha bulunan bu eser, üstünde padişahın tuğrası olmak üzere sultanın yardımlarıyla meydana getirildiğini bildiren çok süslü bir başlık sayfası ile yayımlandı. 36 x 53 cm. ölçülerindeki bu albümün 1980'de çok ufak boyda bir tıpkıbasımı yapıldı.

Fakat her nedense bu baskıda Sultan Abdülmecid'e şükranları ifade eden baş sayfaya yer verilmemiştir. Fossati'nin albümü yayımlandıktan az sonra 1854'te Salzenberg de Ayasofya mozaiklerinin resimlerini büyük bir albüm halinde bastırdı ve bu olay diplomatik çekişmelere kadar uzanan bir polemiğe yol açtı.

Fossati, Ayasofya'nın önünde yeni bir darülfünun binası inşaatını sürdürürken devlet ileri gelenleri için de yalılar ve konaklar yapıyordu. 1847'de Sadrazam Reşid Paşa için bir yalı, 1850'de Kâmil Bey için bir ev, aynı yıl Hollanda sefareti için yeni bir bina ile Osmanlı Hariciye nâzırı için bir yalı (bunun sonradan yanan Kanlıca'da Keçecizâde Fuad Paşa yalısı olması mümkündür) yaptı. 1856'da, Harbiye'de Pangaltı'dan Büyükdere'ye kadar bir tren hattı döşenmesini teklif ederek bunun maliyetini ve programını da açıkladı. Aynı yıl İran Devleti için Cağaloğlu semtinde bugün de aynı maksatla kullanılan elçilik sarayını inşa etti.

Fossati Kırım Savaşı yıllarında Maslak'ta birtakım askerî binalar (su haznesi ve mutfak), Bâb-ı Seraskerî içinde bir hastahane, Eminönü'nde bir karakol, kardeşiyle Alay Köşkü bitişiğinde Telegrafhâne-i Âmire binasını yapmışsa da bugün bunların hiçbiri mevcut değildir. Yalnız Sadrazam Reşid Paşa için Beyazıt Camii hazîresinde tasarladığı türbe projelerinden bir tanesi uygulanmış olup bugün görülen türbe binası Fossati'nin tasarladıklarından biridir. Fossati, Tanzimat Fermanı'nın ilânı üzerine Gülhane meydanı için bir anıt projesi hazırlamış, fakat bu proje uygulanamamıştır.

Gaspare Fossati 1858'de memleketine Morcote'ye döndü, 1862'de Milano'ya yerleşti. 1863'te Sarayburnu sahilsarayının yanması haberi üzerine Sultan Abdülaziz'e mektup yazarak aynı yerde yeni bir saray yapmayı teklif etti. Gaspare 1869'da kardeşi Giuseppe ile İtalyan uyruğuna geçti. Morcote'de Türkiye'den getirilmiş eşya ile döşenmiş evinde 5 Eylül 1883'te öldü ve orada toprağa verildi.

Gaspare'nin kardeşi Giuseppe de Ticino'da Morcote'de 1822'de dünyaya geldi. 1839'da Milano Akademisi'nden mezun oldu ve aynı yıl İstanbul'da Rusya elçilik binasının yapımında yardımcı olmak üzere ağabeyinin yanına gitti. 1845-1846 yıllarında Dolapdere yamacında Katolikler'in

katedrali olan Saint Esprit Kilisesi'ni yaptı, 1847'den itibaren de Ayasofya tamirinde ağabeyine yardımcı oldu. 1855'te Sisam Beyi Bugorides ile 1858'de Ömer Paşa için Boğaz'da yalılar yaptı. 1859'da Morcote'ye döndü, 1865'te Hocapaşa yangınından sonra bölgeyi imar etmek üzere projeler teklif etti. Giuseppe Fossati de 1 Mart 1891'de öldü. Ağabeyi Gaspare'nin gölgesinde yetişen Giuseppe, desen ve projelerine göre pek parlak bir ressam ve mimar gibi görünmemektedir. Her ikisinin bıraktığı arşiv malzemesi Güney İsviçre'de Bellinzona'daki arşive taşınmış olup bugün oradadır. Bu arşivdeki bütün belgeler Semavi Eyice tarafından 25-27 Haziran 1967'de teker teker elden geçirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

G. Fossati, Aya Sofia Constantinople as recently restored by Order of H. M. the Sultan Abdul-Medjid, from the original drawings by Chevalier Gaspard Fossati, Lithographed by Lewis Haghe Esq., London 1852; kitabın küçük boyda tıpkıbasımı için bk. Die Hagia Sophia (haz. Urs Peschlow) [Die Bibliophilen Taschenbücher, nr. 187], Dortmund 1980; T. Lacchia, I Fossati, architetti del Sultano di turchia, Roma 1943; C. Mango, Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul, Washington 1962 (krş. Semavi Eyice, TTK Belleten, XXVIII/112 [1964], s. 773-789); C. Palumbo-Fossati, I Fossati di Morcote, Bellinzona 1970; G. Heinrich, "Die Fossati Entwürfe zu theaterbauten", München 1989; M. di Morcote, Gaspare Fossati, Architetto Pittore, Pittore Architetto, Morcote 1992; W. Pollack, "Altchristliche Baudenkmale von Constantinopel von W. Salzenberg, Gechichte eines Architektur Werks", Römische Quartalschrift, XLIX (1954), s. 243-250; Ulya Vogt-Göknil, "Ein Tessiner als Hofarchitekt des Türkischen Sultans", Du-kulturelle Monatsschrift, XIX (1959), s. 48-54, 56; Semavi Eyice, "Ayasofya Horologion'u ve Muvakkithânesi", Ayasofya Müzesi Yıllığı, IX (1983), s. 15-24; a.mlf., "İstanbul'da ilk Telgrafhâne-i Âmire'nin Projesi (1855)", TD, XXXIV (1983-84), s. 61-72; a.mlf., "Mimar Gaspare Fossati ve İstanbul", Arredamento-Dekorasyon, sy. 43 (1992), s. 126-133; a.mlf., "Fossati (Gaspare)", "Fossati (Giuseppe)", İst.A, XI, 5818-5823; Laurence Ammour, "Un architecte italien à Istanbul:

Gaspare Fossati (1809-1883)”, Observatoire Urbain d’Istanbul-lettre d’information, sy. 5, İstanbul 1993, s. 17-24.

Semavi Eyice

FRANKLAR

İslâm dünyasında Katolik ve Protestan mezheplerine mensup Hıristiyan Avrupalılar'a verilen ad.

Aslı Frank olan kelime Türkçe'ye Frenk *Firenk* Firek, Arapça'ya Efrenc (İfrence), Farsça'ya Fereng *Freng* Firek şekillerinde geçmiştir. Avrupa'nın batı ve kuzey kısmına Arapça'da Efrenciye, Farsça'da ve Türkçe'de Frengistan adı verilmiştir. Müslümanlar Frank (Efrenc, İfrence) adını doğru olarak önce Frank Devleti'nin (Merovenjiyen-Karolenjiyen) halkı için kullanmışlarsa da sonraları özellikle Haçlı seferlerinin başlamasının ardından, Suriye ve Filistin'de kurulan hıristiyan devletlerinin kurucuları büyük çoğunlukla Frank olduğu için bu ismi bütün Batı ve Kuzey Avrupa milletlerine (Fransız, İngiliz, Alman, İtalyan, Norman) teşmil etmişlerdir. Fakat Katolik İspanyollar ile Ortodoks kilisesine mensup milletler (Rus, Rum, Bulgar, Sırp vb.) Frank tabiri kapsamının dışında tutulmuştur.

Frank adı bir kabile ismi olmayıp başlangıçta Roma İmparatorluğu'nun doğu ve kuzey sınırlarında oturdukları halde Roma hâkimiyeti altına girmemiş olan Germen kabilelerini ifade ediyordu. Bu göçebe toplulukların diğer Germen kabilelerinde de olduğu gibi halk tarafından seçilen "halk kralları" vardı. Ancak zamanla bu krallık şekli arazi kazanma sebebiyle karakterini değiştirdi ve Roma İmparatorluğu'nun zayıflaması ve çökmesi sonucunda oldukça güçlendi. Roma İmparatorluğu'nun çökmesi, bu çöküşün kendilerine şan şeref, servet ve arazi kazanma imkânları sağladığını gören diğer küçük kabileleri de birleşmeye şevketti. Bütün kabileleri en iyi şekilde zafere ulaştıracağına inanılarak başa geçirilen "üst kral" kendisine "Franklar'ın kralı" unvanını verdi ve böylece birleşen kabileler de Frank adını benimsemiş oldular. Tarihte Frank adına ilk defa İmparator Gallienus devrinde rastlanmaktadır. Franklar 258-259 yıllarında Rhein nehrini aşıp imparatorluk topraklarına girmişler ve bütün Galya (Fransa) bölgesini geçerek İspanya'ya kadar uzanan büyük bir saldırıda bulunmuşlardı. Her ne kadar bu saldırı geri püskürtülmüşşe de bu tarihten sonra Franklar Rhein sınır savunmasında ortaya çıkan her zaaftan yeni akınlar yapmak için faydalandılar. IV. yüzyıl boyunca Roma imparatorları

bir taraftan Franklar'ı sınırların ötesinde tutmaya çalışırken bir taraftan da bunların büyük bir kısmını kendi ordularında asker olarak kullanıp Franklar'ın devlet arazisi içinde yerleşmelerini engellediler. Fakat gittikçe askerî güçlerini kaybettikleri V. yüzyılda Franklar'la ittifak yapmak ve kendilerine Cambrai ve Tournai bölgesinde arazi vermek durumunda kaldılar. Bundan sonra Franklar topraklarını güneye doğru genişleterek Galya'nın büyük kısmına sahip oldular. Merovech adını taşıyan efsanevî atalarına atfen Merovenjiyen Krallığı denilen bu Frank Devleti'nin ilk hükümdarı Chlodvig (481-511), kendisinden önce hıristiyan olan bütün diğer Germen kabilelerinin Arius mezhebine girmesine karşılık Katolikliği kabul etti. Bu sayede Franklar için Roma ve ona bağlı batı halklarıyla kolayca uyuşup kaynaşma imkânı doğmuş ve böylece Frank Devleti daha başlangıcından itibaren güçlü bir temele oturmuş oluyordu.

VIII. yüzyılın başında İspanya'ya geçen müslüman Araplar (711) Vizigot Krallığı'nı yıkıp bu ülkenin büyük bir kısmını fethettikleri sırada Franklar Avrupa'nın en kuvvetli devletine sahiptiler ve Fransa'dan başka bugünkü Almanya ve İtalya'nın da bir bölümüne hâkim bulunmaktaydılar. Fakat hızla ilerleyen ve daha 715-716 yıllarında Berşelûne ile (Barselona) civarını ele geçirip sınırlarına dayanan müslüman ordularına karşı bir şey yapamadılar. Mûsâ b. Nusayr kumandasındaki ordu Arbûne (Narbonne) bölgesine kadar ilerledi. İbn Haldûn, Mûsâ'nın batıdan doğuya doğru ilerleyip yolu üzerindeki yerleri fethederek Kostantiniye (İstanbul) üzerinden hilâfet merkezine gitmeye kararlı olduğunu söylemektedir (el-ʿİber, IV, 117). Ancak fethin bu safhasında Mûsâ'nın halife tarafından geri çağrılması üzerine Frank sınırındaki harekâtı Endülüs Valisi Semh b. Mâlik yürüttü. Araplar 717 ve 719 yıllarında Pirene dağlarını aşarak Fransa içinde Arbûne şehrini zaptettiler ve burasını sonraki fetihleri için bir üs haline getirdiler; 721 yılında Toulouse üzerine yürüdüler, Rhein nehri boyunca ilerleyip Bourgogne bölgesine ulaştılar.

Araplar Frank Devleti sınırlarında göründüğünde Merovenjiyen Krallığı, iktidarı ele geçirmek ve devletin bir kısmı veya tamamı üzerinde hâkimiyet kurmak isteyen aristokrat ailelerin birbiriyle mücadelelerine sahne olmaktaydı. Araplar'ın yarattığı tehlike iç mücadeleye son vererek Franklar'ı bir idare altında toplanmaya zorladı. İktidar, Karolenjiyen hânedanını tahta çıkaracak olan bu ailenin temsilcisi saray nâzırı Karl

Martel'in (Charles Martel) eline geçti. Bu sırada Araplar Fransa içinde Loire nehrine ulaşmış bulunuyordu. İspanya'nın fethi müslümanlar için dünya hâkimiyeti bakımından büyük bir şanstı. Çünkü bu

gaye ile Bizans üzerinden yaptıkları saldırılar sonuçsuz kalmıştı. Eğer Bizans'ı yıkabilmiş olsalardı imparatorluk topraklarına yerleşmiş, fakat Hıristiyanlığı henüz kabul etmemiş geniş Slav kabilelerini müslüman yapabilirlerdi. Ayrıca Avarlar ile büyük Germen kitleleri ve Kuzey Avrupa kavimleri de henüz putperest idiler; bunların İslâm tarafından kazanılması pekâlâ mümkündü. Fakat Araplar'ın İstanbul önündeki başarısızlığı bu imkânı ortadan kaldırdı. Ancak aynı yıllarda Fransa'da Loire nehrine kadar ilerlemiş bulunan müslüman orduları için buradan Rhein nehrine kadar sadece bir sıçramalık mesafe kalmıştı ve nehrin kenarında da henüz Hıristiyanlığı kabul etmemiş putperest Germen kabileleri oturuyordu. Müslümanlar 732 yılında Poitiers (Belâtüşşühedâ) Savaşı'nı kazanabilselerdi İslâm fütuhatını durduracak hiçbir engel kalmayacak ve dünya hâkimiyeti Bizans üzerinden değil Batı'dan ilerleyerek ele geçirilebilecekti. Fakat Karl Martel kumandasındaki Frank ordusuyla 732 sonbaharında yapılan savaşta emirleri Abdurrahman el-Gāfikī'nin şehid düşmesi üzerine müslümanlar yenilgiye uğradılar. Bu yenilgi, her ne kadar kuzeye doğru yapılan fetih hareketlerini durdurmuş ve belki de o zamanlar gerçekten düşünülmüş olan Batı'dan İstanbul'a ulaşma planına son vermişse de müslümanların Güney Fransa topraklarındaki hâkimiyetini X. yüzyıla kadar devam ettirmesini engelleyememiştir.

Poitiers'de kazandığı başarı Karl Martel'e devlet içinde büyük bir otorite sağladı ve Franklar arasında birliği güçlendirirken, kiliseyi de himayesi altına almasına yol açtı. Onun 741'de ölümünden sonra oğlu Pippin, artık tamamıyla bir gölge haline gelmiş bulunan Merovenjiyen hânedanını ortadan kaldırdı ve 751 yılında Soissons'da kendisini resmen Frank kralı ilân ettirdi. Pippin, İslâm dünyasında Emevî hilâfetinin yıkılması ve hâkimiyetin Abbâsîler'e geçmesiyle sona eren iç karışıklıklardan faydalanarak 752'de Sebtîmâniye (Septimania), 759'da Arbûne eyaletlerini ele geçirdi ve Akītâne (Aquitania) bölgesini de hâkimiyeti altına alıp Araplar'ı İspanya'ya doğru çekilmeye zorladı. Onun 768'de ölümü üzerine tahta çıkan oğlu Karl Frank Devleti'nin en güçlü kralı oldu ve "Büyük" (Carolus Magnus, Charlemagne [Şarlman]) lakabıyla tanındı.

Langobardlar'ı yenerek İtalya'ya sahip olduğu gibi Sachslar'ı da yirmi yıl süren hıristiyanlaştırma savaşlarından sonra Frank Devleti'ne bağladı. Ayrıca Avarlar'a ve Bizans'a karşı savaşlar yaptı. Bu arada Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in torunu Abdurrahman Abbâsîler'in elinden kurtulup İspanya'ya kaçmış ve burada iktidarı eline geçirmişti. Onun kurduğu Endülüs Emevî Devleti 756'dan 1031 yılına kadar ülkenin kaderine hâkim oldu. Karl, I. Abdurrahman'a karşı ilk seferini 778 yılında yaptı, fakat hiçbir başarı elde edemedi. Frank kralı bu seferi, Pedernborn'da bulunduğu sırada yanına gelerek efendilerine ihanet edeceklerini bildirip kendisini davet eden Arap emirleriyle anlaştıktan sonra yapmıştı. Ancak kendisine iltihak edecek âsi kuvvetler daha önce kısmen I. Abdurrahman tarafından ortadan kaldırılmış olduğundan yardımsız kalan Karl, kuşatmış olduğu Sarakusta (Saragossa) önlerinden ayrılıp Fransa'ya geri dönmek zorunda kalmıştı. Ayrıca dönüş sırasında müslümanların saldırısına uğrayan Frank ordusunun artçıları tamamen imha edilmişler ve bu birliklerin kumandanı, Les Chansons de Roland efsanesinin ünlü kahramanı olan Bretagne Kontu Roland da Araplar tarafından öldürülmüştü.

Franklar bu tarihten sonra I. Abdurrahman'ın hükümdarlık döneminde İspanya'ya bir daha saldırmadılar. Oğlu I. Hişâm devrinde ise savaşlar yeniden başladı. 791 yılında müslüman orduları yarımadanın hıristiyanlar elinde kalmış olan kuzeybatısındaki Asturia ve Galicia bölgelerini yağmaladılar. 793'te Abdülmelik b. Abdülvâhid kumandasındaki ordular, 781'den beri Büyük Karl'ın oğlu Dindar Ludwig'in vassâl krallık olarak babası adına idare ettiği Akîtâne bölgesine girdiler. Ayrıca Arbûne yakıldı ve Fransa'nın iç taraflarına kadar uzanan akınlar yapıldı. 794'te Abdülmelik Asturia'nın başşehri Oviedo'yu yağmaladı, fakat dönüşünde hıristiyanların pususuna düşerek bozguna uğradı. Hişâm'ın bu bozgunun intikamını alacağını düşünen Asturia hâkimi II. Alfons Franklar'dan yardım istedi. Franklar bu yardım çağrısını kabul ettiler. Ancak 795 yılında Araplar'ın bu defa Abdülmelik'in kardeşi Abdülkerîm b. Abdülvâhid kumandasında yaptıkları intikam seferi hıristiyanlar için büyük bir felâket oldu. Müslümanlar Oviedo'yu tekrar ele geçirerek tahrip ettiler. Bu olaydan birkaç ay sonra Hişâm'ın zamansız ölümü durumu değiştirdi; oğlu I. Hakem iç isyanlarla öylesine yoğun bir şekilde uğraşmak zorunda kaldı ki hıristiyanların yaptıkları akınları önleyebilmeyi bile büyük başarı saydı. Hakem'e isyan eden Arap reisleri Büyük Karl'ın emrine girdiler. Berşelûne

ve Vüşka (Huesca) emîrleri Büyük Karl ve oğlu Dindar Ludwig ile anlaşarak Ebro nehrinin kuzeyinde kalan bütün kaleleri Franklar'a teslim etmeyi vaad ettiler. II. Alfons 798 yılında Lizbon'a kadar uzanan ve büyük zararlara sebep olan bir sefer düzenledi. Dindar Ludwig kumandasındaki Frank ordusu 801'de İspanya'ya girdi ve uzun bir kuşatmadan sonra Berşelûne'yi zaptetti. Büyük Karl Berşelûne'yi müslümanlara karşı sınır bölgesi haline getirdi. Burası daha sonra Katalonya Krallığı'nın nüvesini teşkil etti ve bir süre sonra Aragon Kontluğu kuruldu. Böylece İspanya'daki müslümanlara karşı sayıları üçe çıkan devletler (Asturia-Leone, Kataloniya, Aragon), Pireneler'i artık Franklar'la müslümanlar arasında tabii sınır olmak durumundan çıkardılar. Bununla beraber Franklar için müslüman tehdidi ortadan kalkmış değildi. Büyük Karl, Endülüs'ten gelecek tehlikeye karşı bu tedbirleri aldıktan sonra onların doğudaki rakipleri Abbâsîler'e yaklaşma yollarını aradı ve Batı kaynaklarının yazdığına göre Halife Hârûnürreşîd ile dostluk kurdu.

Büyük Karl'ın 814'te ölümünden sonra tahta geçen oğlu Dindar Ludwig'in saltanat dönemi kendisiyle oğulları arasında cereyan eden iktidar kavgalarıyla geçti. Ölümünden (840) sonra ülke 843 yılında Verdun Antlaşması ile üç oğlu arasında paylaşıldı. İmparatorluk topraklarında kurulan bu üç devlet zamanla daha küçük parçalara bölündü. Bu küçük devletler IX. yüzyıl boyunca Normanlar'ın, Macarlar'ın, Slavlar'ın ve İspanya müslümanlarının saldırılarına mâruz kaldılar. Ayrıca IX. yüzyılın ilk yarısında Araplar Sicilya adasını ve ardından İtalya'da Bari'yi ele geçirdiler. X. yüzyılda, İtalya ve Provence sahillerinde korsan kaleler kurmuş olan İslâm dünyası Katalonya'dan Tunus'a kadar bütün Batı Akdeniz'e hâkim bulunuyordu. Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman İspanya'nın tartışılmaz hâkimi idi. Buna mukabil parçalara bölünmüş Frank devletlerinin müslümanlara karşı koyacak güçleri

yoktu. Aynı yüzyılın sonlarında Endülüs Devleti'nin savaşçı veziri İbn Ebû Âmir (el-Mansûr) Leone Krallığı'na arka arkaya hücumlarda bulundu. 981'de Semmûre'yi (Zamora), 986'da Berşelûne'yi zaptetti. 996'da bizzat Leone'yi tahrip ve yağma etti. Bir yıl sonra da hıristiyanlar için kutsal bir yer olan Compostella'yı yaktı. Kısa süre içinde Pirene dağlarını aşıp Fransa'ya girecekken 1002 yılında öldü. Onun ölümü müslümanların planlı taarruz savaşlarının sonu oldu.

Müslüman tehdidi karşısında devamlı endişe içinde bulunan Batı Avrupa dünyası bu fırsatı yakalamaktan memnundu. Bu defa İspanya'nın hıristiyan devletleri müslümanlara karşı saldırı düzenlemeye başladılar. Fransa'da çok güçlü duruma gelmiş olan Cluny kilise organizasyonu ile papalık bu hareketi desteklerken pek çok Frank şövalyesi de İspanya'daki seferlere katıldı. XI. yüzyılın ikinci yarısında artık müslümanlara karşı kutsal savaş havasına bürünen saldırılar, gittikçe daha fazla sayıda maceracı Frank şövalyesini İspanya'ya çekmekteydi. Fakat hıristiyanların saldırıları bununla kalmadı. Batı Avrupa dünyası ve özellikle Franklar, İspanya'nın büyük kısmı ile Sicilya adasının müslümanların elinden alınmasından sonra, XI. yüzyılın sonunda "kutsal toprakları kurtarma" parolasıyla Haçlı seferleri adı verilen saldırı dönemini başlatarak İslâm ülkelerinin kalbine kadar uzandılar. Kudüs ile birlikte Suriye ve Filistin sahil bölgelerini zaptedip Urfa, Antakya, Trablusşam ve Kudüs'te Haçlı devletleri kurdular. Bu durum, yaklaşık 200 yıl boyunca müslümanları Franklar'la çok daha yakın bir temas içine soktu. Aralıksız süren mücadelelerden sonra, nihayet 1291'deAkkâ'nın geri alınışı ile Haçlılar müslüman topraklarından atıldı. Bununla beraber Haçlılar, III. Haçlı Seferi sırasında ellerine geçirmiş oldukları Kıbrıs adasında ve daha sonra Rodos'ta Osmanlılar'ın bu yerleri fethine kadar varlıklarını sürdürdüler.

Franklar'la fütuhat döneminde başlayan ve XI. yüzyıldan itibaren yoğunlaşan temasa rağmen İslâm dünyası aslında Franklar'a ve bunların tarihine pek az ilgi duymuştur. Bu sebeple Franklar hakkında müslüman tarihçileri ve coğrafyacılarının eserlerinde çok az bilgi vardır. İslâm literatüründe Batı Avrupa konusundaki ilk kayıtlar IX. yüzyıla ait olup çoğunlukla Grek kaynaklarından yapılan tercümelere dayanmaktadır. IX. yüzyılın ortalarına doğru Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, Batlamyus'un (Ptolemaios) Geographike Hyphegesis adlı eserini Arapça'ya tercüme etmesinden kısa bir süre sonra müslüman ilim adamları kendi eserlerini kaleme almaya ve bu konuda bilgi vermeye başlamışlardır. IX. yüzyılın sonunda İbn Hurdâzbih, Efrenciye'nin diğer putperest ülkelerle birlikte İspanya'ya bitişik bulunduğunu (el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 90) ve burasının Urûfe diye adlandırdığı Avrupa'nın bir parçası olduğunu (a.g.e., s. 155) yazmakta, ayrıca oralardan gelen tâcirlere ve getirdikleri mallara da temas etmektedir (a.g.e., s. 92, 153 vd.). X. yüzyılın başında konuya ilâvede

bulunan İbn Rüste Britanya adalarından bahsetmiş ve Roma hakkında da bilgi vermiştir (el-Aʿlâḳu'n-nefîse, s. 85, 127-130). X. yüzyılın ortalarında Mes'ûdî'nin Mürûcü'z̠-z̠eheb ve Kitâbü't-Tenbîh adlı eserlerinde Franklar'a dair daha geniş bilgilere rastlanmaktadır (Mürûcü'z̠-z̠eheb, II, 32 vd., 34-37; Alm. trc. G. Rotter, s. 202 vd., 204-207; et-Tenbîh, s. 22 vd., 176 vd.). Mes'ûdî Mürûcü'z̠-z̠eheb'de Frank krallarının listesini, Chlodwig'den itibaren kendi zamanında hüküm süren IV. Ludwig'e kadar, bunların saltanat sürelerini ve devirlerindeki bazı özellikleri belirterek vermekte ve Franklar'ın Nuh'un oğlu Yâfes'in soyundan olduklarını, cesur, iyi organize edilmiş, disiplinli insanlardan meydana geldiklerini, geniş ve düzenli bir ülkelerinin bulunduğunu, 150 kadar şehre sahip olduklarını ve başşehirlerine Bariza (Paris) dediklerini kaydetmektedir. Mes'ûdî bu bilgiyi, 336 (947) yılında Mısır'da Fustat'ta bulunduğu sırada eline geçen bir kitaptan aldığını ve bu kitabın bir Frank piskoposu tarafından 328'de (939) Endülüs Emevî tahtının vârisi Hakem için hazırlanmış olduğunu bildirmektedir.

Mes'ûdî'den sonra Avrupa hakkında bilgi verenler genellikle Ebû Ubeyd el-Bekrî, İdrîsî, İbn Saîd el-Mağribî ve İbn Abdülmün'im el-Himyerî gibi İspanyalı, Sicilyalı ve Kuzey Afrikalı yazarlar olmuş, bu bilgiler Yâkūt el-Hamevî ve Kazvînî gibi Doğulu coğrafyacılar tarafından da kullanılmıştır. Özellikle İdrîsî, 1154'te Norman Sicilyası'nda tamamladığı eserlerinde İtalya ve Batı Avrupa konusunda geniş bilgiler vermiş, gerek onun gerekse daha sonra İbn Saîd'in Franklar hakkında yazdıkları Doğu'daki eserlere temel oluşturmuştur.

Aslında İspanya ve İtalya üzerinden Batı Avrupa ile doğrudan temas halinde bulunan müslüman dünyasına bu ülkeler hakkında daha fazla bilgilerin sızması beklenebilirdi. Fakat bütün Ortaçağ boyunca İslâmiyet ile Batı hıristiyan âlemi arasındaki kültürel temas hemen yok denecek kadar azdı. İslâm dünyası kendi inancının üstünlüğünden emin ve gururlu idi. Kuzeydeki "soğuk ülke"de -Avrupa-yaşayan barbarlarla ilişki kurmak ihtiyacı duymuyordu. Ticarî ve diplomatik ilişkileri bile kısıtlayan bu duruma rağmen yine de zaman zaman sınırları aşıp gelen tacirler ve özellikle X. yüzyılda sayıları çok artan ve hac maksadıyla Kudüs'ü ziyaret eden hacılar vardı. Buna karşılık müslüman dünyasından da Batı'ya giden sefaret heyetleri oluyordu. Böyle bir heyetin kuzeye gidişi konusunda ilk

haber, 845 dolaylarında II. Abdurrahman tarafından, başında Yahyâ b. Hakem el-Gazzâl'in bulunduğu elçilerin Kurtuba'dan Vikingler ülkesine - bu sırada hüküm sürmekte olan Kral Rörik veya Kral I. Erik'in yanına- gönderilişine dairdir (İbn Dihye el-Kelbî, s. 139 vd). Bu devirle ilgili olarak Hârûnürreşîd ile Büyük Karl arasında teâtî edilen elçi heyetleri hakkındaki bilgi ise sadece bir Frank kaynağına, Einhard'ın Vita Caroli Magni adlı eserine dayanmaktadır. Eğer bu olay gerçekten vuku bulmuşsa bile müslüman tarihçilerinin buna pek önem vermedikleri bu konuda herhangi bir şey yazmamış olmalarından bellidir (bazı tarihçiler bunun doğru olmadığını ileri sürerler, EI2, III, 1044; aksine görüş için bk. Buckler, Harun'al-Rashid and Charles the Great, krş. Runciman, English Historical Review, I [1935], 606-619; Mâcid Haddûrî, Musca). Bu devir için kesin kayıtlı yegâne haber, Reşîd b. Zübeyr'in Evhadî tarafından ihtisar edilen eẕ-Ẕeḫâʾir ve't-tuḥaf adlı eserinde yer almaktadır. Bu haber, Lorraine Kralı II. Lothar'ın kızı ve Ivree markisi Adalbert'in hanımı olan Bertha tarafından 293 (906) yılında Bağdat'a Halife Müktefî-Billâh'ın sarayına gönderilen bir Frank elçilik heyetiyle ilgilidir. Evhadî, heyetin başında Kuzey Afrika asıllı Ali adında bir hadımın bulunduğunu, onun aslında Ağlebîler'den Ziyâdetullah'ın harem ağalarından biri olup Frank sahillerine gönderilen donanmada kumandan olarak görev yaparken esir düştüğünü ve

Kraliçe Bertha tarafından has adamı olarak saraya alındığını, şimdi de gizli bir görevle Bağdat'a yollandığını yazmıştır (Della Vida, Aneddoti e svaghi arabi e non arabi, s. 26-44; a.mlf., Rivista Storica Italiana, LXVI [1954], s. 21-38; M. Hamîdullah, JPHS, I/4 [1953], s. 272-300; a.mlf., İTED, II/1 [1957], s. 113-145). Heyet çeşitli hediyelerle birlikte Frank yazısı ile yazılmış bir mektup getirmiş ve mektup önce Grekçe'ye, sonra Arapça'ya çevrilmiştir. Eserinde bu mektuptan bahseden İbnü'n-Nedîm, bu yazıyı sık sık Frank kılıçlarında gördüğünü de ilâve ettikten sonra heyet başkanının halife ile gizli bir görüşme yaparak Kraliçe Bertha'nın kendisiyle evlenmek istediğini bildirdiğini söylemektedir (el-Fihrist, s. 20). Bundan sonraki elçilik münasebetlerini ihtiva eden haber, Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem İle Frank Kralı I. Otto arasında karşılıklı gönderilen sefaret heyetlerine dairdir. Bu habere göre, X. yüzyılın ikinci yarısında I. Otto'nun yolladığı elçilik heyetine karşılık II. Hakem 354 (965) yılı dolaylarında, içinde tanınmış bir kişi olan İbrâhim b. Ya'kūb el-İsrâilî et-Turtûşî'nin de bulunduğu heyeti göndermiştir. Bu dönemde Batı Avrupa hakkında şahsî

görüşlerini anlatan adı belli tek seyyah İbrâhim b. Ya'kūb'dur. Seyahatleri hakkında yazdıkları her ne kadar kaybolmuşsa da onun verdiği bilgiler sonraki coğrafya yazarlarının ve özellikle Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin almtılarıyla bilinmektedir.

Arapça ve Farsça eserlerin verdiği bilgilerden çıkan sonuca göre, Haçlı seferleri öncesinde müslümanlar Batı Avrupa'yı sadece barbarların yaşadığı kuzeydeki soğuk ülkeler olarak tanımakta ve bu ülkelerde yaşayan milletlerin tarihine dair ancak şunları bilmekteydiler: Müslüman İspanya'nın kuzeyinde Pirene dağlarında Galicialılar ve Basklar denilen ilkel hıristiyan kabileler oturuyordu. İtalya'da müslüman hâkimiyetinin ötesinde Roma toprakları vardı ve idare papa denilen bir papaz-kralın elindeydi. Daha kuzeyde ise Lombardlar adıyla bilinen vahşi insanların ülkesi bulunuyordu. Doğu Akdeniz bölgesinde hıristiyan Bizans İmparatorluğu komşuları idi. Bizans sınırlarının gerisinde geniş topraklara yayılmış olarak yaşayan Slav kabileleri vardı. Slavlar'ın batısında, Alp ve Pirene dağlarının kuzeyinde Frank Krallığı'nın ülkesi uzanıyordu. Daha kuzeyde Franklar'ın ötesinde de ateşe tapan Mecûsîler (Normanlar) vardı.

Haçlı seferleri döneminin müslüman yazarları ise Doğu'da kurulan Haçlı devletleri dolayısıyla müslümanları zorunlu olarak genelde Franklar dedikleri Haçlılar'la daha yakın ilişkilere sokan bütün olayları, bunlara karşı girişilen mücadeleleri, savaşları ve iki taraf arasındaki diplomatik temasları anlatmışlardır. Bununla beraber İbn Cübeyr, Üsâme b. Münkız gibi bazı müellifler dışında hemen hiçbiri Haçlı devletlerinin iç işlerine, değişik milletlerden oluşan Haçlı ordularının geldikleri ülkelere ve bu orduların geliş sebeplerine merak duymamış ve bu konudaki eski ilgisizliklerini sürdürmüşlerdir. Yine de bu yakın temasın sonucu olarak Haçlı döneminin ve sonraki devrin müslüman yazarları Franklar hakkında daha fazla bilgi sahibi olmuş görünmektedir.

Frank tarihi konusunda ilk geniş bilgi, XIV. yüzyıl başında İlhanlı hükümdarı için hazırladığı Câmiʿu't-tevârîḫ adındaki dünya tarihini kapsayan eserinin II. cildinde Reşîdüddin Fazlullah tarafından verilmiştir. Reşîdüddin eserinin bu bölümünde, I. Albrecht'e kadar (1298-1308) kutsal Roma-Germen imparatorlarının ve XI. Benedictus'a kadar (ö. 1304) papaların tarihini kısaca yazmış ve bu bilgileri Martinus Polonus'un

kitabıyla papalık makamından İran'daki İlhanlı sarayına elçilik göreviyle gelen bir keşişten aldığını açıklamıştır. XV. yüzyılın başında ise Kalkaşendî Ṣubḥu'l-aʿşâ adlı eserinde Franklar hakkında daha geniş bilgiler vermiş; Fransa, Almanya, Venedik, Cenova gibi ülkelerin tarihleri, coğrafyaları, yer yer ayrıntılı olmak üzere büyük şehirleri ve dönemleriyle birlikte her birinin hükümdarlarına dair açıklamalar yapmıştır (VIII, 33-53).

Ünlü iki tarihçi İbn Bîbî ve Aksarâyî de eserlerinde, Anadolu Selçuklu Devleti'nin ve onların arkasından Batı Anadolu bölgesinde hâkimiyet kuran Türk beyliklerinin Kıbrıs ve Rodos adalarıyla Antalya, İzmir ve Ege sahillerinde Franklar'la olan temaslarını ele almışlar, fakat konuya sadece askerî mücadeleler ve ticarî ilişkiler açısından yaklaşıp bu insanlar hakkında bilgi vermemişlerdir (ayrıca bk. FRENK).

BİBLİYOGRAFYA

Steingass, Dictionary, "Frang", "Frangistān" md.leri; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 90, 92, 153-155; İbn Rüste, el-Aʿlâḳu'n-nefîse, s. 85, 127-130; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 32 vd., 34-37; a.e. (trc. G. Rotter), Tübingen - Basel 1978, s. 202 vd., 204-207; a.mlf., et-Tenbîh, s. 22 vd., 176 vd.; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 20; Üsâme b. Münkız, el-İʿtibâr (nşr. P. K. Hitti), Princeton 1930; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Tahran 1965, I, 224; II, 866-872; İbn Dihye el-Kelbî, el-Muṭrib min eşʿâri ehli'l-Maġrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 139 vd.; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf bi'l-muṣṭalaḥi'ş-şerîf, Kahire 1312, s. 60-64; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ: Histoire des Francs (nşr. ve trc. K. Jahn Utrecht), Leiden 1951, II, tür.yer.; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 117-118; Kalkaşendî, Ṣubḥul-aʿşâ, VIII, 33-53; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, tür.yer.; I. Guidi, L'Europa occidentale negli antichi geografi arabi, Florilegium Melchior de Vogüé, Paris 1909, s. 263-269; F. W. Buckler, Hārūn al-Rashid and Charles the Great, Cambridge 1931; H. Schilling, Weltgeschichte Ereignisse und Daten von der Eiszeit bis Heute, Berlin 1933, s. 771; Mâcid Haddûrî, eṣ-Ṣılâtü'd-diblûmâṭîḳıyye beyne Hârûn er-Reşîd ve Şârlmân, Bağdad 1939; K. Jahn Utrecht, "Les legendes de l'occident chez Reşîd al-

Din", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 255-257; G. L. Della Vida, Aneddoti e svaghi arabi e non arabi, Milan - Naples 1959, s. 26-44; a.mlf., "La Corrispondenza di Berta di Toscana col Califfo Muktafi", Rivista Storica Italiana, LXVI, Naples 1954, s. 21-38; B. Lewis, Mas'udi on the Kings of the Franks, Al-Mas'udi Millenary Commemoration Volume, Aligarh 1960, s.7-10; a.mlf., "The Muslim Discovery of Europe", BSOAS, XX (1957), s. 409-416; a.mlf., 'Ifrandj", EI[2] (İng), III, 1044-1046; a.mlf. - P. M. Holt, Historians of the Middle East, London 1962, s. 180-191; G. Musca, Carlo Magno ed Harun al-Rashid, Bari 1963; F. Rosenthal, A History of Müslim Historiography, Leiden 1968; F. Gabrieli, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, München 1975; R. Mc Kitterick, The Frankish Kingdoms under the Carolingians 751-987, London 1983; R. Collins, Early Medieval Spain, Unity in Diversity 400-1000, London 1983; Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, IV, bk. İndeks; C. Brooke, Europe in the Central Middle Ages 962-1154, London 1987; S. Runciman, "Charlemagne and Palastine", English Historical Review, I, Harlow Esseks 1935, s. 606-619; A. Zeki Velidi Togan, "Die Schwerter der Germanen nach arabischen berichten des 9-11 Jahrhunderts", ZDMG, XC (1936), s. 19-37; M. Hamidullah, "Embassy of Queen Bertha to Caliph al-Muktafi Billah in Baghdad 293/ 906", JPHS, I/4 (1953), s. 272-300; a.mlf., "Kitab al-zaxair va'l-tuhaf ve Abbasiler Devrinde Bağdad-Roma Münasebetleri", İTED, II/1 (1957), s. 113-145; D. M. Dunlop, "The British Isles, According to medieval Arabic Authors", IQ, IV (1957), s. 11-28; T. Lewicki, "Die Vorstellungen arabischer Schriftsteller des 9. und 10. Jahrhunderts von der Geographie und von den ethnischen Verhältnissen Osteuropas", Isl., XXXV (1959), s. 26-41; Abdurrahman Ali el-Hajji, "Christian States in Northern Spain during the Umayyad Period", IQ, IX (1965), s. 46-55; X (1966), s. 19-25, 84-94; XI (1967), s. 129-136; XII (1968), s. 59-70, 140-145; XIII (1969), s. 113-126; Yûsuf el-Hûrî, "el-Cuġrâfiyyûn el-ʿArab ve Ûrûbâ", el-Ebḥâs̱, XX/4, Beyrut 1967, s. 357-392; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3374, 3397; J. E. P. Hopkins, "Ifrandj (Spain)", EI[2] (İng.), III, 1046.

Işın Demirkent

FRANSA

Batı Avrupa'da ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. TÜRK-FRANSIZ İLİŞKİLERİ

IV. FRANSIZ SÖMÜRGECİLİĞİ

V. ÜLKEDE İSLÂMİYET

VI. FRANSA'DA İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Harita üzerindeki şekli kabaca bir altıgene benzeyen Fransa'nın altı kenarından üçü denizlerle (güneyde Akdeniz, batıda Atlas Okyanusu, kuzeyde Manş denizi), ikisi dağlık kesimlerle (güneybatıda İspanya sınırındaki Pireneler, doğuda Almanya, İsviçre ve İtalya ile sınır oluşturan Vosges dağları, Juralar ve Alpler), biri ise kuzeydoğudaki Belçika ve Lüksemburg sınırları ile kuşatılmıştır. Yüzölçümü 543.965 km2, nüfusu 57.690.000 (1993 tah.) olan ülkenin başşehri Paris (1990'da 2.175.200, metropoliten alan 9 milyon), nüfusu 250.000'i geçen öteki şehirleri ise Marsilya (807.726), Lyon (422.444), Toulouse (365.933), Nice (345.674), Strasbourg (255.937) ve Nantes'tır (252.029); iki meclisli (5 yıl için seçilen 577 üyeli millet meclisi, 9 yıl için seçilen 317 üyeli senato) cumhuriyetle yönetilir. Fransa, "departement" adı verilen doksan altı idarî bölüme ayrılmıştır. Fransa Cumhuriyeti'nin anavatan topraklarından başka deniz aşırı toprakları da vardır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Fransa, bütün yüzeyinin % 62'si 250 metreden daha düşük alanlarla kaplı, ortalama yüksekliği 342 m. olan alçak bir memlekettir. Bu genel görünüme

karşılık yüzey şekilleri açısından ülkenin güneydoğusu ile kuzeybatısı arasında önemli bir fark göze çarpmakta ve Atlas Okyanusu kıyısında bulunan Biarritz ile Lüksemburg sınırı arasına çekilen güneybatı - kuzeydoğu doğrultulu bir çizginin kuzeyinde ve batısında daha çok geniş düzlüklerle alçak tepe ve platoların, doğusunda ve güneyinde ise yüksek dağların yer aldığı görülmektedir. Alpler, Juralar, Vosges dağları ve ülkenin ortasında yükselen Massif Central kütlesi bu ikinci kesimdedir; Avrupa'nın en yüksek zirvesini teşkil eden Mont Blanc da (4807 m.) Fransız Alpleri üzerinde yer alır. Fransa, coğrafyacılar tarafından Avrupa kıtasının küçük bir örneği, hatta onun bir "maketi" olarak nitelendirilir. Bunun başlıca sebebi, Avrupa'nın genelinde de 200-250 m. yükseklikteki alçak sahaların bütün yüzeyin yarısından fazla yer kaplaması ve bu kıtadaki yüzey şekillerinin başlıca üç türünü oluşturan birikim havzalarının, aşınmış Hersinyen kütlelerinin ve üçüncü zamana ait genç kıvrımların Fransa'da da bulunmasıdır. Ülkenin yüzey şekillerinde olduğu gibi ikliminde de çeşitlilik görülür; batısında yaz ve kış arasındaki sıcaklık farkları az, her mevsimi yağışlı geçen okyanus iklimi, doğusunda Orta Avrupa'ya has, kışları daha sert yarı karasal iklim hâkimdir. Akdeniz kıyılarında ise yazları sıcak ve kurak, kışları ılık ve yağışlı geçen Akdeniz iklimi hüküm sürer. Bu kıyılardaki kışların ılıklığını, zaman zaman kuzeybatıdan esen ve Rhône vadisinden geçerken şiddetlenen "mistral" adlı soğuk rüzgâr kesintiye uğratır. Doğal bitki örtüsü, ülkenin alçak kesimlerinde daha çok kışın yapraklarını döken yayvan yapraklı kayıngillerle, dağlık kesimlerde ise çeşitli çamlarla ve köknar, ladin gibi yaprak dökmeyen diğer iğne yapraklı ağaç türleriyle temsil edilir. En önemli akarsular Seine, Loire, Garonne ve Rhône nehirleridir; bunlardan Seine Manş denizine, Loire ve Garonne Atlas Okyanusu'na, Rhône ise Akdeniz'e ulaşır. Ülkede göl sayısının fazla olmasına karşılık Leman gölü de denilen Cenevre gölünden başka büyük göl yoktur; bunun da büyük bir kesimi İsviçre sınırları içinde kalır.

1993 istatistiklerine göre Fransa'da km2 başına düşen nüfus yoğunluğu 106'dır ve bu rakamın, komşu ülkelerinkilerle karşılaştırıldığında İspanya (78/km2) hariç, hepsininkinden düşük olduğu görülür (Belçika 330, Almanya 228, İtalya 190, İsviçre 169, Lüksemburg 152, Andorra 132). Nüfusun ülke içinde dağılımı da büyük çeşitlilik gösterir. Genellikle Manş kıyıları, kuzey ve kuzeydoğunun büyük sanayi bölgeleri, Paris havzası ve Lyon çevresi

en kalabalık alanlardır. Meselâ dağlık kesimlerde ve kalkerli yaylalarda yoğunluğun 20/km2 kadar olmasına karşılık bu rakam Paris havzasında 900/ km2'ye yaklaşmaktadır. Ülkede, nüfusun % 93'ünün konuştuğu resmî dil Fransızca'dan sonra ikinci büyük dil % 2,6 oranıyla Arapça'dır. Halkın büyük çoğunluğunu nüfusun % 76,4'ünü oluşturan Katolikler meydana getirir. İstatistiklerin verdiği rakamlara göre diğer hıristiyanlar % 3,7, müslümanlar % 3, Mûsevîler ise % 1,1 oranındadır.

Ekonomide hem tarım hem de endüstri aynı derecede önemlidir denilebilir. % 60'ı tarıma elverişli olan toprakların ayrıca verimli olması ve iklimin yumuşaklığıyla bölgelere göre değişmesi Fransa'yı Avrupa'nın en önemli tarım ülkesi haline getirmiştir. Tarım ürünlerinin bolluğu ve çeşitliliği açısından Avrupa Topluluğu içinde birinci sırada bulunan ülkede yılda 34 milyon ton buğday, 29 milyon ton şeker pancarı ve 13 milyon ton mısır yetiştirilmektedir. Meyvecilik alanında da söz sahibi olan Fransa'nın kuzey bölgelerinde (özellikle Normandiya) daha çok elma, güney bölgelerinde ise yılda 7 milyon tonu aşan şarap üretimiyle ülkeyi dünyanın en büyük şarap satıcısı durumuna getiren üzüm yetiştirilir. Hayvancılık da gelişmiştir ve modern metotlarla 21 milyon baş sığır, 12 milyon baş domuz beslenir. Süt ürünleri içinde özellikle peynir çeşitleri (300 kadar) dikkat çeker.

Zengin yeraltı kaynakları arasında, kuzey bölgelerinden ve kuzeydoğuda Pas de Calais çevresinden çıkarılan kömür önemli bir yer tutmaktaysa da üretim ihtiyaca yetmemektedir. Enerji kaynağı olarak kömürün ülkenin sadece bir kesiminde ve sınırlı alanda bulunmasına karşılık hidroelektrik enerji kaynakları çok daha zengin ve ülke yüzeyine daha iyi dağılmış durumdadır. Fransa nükleer enerji konusunda erken adım atan ülkeler arasındadır ve bunun için gereken yakıtı Massif Central'daki uranyum yataklarından sağlar. Ayrıca Bretagne bölgesinde bulunan Rance ırmağının ağzındaki haliçte, dünyada ilk defa denizin gelgit farkından faydalanılarak enerji üreten bir santral kurulmuştur. Çeşitli maden cevherleri arasında Lorraine bölgesinde çıkarılan demirle güneybatıda çıkarılan boksit başta gelmektedir. Fransa II. Dünya Savaşı'ndan sonra yaptığı büyük bir atılımla sınaî üretim açısından dünyada dördüncü sıraya yerleşmiştir. Sanayi bölgeleri özellikle kuzey ve kuzeybatı kesimleriyle Paris ve Lyon çevresinde yer alır. Sanayi kollarının en önemlilerini makine, ipekli kumaş ağırlıklı dokuma ve giyim, gıda, otomobil (yılda 3 milyonu aşan otomobil

üretimiyle dünyada dördüncü), uçak, gemi yapımı ile elektrikli alet ve kimya sanayii oluşturmaktadır.

Ülke ulaşımında 34.000 kilometreyi bulan demiryolu ve 800.000 kilometreyi aşan karayolu ile tarifeli sefer yapan altmış dört havaalanı hizmet verir. Büyük kısmı XIX. yüzyıldan kalmış olan su yolları ağı (kanallar) daha çok kuzey kesimleriyle sınırlıdır. Fransa, dünyada turizmi ilk geliştiren ve gelenek haline getiren ülkelere örnek olarak gösterilebilir. Başlıca ihraç malları arasında otomobil, silâh, uçak (savaş ve yolcu uçağı), ticaret gemisi, şarap, buğday, süt mâmulleri, kimyasal maddeler ve dokuma ürünleri yer alır; en fazla ithal ettiği mallar ise petrol ve diğer yakıtlardır.

BİBLİYOGRAFYA

P. Pinchemel, Géographie de la France, Paris 1966; Sami Öngör, Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi, Ankara 1967, s. 54-57; Besim Darkot, Avrupa Coğrafyası, İstanbul 1969, s. 9, 18, 21, 46, 47, 55; Nazmiye Özgüç, Turizm Coğrafyası, İstanbul 1984, s. 194; Selâmi Gözenç, Avrupa Ülkeler Coğrafyası I: Akdeniz Aurupası ve Balkan Ülkeleri, İstanbul 1985, s. 21-58; “Fransa”, Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, I-II, 273-353; “France”, Le Robert, Dictionnaire universel des noms propres, Paris 1987, II, 1142-1158; “Fransa”, Berteslmann: Bugünkü Dünyamız, Atlas Ansiklopedi, Gütersloh 1993, s. 28-31; ABr. Ana Yıllık 1994, İstanbul 1994, s. 564, 571.

DİA

II. TARİH

Bugünkü Fransa toprakları, arkeolojik kazıların ve özellikle mağara resimlerinin ortaya koyduğuna göre milâttan önce 100.000 yıllarına kadar

giden tarih öncesi yerleşmelerine sahne olmuştur. Tarihî devirlerde ise önceleri Galya-Roma hâkimiyetinde kalmış, milâttan sonra II. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlığın Avrupa kıtasındaki en önemli yayılma alanlarından birini teşkil etmiştir. V. yüzyılın ortalarında Attila kumandasındaki Hun ordusunun akınlarına uğradıktan sonra yüzyılın sonlarına doğru Franklar'ın hâkimiyetine girdi ve böylece Merovenjler dönemi başladı; ardından sırasıyla Karolenj, Capet ve Valois hânedanlarının yönetiminde kaldı.

Fransa'nın tam anlamıyla doğuşu ve güçlenmesi Valois hânedanından VII. Charles'ın zamanına (1422-1461) rastlar. VII. Charles düzenli ve güçlü bir ordu kurarak ülkedeki İngiliz varlığına son vermiş (Calais dışında), arkasından XI. Louis de (1461-1483) derebeylerine merkezî idarenin üstünlüğünü kabul ettirmiştir. XVI. yüzyıl başlarında Habsburglar'la imparatorluk mücadelesi içine giren I. François (1515-1547) zor durumda kalınca Osmanlı Devleti'nden yardım istemiş. Kanunî Sultan Süleyman da Fransa'yı Almanya ve İspanya'ya karşı himaye etmiştir. Bu gelişme, Fransız Osmanlı münasebetlerinin başlangıcını oluşturmasının yanı sıra Türkler'e Avrupa siyasetine müdahale kapılarını açması bakımından da büyük önem taşımaktadır (aş. bk). XVI. yüzyıl Fransa'sında ayrıca

Katolikler'le Protestanlar arasında da din ve mezhep savaşları baş gösterdi. Lutherci ve Calvinci görüşler geniş halk kitlelerinde destek buldu. Sonunda IV. Henri'nin imzaladığı Nantes fermanı ile Protestanlar'ın hakları tanındı (1598). IV. Henri zamanında devlet işlerinde sağlanan istikrar ve maliyede kurulan düzen krallığın otoritesini güçlendirdi. Onun ölümünden sonra (1610) tahta çıkan genç oğlu XIII. Louis bu otoriteyi devam ettiremedi; ancak kralın izniyle yetkileri kendinde toplayan Kardinal Richelieu başbakan olarak ülkeyi tekrar düzene koydu. Fakat uyguladığı baskıcı yönetim tarzı giderek hoşnutsuzlukları arttırdı. Fransa bu dönemde Habsburg hânedanı ile yapılan Otuzyıl savaşlarını (1618-1648) yaşamaktaydı.

XIII. Louis'nin arkasından küçük yaştaki XIV. Louis (1643-1715) tahta geçti; 1642'de ölen Richelieu'nün yerini de Kardinal Mazarin aldı ve ölümüne (1661) kadar kral adına ülkeyi yönetti. Fransa tarihinin en büyük hükümdarlarından biri olan ve "güneş-kral" lakabıyla tanınan XIV. Louis idareyi ele aldıktan sonra düzenli ve disiplinli bir ordu kurdu, sömürge

ticaretinde artış sağladı ve maliyenin gelirlerini arttırdı. Fakat fanatik bir Katolik olduğu için Nantes fermanını iptal ederek Protestanlar'ı dışlamak istemesi (1685) ülkede tekrar mezhep ayrılıklarının ve çatışmaların başlamasına yol açtı. XIV. Louis'nin uzun saltanat yılları daha çok Fransa'nın doğuda Habsburglar'a, batıda İngiltere'ye karşı üstünlük kurma mücadelesi içinde geçti. Ancak zaman zaman kazanılan başarılar ve yapılan ittifaklarla kısa dönemler için konumunu güçlendiren Fransa yüzyılın sonunda İngiltere'nin üstünlüğünü kabul etmek zorunda kaldı.

XVIII. yüzyıla gelindiğinde Fransa'da güçlü bir monarşik idare hüküm sürüyordu. Öte yandan gelişen deniz aşırı ticaret, milletlerarası etkileşim ve düşünce alanında yaşanılan değişiklikler huzursuzluk doğurdu ve halkın geleneksel Fransız idarî yapısına, özellikle toprak düzenine karşı tepki göstermesine sebep oldu. Bu sırada Avrupa'da başlayan aydınlanma felsefesi akımı ve Voltaire ile Rousseau gibi düşünürlerin hürriyetçi fikirleri gittikçe yaygınlık kazanmakta ve monarşiye karşı gösterilen tepkinin artmasına yol açmaktaydı. XV. Louis döneminde (1715-1774) ve yerine geçen XVI. Louis'nin ilk yıllarında bu tür huzursuzlukları ortadan kaldırmak için gerçekleştirilen idarî, askerî, hukukî reformlar başarılı olamadı ve yer yer ayaklanmalar baş gösterdi. Bu arada gittikçe bozulan malî işleri düzeltmek amacıyla başlatılan yeni vergi düzenlemeleri genel meclisin soylular meclisi kanadı tarafından reddedildi; kral artık ağırlığını kaybetmişti. Bu şartlar altında toplantıya çağırılan halk meclisi kanadı ise kendini kurucu meclis adıyla millî meclis ilân ederek bir anayasa hazırlama kararı aldı (20 Haziran 1789). Kralın hâkimiyetini zorlayan bu gelişmeler üzerine harekete geçen Paris halkı kurucu meclisi desteklemek için ayaklandı ve haksız yere tutuklanmış mahkûmları serbest bırakmak için ünlü Bastille Hapishanesi'ni ele geçirdi (14 Temmuz).

Paris'te yaşanan olaylar bütün Fransa'yı etkileyerek monarşiye ve soyluların hâkimiyetine karşı genel bir ayaklanmanın başlamasına sebep oldu. Kurucu meclis, 4 Ağustos 1789 gecesi aldığı bir kararla bütün imtiyazları ve derebeylik kurumunu kaldırdığını açıkladı; çok geçmeden de İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirisi'ni kabul etti (27 Ağustos). Paris halkı bu sırada Versailles Sarayı'nı işgal ederek kraliyet ailesini buraya hapsetti. Kasım 1789'da halkın baskısıyla kilise toprakları satışa çıkarıldı. Artık ihtilâl yaygınlaşmış ve 14 Temmuz 1789 tarihi millî bayram olarak ilân

edilmişti. Kurucu meclisin hazırladığı anayasa 14 Eylül 1791'de kabul edilerek meşrutî monarşi idaresine geçildi. Böylece kurucu meclis de dağılarak yerini anayasa gereği yasama meclisine bıraktı.

Bu sırada Avusturya ile patlak veren savaş Fransa'da ihtilâl karşıtlarının niyetlerini de su yüzüne çıkarmış, özellikle aristokratların kaybedilecek bir savaşın tekrar eskiye dönüşü sağlayacağı yolunda ümit beslediklerini göstermişti. Ancak savaşın başlarında yaşanan mağlûbiyetler beklenilenin aksine millî duyguları tahrik ederek halkın galeyanına sebep oldu ve Paris'te ayaklanan halk 1791 anayasasını da yetersiz görerek bunun askıya alınmasını kabul ettirdi (10 Ağustos 1792). Arkasından kral tahttan indirilip bir ihtilâl konseyi oluşturularak ülkenin yönetimi yeni bir yürütme kuruluna bırakıldı; 22 Eylül'de de cumhuriyet ilân edildi. Aynı günlerde Avusturya karşısında alınan başarılı sonuçlar, ihtilâl konseyinin kendine güvenini arttırarak üyelerin zihninde devrimin bütün Avrupa'ya ihraç edilmesine dair bir kanaat doğurdu. Bu görüşün temsilcileri olan Jirondenler'in baskısıyla İngiltere ve diğer komşu ülkelere savaş açıldı. Ancak yenilgiler birbirini kovaladı ve bu durum ülkede yokluk, karışıklık, malî buhran ve sefalete yol açtı. Öte yandan 21 Ocak 1793'te diğer etkili kesim olan Jakobenler'in baskısı sonucu XVI. Louis yargılanıp idam edildi. Savaş sırasında yaşanan sıkıntılar, Jakobenler'in savaş taraftarı Jirondenler'e karşı üstünlük kurmasına ve onların ihtilâl konseyinden uzaklaştırılmasına sebep oldu. Ancak Jakobenler de gittikçe güçlenen muhalefet ve devam eden yokluk, sefalet arasında bunalmaya başlayınca sertlik yanlısı bir tutum benimseyerek varlıklarını zorla kabul ettirmeye çalıştılar; bir devrim hükümeti kuruldu ve olağan üstü kanunlar çıkarıldı. Devrim hükümetinin kontrolünü eline alan Robespierre, ihtilâl konseyine bağlı olarak çalışan halk kurtuluş komitesi ve güvenlik komitesi ile icraatı yönlendirirken merkezî yönetimi iyice güçlendirdi. Bu sırada oluşturulan güçlü bir ordu ile daha önce kaybedilen Toulon, Lyon gibi şehirler Avusturya'dan geri alındı; ancak getirilen kısıtlamalar ve ekonomik sıkıntılar halkın devrim hükümetinden desteğini çekmesine yol açtı. Nihayet Temmuz 1794'te ihtilâl konseyinde bulunan bazı gruplar Robespierre'i devirdiler; fakat bunalım atlatılamadığı gibi durum giderek bozuldu ve çok geçmeden kralcı bir ayaklanma başladı. Temmuz 1795'te ayaklanmanın bastırılmasından hemen sonra kabul edilen ve Üçüncü Yıl anayasası denilen yeni anayasa birçok bakımdan 1789 ihtilâlinin gerisinde kalıyor ve getirdiği beş kişilik

direktörler kurulu ile âdeta yeniden bir seçkinler yönetimi öngörüyordu. Direktörler kurulu bir taraftan muhalefeti sindirmek için baskı politikası uygularken diğer taraftan da ülkedeki malî sıkıntıları aşmak için askerî fetihlere çıkma siyasetini benimsemiş, dolayısıyla ülkede ordu kumandanlarının ağırlığı hissedilmeye başlamıştı. Bu sırada özellikle General Napolyon Bonapart başlı başına bir güç haline geldi.

Napolyon 1798 Mısır seferinden döndükten sonra burjuvazinin desteklediği bir darbe ile direktörler kurulunu devirerek yönetime el koydu (Kasım 1799). Aralık ayında alelacele kabul edilen yeni anayasa konsillik dönemini (1799-1804) başlatıyor ve birinci konsil olarak bütün yetkileri Napolyon'a veriyordu. 1800 yılından itibaren yeni idarî, malî ve adlî düzenlemeler yapılarak merkezî otoritenin ve devlet denetiminin güçlendirilmesi yönünde tedbirler alındı. Napolyon bu arada yeni bir sefere girişti ve Avusturya'yı mağlûp etti; İngiltere'yi de anlaşma yapmaya zorladı (1802). Ertesi yıl, gittikçe güçlenen Fransa karşısında İngiltere'nin anlaşmayı bozması Napolyon'a bu ülkeyi işgal etme fikrini verdi ve bunun için hazırlıklara girişildi. Bu arada yönetime karşı düzenlenen bir komplonun açığa çıkarılmasının da etkisiyle hazırlanan yeni bir anayasa Napolyon'u imparator olarak kabul etti ve böylece imparatorluk dönemi başladı (1804-1814).

Napolyon, İngiltere'yi işgal isteğinin 1805'te Trafalgar yenilgisiyle akamete uğraması üzerine bütün dikkatini kıta Avrupa'sı üzerinde yoğunlaştırdı. 1806'da Prusya'yı mağlûp ettikten sonra 1807'de Rusya'yı bozguna uğrattı; 1808'de de İspanya'ya savaş açtı ve gün geçtikçe Avrupa üzerindeki hâkimiyetini dünyaya kabul ettirdi. Ancak 1812'de tekrar kalkıştığı Rusya harekâtı bozgunla neticelenince geri çekilme süreci başladı. Arkasından kısa zamanda Fransa'nın Avrupa'daki üstünlüğü sona erdi ve Paris işgal edilip (Mart 1814) Napolyon Elbe adasına sürgüne gönderildi. Tahta geçen XVIII. Louis ülkede bozulan istikrarı sağlayamayınca fırsatı değerlendiren Napolyon tekrar iktidarı ele geçirdi. Ancak 100 gün süren bu ikinci iktidar (II. Napolyon) döneminde yeniden başlattığı savaşlar Waterloo'da yaşadığı yenilgiyle sona erince (18 Haziran 1815) İngilizler tarafından ölünceye kadar St. Helena adasında ikamete mecbur tutuldu. Bu arada müttefikler Paris'i işgal edip ülkenin bazı bölgelerini aralarında paylaştılar.

XVIII. Louis'nin ölümüne (1824) kadar geçen süre "restorasyon dönemi" adıyla bilinmektedir. Kralcılar, meşrutiyetçiler ve liberallerin kıyasıya rekabet içinde oldukları bu dönemde belli ölçüde istikrar sağlanabilmiş, savaş tazminatı ödenmiş ve bunun üzerine müttefikler tarafından ülkedeki işgal kaldırılmıştır. 1824'te tahta X. Charles geçti; ancak uyguladığı sert politika Paris halkını ayaklandırınca 1830'da tahtını kuzeni Louis Philippe'e bırakarak çekilmek zorunda kaldı. Louis Philippe'in on sekiz yıl süren saltanatı meşrutiyetçiler, Bonapartçılar ve cumhuriyetçilerin muhalefeti altında devam etti; zaman zaman sert tedbirler alındı, baskı arttırıldı. Bu dönemde Fransa işçi ayaklanmalarına da sahne oluyor ve dışarıda devamlı prestij kaybediyordu. Özellikle İngiltere deniz aşırı sömürgelerde Fransa'ya karşı açık bir üstünlük sağlamıştı. Nihayet 1848'de Louis Philippe de Paris halkının ayaklanmasıyla tahttan çekilmek zorunda kaldı ve önce geçici bir hükümet kurulup arkasından da tekrar cumhuriyet ilân edildi (24-25 Şubat 1848). Aynı yıl içinde anayasa hazırlanarak Napolyon'un yeğeni Louis Napolyon cumhurbaşkanı seçildi. Ancak Louis de kısa bir süre sonra halkın desteğini yanına alarak meclisi dağıttı ve kendisini III. Napolyon adıyla imparator ilân etti (2 Aralık 1852). Bu dönemde Fransa'da istikrar sağlandı, ekonomik refah seviyesi yükseldi, sanayi gelişti ve Fransa tekrar Avrupa'nın saygın devletlerinden biri haline geldi. Fakat 1870'te patlak veren Fransız-Alman savaşı sonunda Fransızlar yenildi ve III. Napolyon teslim oldu. Bu durum Paris'te duyulunca halk ayaklandı ve yeniden cumhuriyet ilân edildi (4 Eylül 1870); çok geçmeden de Almanlar şehre girdiler. 28 Ocak 1871'de mütareke yapıldı ve bundan bir ay sonra geçici hükümet Alsace ve Lorrain'i Almanlar'a bırakan Frankfurt Antlaşması'nı imzaladı. Bunun üzerine başşehir halkı yine ayaklanarak hükümet kuvvetlerini sindirdi ve Paris komünü adıyla bir meclis kurup yönetimi üstlenmek istedi; buna benzer komünler Lyon ve Marsilya gibi başka büyük şehirlerde de oluşturuldu. Fakat geçici hükümetin başkanı Louis Adolphe Thiers dışarıda teşkil ettiği bir orduyla Paris'e saldırdı; 21-28 Mayıs 1871'de bir hafta süren kanlı çatışmalarda komün üyelerinin birçoğu öldürüldü, binlerce kişi sürgüne gönderildi. Paris komününün bu şekilde yok edilmesinden sonra Thiers Fransa cumhurbaşkanı oldu; fakat bir müddet sonra meclis onu devirerek yerine Mac-Mahon'u geçirdi (1873).

Bu dönemden sonra Fransa siyasî geleneğinde radikal ve oportünist diye

adlandırılan grupların ağırlığı hissedilmeye başladı. Sömürge toprakları genişlemekle birlikte ülkede ekonomik ve siyasî sıkıntılar baş gösterdi. Bir ara General Georges Boulanger etrafında oluşan muhalefet onu başa geçirerek otoriter bir yönetim tesisine çalıştıysa da 1899'da bu çaba akamete uğradı. Bu sırada ülkede patlak veren, bürokrat ve milletvekillerinin karıştığı rüşvet alma gibi malî skandallar halkın tepkisine yol açtı. İşçi hareketleri, sendikalar ve sol hareket gittikçe güçlendi. Casuslukla suçlanarak ömür boyu hapse mahkûm edilen Alfred Dreyfus adlı bir subayın suçsuz olduğunun anlaşılması üzerine ortaya çıkan bir halk hareketi de sosyal çalkantılara yol açtı. Bu şartlar altında 1899'da seçimi kazanan cumhuriyetçiler tekrar istikrar ve düzeni sağlamaya giriştiler. Öncelikle baskı gruplarını sivil yönetimin kontrol ve denetimine almaya yönelik katı tedbirler uygulandı. Kiliseye karşı kesin tavır konularak siyasete müdahalesi önlenmeye çalışıldı. Katolikler'in bu uygulamalara karşı direnmesi bir müddet sonra kırıldı ve din-devlet işleri resmen ayrıldı. Aynı şekilde gittikçe yaygınlaşan işçi grevleri de sindirildi. Fakat sol hareket artık iyice güçlenmişti; nitekim 1914 seçimlerinde çoğunluğu elde edeceklerdi. Dış siyasette

ise Fransa, İngiltere ile rekabet halinde olmasına rağmen gelişen Alman tehlikesi karşısında önce bu ülke ile Afrika'daki sömürgeler konusunda anlaşma sağladı; daha sonra da İngiltere ile Rusya'nın birbirine yaklaşmalarına yardım ederek "üçlü ittifak"ın kurulmasını gerçekleştirdi (1907).

Fransa I. Dünya Savaşı'nın galipleri arasında bulunmasına rağmen ekonomik yönden ve insan gücü açısından ağır kayıplara uğramıştı. Savaş sonrasında ülkenin imarı için yoğun bir faaliyet başlatıldı. Ancak 1929'dan itibaren Avrupa'da patlak veren ekonomik bunalım çok geçmeden Fransa'yı da etkiledi. Bir müddet sonra Hitler Almanyası'nın tehdidini hissetmeye başlayan hükümet müttefik arayışına girdi ve 1939'a kadar bir kısım Fransız toprağının Almanlar tarafından işgal edilmesine ses çıkartamadı. Nihayet 3 Eylül 1939'da İngiltere ile birlikte Almanya'ya karşı savaşa girme kararı aldı. Çarpışmaların başlamasından sonra Almanlar Fransız ordusunu kolaylıkla yenerek Fransa topraklarının tamamını işgal ettiler (1942). Fransız direniş hareketi 1943'ten itibaren sürgünde hükümet kuran General Charles de Gaulle'ün liderliğinde etkili bir mücadele verdi. Savaşın

sona ermesinin ardından de Gaulle geçici hükümetin başkanlığına getirildi ve ülkeyi yeniden inşa faaliyeti başladı. Ancak de Gaulle bir müddet sonra istifa etti (1946). 1950’li yıllarda Fransız sömürgelerinde bağımsızlık hareketleri yoğunlaştı; Cezayir’de uzun sürecek bir savaş başlarken (1954-1961) Tunus ve Fas 1956’da bağımsızlığını kazandı.

Fransa’da 1958-1969 arasında tekrar Charles de Gaulle devri yaşandı. Bu dönemde eski sömürgelerle askerî ve iktisadî ilişkiler düzeltildi ve enflasyon düşürüldü. Ancak gittikçe güçlenen sol akımın beklentileri doğrultusundaki işçi ve öğrenci hareketleri 1968’den itibaren ülkeyi çalkantı içine düşürdü. Polisle girilen çatışmalar, milyonlarca işçinin katıldığı grevler ve işgaller hayatı felce uğrattı, de Gaulle 1969’da bir anayasa değişikliği için yapılan kamuoyu yoklamasında beklediği başarıyı göremeyince istifa ederek siyasî hayattan çekildi ve bir yıl sonra da öldü. Bundan sonra sırasıyla Georges Pompidou (1969-1974), Valery Giscard d’Estaing (1974-1981) ve François Mitterand (1981-1995) cumhurbaşkanlığı görevinde bulundular; son seçimleri ise Jacques Chirac kazandı (Mart 1995).

BİBLİYOGRAFYA

J. Michelet, Histoire de France, Paris 1893; A. Cobban, The Social Interpretation of the French Revolution, Cambridge 1964; A. Sorel, Europe and the French Revolution, London 1969; R. Philippe, Histoire de la France, Paris 1970-73; A. J. P. Taylor, The Struggle for Mastery in Europe 1848-1918, Oxford 1971; T. Zeldin, France 1848-1945, Oxford 1977; A. Aulard, Fransa İnkılabının Siyasi Tarihi (trc. N. Poroy), Ankara 1987; F. Braudel, The Identity of France, New York 1988-90; T. Carlyle, The French Revolution, New York, ts.; “Fransa”, ABr., IX, 102-113; “Fransa”, Büyük Larousse Ansiklopedisi, İstanbul 1993, VII, 4257-4264.

Azmi Özcan

III. TÜRK-FRANSIZ İLİŞKİLERİ

Fransızlar'la Türkler'in tanışması, Fransa'da Germen asıllı Frank hânedanlarının hüküm sürdüğü yıllarda düzenlenen I. Haçlı Seferi'ne (1096-1099) rastlar (bk. FRANKLAR; HAÇLILAR). İlk siyasî ilişki, Valois hânedanından VI. Charles zamanında Osmanlılar'ın Niğbolu Savaşı'nda (1396) aldıkları Haçlı esirlerinin fidyeleri ödenirken kuruldu. İstanbul'un fethi üzerine yeniden alevlenen Türkler'i Avrupa'dan kovma ve Anadolu'yu paylaşma yönündeki Haçlı ruhu ise Fransa'yı etkilemedi; hatta bu sebeple Papa II. Pius Fransa'yı tehdit eden bir bildiri yayımladı (25 Ekim 1463). Daha sonraki yıllarda, II. Bayezid döneminde cereyan eden Cem Sultan'ın Fransa'ya sığınması ve Fransızlar'ın Venedik-Osmanlı Savaşı'nda (1498-1502) Venedikliler'i desteklemesi gibi bir iki hadise dışında Türk-Fransız ilişkileri olumlu yönde gelişti.

1519'da Fransa Kralı I. François başa geçer geçmez üç yıl içinde Türkler'i İstanbul'dan ve Avrupa'dan kovacağını ilân etmesine rağmen, birkaç yıl sonra Mukaddes Roma-Germen İmparatorluğu için V. Karl ile (Charles Quint) giriştiği mücadelede yenilip esir düşünce Kanûnî Sultan Süleyman'dan yardım istemek zorunda kaldı. 6 Aralık 1525'te Kanûnî Fransa kralının elçisi Jean Frangipani'yi kabul etti; ardından da İmparator V. Karl'a karşı Fransa kralını himaye etmeye karar verdi. Bunun bir sonucu olarak Macaristan'a karşı harekete geçildi ve 1526'da Mohaç Meydan Savaşı ile Macarlar'a büyük bir darbe vurularak imparatorluğun Alman kanadı tehdit altına alındı; üç yıl sonra da Viyana kuşatıldı. Bu gelişmeler üzerine V. Karl, I. François ile Cambrai barış antlaşmasını imzalamak ve daha önce ele geçirdiği Bourgogne Dukalığı'nı iade etmek zorunda kaldı. Fransa 1535'te Osmanlı Devleti'ne ilk dâimî elçisini gönderdi. 18 Şubat 1536'da, I. François adına elçi Jean de la Forest ile Kanûnî adına Sadrazam Makbul İbrâhim Paşa arasında Fransa'ya ticarî imtiyazlar tanıyan bir anlaşma gerçekleştirildi. Bu anlaşmanın önemli bir yanı iki taraflı olmasıydı. O zamana kadar bu gibi ticarî imtiyazlar tek taraflı olarak bir fermanla verildiğinden bu iki taraflılık İstanbul'da tereddüt uyandırdı ve Fransızlar'ın hazırladığı tasarı uzun süre imzalanmadan sadrazamın yanında kaldı. İmzalandığında ise Osmanlı tarihinde önemli bir yeri olan ve

duraklama devrinden itibaren devletin aleyhine işlemeye başlayan kapitülasyonlar yürürlüğe girmiş, böylece daha önceki Osmanlı sultanlarının İtalyan devletlerine tanıdıkları ticarî imtiyazların çok daha fazlası Fransa'ya tanınmış oldu.

1536'da Osmanlı-Fransız siyasî ilişkilerinin resmen kurulmasıyla başlayan iş birliği, 1543'te Nice şehrine karşı ortak bir deniz harekatı ile geliştiği gibi ünlü Fransız elçisi Gabriel d'Aramon'un faaliyetleriyle daha da güçlendi. Fransa Habsburglar'a karşı Osmanlı Devleti ile yeni bir ittifak yaptı (1 Şubat 1553) ve yine Fransız donanmasıyla Osmanlı donanması Akdeniz'de İspanyollar'a karşı

ortak harekâtta bulundu. Kıbrıs seferine hazırlanan II. Selim, Venedikliler'e II. Bayezid devrinde olduğu gibi yardımda bulunmasını önlemek için 1569'da Fransa'ya birtakım imtiyazlar ihtiva eden bir ferman verdi; böylece Fransa'nın Avrupa devletleriyle iş birliği yapmasını engelledi. Nitekim Kıbrıs'ın Türklerin eline geçmesi (1571) üzerine toplanan ve İnebahtı'da Osmanlı donanmasını ağır bir yenilgiye uğratan Haçlı donanmasına Fransa katılmamıştır. Breues senyörü François Savary'nin elçiliği sırasında (1597-1604) kapitülasyonlar yenilendi; ayrıca Fransa'ya Kudüs ve Katolik tebaa üzerinde yeni imtiyazlar verildi. XVII. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı Devleti eski gücünü kaybetmeye başlarken Fransa gücünün doruğuna ulaştı ve XIV. Louis zamanında Avrupa'da Fransa çağı başladı. Bu yüzyılda Türk-Fransız ilişkileri Venedik Savaşı'ndaki soğukluk dışında dostça idi.

Marquis de Notiel'in elçiliği sırasında imzalanan 10 Kasım 1679 tarihli antlaşma ile Fransa'nın imtiyazları arttırıldı. İngiltere, Venedik, Felemenk gibi devletlerin kendi bayraklarıyla Türk limanlarında gemi işletme imtiyazları kaldırıldı. Fransa kralı Doğu hıristiyanlarının tek hâmisi olarak tanındı. Gümrük resmi % 5'ten % 3'e indirildi. 1716'da Fransız elçisi Marquis de Bonnac, Kudüs'teki Saint Sepulcre Kilisesi'nin tamiri imtiyazını elde etti. Hıristiyan dünyasında çok önemli sayılan bu imtiyazın Fransız hükümetine resmen bildirilmesi için Yirmisekiz Mehmed Çelebi 1720'de, siyasî bir görevle Fransa'ya giden ilk elçi olarak Paris'e gönderildi. 1721'de XV. Louis ile görüşen Mehmed Çelebi Fransa'nın askerî desteğini sağlayamadı; fakat Avrupa'daki iktisadî, teknik ve kültürel

gelişmeler hakkındaki raporları etkili oldu. Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa zamanında Türk devlet adamları Fransa'dan "kadîm dost" diye söz ediyordu. 1739'da Avusturya ve Rusya ile Belgrat antlaşmalarının yapılması sırasında yardımı görülen Fransız elçisi Villeneuve'ün gayretiyle, daha önce her padişah tarafından yenilenen kapitülasyonlara I. Mahmud tarafından devamlılık kazandırıldı (1740). Fransa'nın kapitülasyonlarla o zamana kadar elde ettiği vergi muafiyeti, hukukî ayrıcalık ve bazı Batılı devlet gemilerinin Türk limanlarına girerken Fransız bayrağı çekmesi gibi çeşitli imtiyazlar aynı antlaşma ile teyit edildi. Yabancı ve azınlık hakları açısından dönüm noktası teşkil eden bu antlaşma ile Katolikler daha önce yasak olan Kudüs'teki bazı kutsal yerlere girebiliyor ve dinlerinin gereğini serbestçe yerine getirebiliyorlardı. Fransızlar'ın davalarını kendi konsoloslukları görüyor, taraflardan biri Türk, diğeri Fransız ise davaya Türk mahkemesi bakıyor, fakat Fransız konsolosluğunun kontrol yetkisi bulunuyordu. Fransızlar emlâk ve gümrük vergisi dışındaki bütün vergilerden muaftı; ayrıca Osmanlı sularında avlanma hakkına da sahiptiler. Osmanlı topraklarında diledikleri yerde okul, kilise, hastahane açabiliyorlardı ve bu kurumlar da vergiden muaf tutulmuştu. Daha önemlisi Fransa ülkedeki Katolik azınlıkları himayesi altına alıyor, Osmanlı tebaası Katolikler'in davalarına Fransız konsolosluğu gözetiminde bakılıyordu ki bu Osmanlı Devleti'nin hükümranlık haklarının ihlâli demekti. Fransa elde ettiği bu himaye hakkıyla, daha sonra Rusya'nın Ortodokslar ve İngilizler'in Protestanlar üzerinde aynı hakları talep ettikleri bir çığırı açmış oldu.

Osmanlı Devleti III. Selim devrine kadar Fransa'ya yalnız belli görevlerle muvakkat elçiler gönderdi. Halbuki Fransa İstanbul'da dâimî elçi bulunduruyor ve Osmanlı ülkesine siyasî ve ticarî uzmanlığı olan önemli şahsiyetleri gönderiyordu. Bu arada Paris'te ünlü siyaset adamı Colbert'in (ö. 1683) girişimiyle Doğu dilleri öğretimi için Ecole des Jeunes de Langue açıldı. Osmanlı Devleti'ndeki elçilikle konsolosluklara gönderilen tercümanlar bu okuldan yetişmeye başladı.

XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Fransa Türkiye'de önemli imtiyazlara sahipti ve 1789 ihtilâli öncesinde Fransızlar'ın Osmanlı topraklarında seksen kadar ticarî kuruluşu bulunuyordu. Fransız uyruklular özerk bir statüye sahipti ve himaye görüyorlardı. Fransa'nın İstanbul'daki elçilikten

başka İzmir, Selânik, Koron (Mora), Hanya (Girit), Rodos, Kıbrıs, Bağdat, Halep, Şam, Sayda, İskenderiye gibi önemli şehirlerde konsoloslukları bulunuyordu. Bu yüzyılda Fransız teknik adamlarından faydalanılmaya başlandı. I. Mahmud zamanında (1730-1754) İstanbul'a gelen Kont de Bonneval askerî bir uzman olarak çalıştı ve daha sonra İslâmiyet'i kabul edip Humbaracı Ahmed Paşa adını aldı. Macar asıllı Fransız subayı ve top mühendisi Baron de Tott da Humbaracı'nın çalışmalarını sürdürdü. 1755'te elçi Vergennes ile birlikte İstanbul'a gelen Baron de Tott burada Türkçe öğrendi ve elçilikte tercümanlık yaptı. Rus donanmasına karşı Çanakkale Boğazı'nı tahkim ettiren (1770), Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'un kurulmasında katkısı olan ve Süveyş Kanalı hakkında da bir proje hazırlayıp sultana sunan Baron de Tott, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması şartlarına göre ülkesine döndükten sonra da Türk tarihi üzerine önemli bir kaynak teşkil eden hatıralarını kaleme almıştır (Mémoires du Baron de Tott sur les Turcs et les Tartares, Amsterdam 1784).

1784'te Goffier İstanbul'a elçi tayin edildiğinde ticarî ilişkileri geliştirmek ve Karadeniz'i Fransız gemilerine açmaya çalışmakla görevliydi. Goffier Yunan dostu olmakla tanındığı ve bu konuda bir de kitap yazdığı için (Voyage pittoresque de la Grèce) İstanbul'da iyi karşılanmadı; fakat ordunun ıslahı yönündeki fikirleri kabul gördü. Dönemin sadrazamı Halil Hamîd Paşa Fransa'dan yeni uzmanlar getirtti ve bazı askerî kitapları Türkçe'ye tercüme ettirdi. I. Abdülhamid devrinde, III. Selim henüz veliaht iken Goffier ve Fransa kralı XVI. Louis ile özel bir yakınlık kurdu, kralla mektuplaştı. Avrupa'nın durumunu, savaş tekniğini ve denizcilik tesislerini incelemek üzere özel bir görevle İshak Bey'i Fransa'ya gönderdi.

1789 Fransız İhtilâli'nin mahiyeti, o sırada Avusturya ve Rusya ile savaş halinde olan Osmanlı Devleti'ni uzun süre ilgilendirmedi. 1791-1792 Ziştovi ve Yaş antlaşmaları ile biraz rahatladıktan sonra olaylarla ilgilendiyse de 1791 anayasasıyla kralın yetkilerinin sınırlandırılması, hatta azli ve idamı Bâbıâli'yi endişelendirmedi. Çünkü ihtilâlin en önemli sebebi sınıf farklılığıydı ve bu Türkiye'de bilinmeyen bir şeydi. Bu sebeple ihtilâl Avrupa devletlerinin aksine Osmanlılar'da memnunlukla karşılandı; sadece Fransa'nın zayıf düşmesinden endişe edildi. İhtilâlin en önemli mesajı olan "milletlerin kendi kaderini belirlemesi" prensibinin önemi ise ancak Fransa'nın Yediadalar'a el koyup (1797) Yunanlılar'ı bağımsızlık için

kışkırtmaya başlamasıyla anlaşıldı. Napolyon Bonapart'ın Mısır seferine kadar süren kısa barış döneminde Fransa ile iş birliği içinde önemli ıslahatlar yapıldı. Bu yeni düzende yeniçeri ocakları ıslah edilirken Nizâm-ı Cedîd ordusu kuruldu, Batı'dan askerî uzmanlar getirtildi, Fransızca derslerinin konulduğu mühendishâne ve teknik okullar açıldı. Batı dillerinden kitaplar tercüme

ettirilerek basıldı. Avrupa merkezlerine daimî elçiler tayin edildi. Bütün bunlarda Fransızlar'ın etkisi büyük olmakla beraber Cumhuriyet Fransası'na karşı tarafsız bir politika uygulandı ve tanımakta acele edilmedi. Bonapart'ın yükselişi ve askerî başarılarıyla birlikte Fransa doğuda emperyalist bir politika takip etmeye başladı. Bunda şarkiyatçı Volney'in, Mısır'a hâkim olmakla ilgili Napolyon'a ilham ve bilgi kaynağı olan Considérations sur la querre actuelle des Turcs (Londres 1788) adlı eserinin de rolü büyük olmuştur. 1 Temmuz 1798'de Napolyon Mısır'ı işgal etti. Osmanlı Devleti iki ay sonra İngiltere ve Rusya ile ittifak kurarak Fransızlar'ı Mısır'dan çıkardı. 1802'de, Paris büyükelçisi Ali Efendi'nin gayretleriyle bir barış antlaşması yapılarak tersine dönmüş olan Türk-Fransız ilişkileri yeniden düzeltildi.

Trafalgar deniz savaşında İngilizler'e mağlûp olan Napolyon doğuya yöneldi ve Friedland savaşlarında Ruslar'ı yenerek Tilsit Antlaşması'nı yaptı (1807). Buna göre Rusya Avrupa'daki savaşlarda Fransa'yı destekleyecek, buna karşılık Fransa da Osmanlı-Rus savaşında ateşkes için arabuluculuk yapacaktı. Antlaşmanın gizli maddelerine göre ise Osmanlı Devleti bunu kabul etmediği takdirde Fransa Rusya ile birlikte Rumeli ve İstanbul dışında kalan Avrupa'daki Osmanlı topraklarını paylaşacaktı. Sonuçta Fransa'nın arabuluculuğuyla Rusya ile Osmanlı Devleti arasında Slozbia'da ateşkes imzalandı. Buna göre her iki devlet Eflak-Boğdan'ı boşaltacaktı. Fakat 1808 Ekiminde Erfurt'ta Çar Aleksandr ile buluşan Napolyon bu defa Eflak-Boğdan'ı Rusya'ya bırakan yeni bir antlaşma yaptı ve bu tutum karşısında Osmanlı-Fransız ilişkileri iyice kötüleşti. Böylece Bâbıâli İngiltere'ye yaklaşma gereği duydu. Mora isyanlarında Fransa Yunanlılar'ın yanındaydı; 1827'de Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın da yardımıyla isyan bastırıldığında İngiltere ve Rusya ile birlikte duruma müdahale ederek Yunanistan'a bağımsızlık verilmesi yönündeki Londra Antlaşması'nı imzaladı. Aynı yıl Navarin'de savaş halinde olmayan

Osmanlı donanmasını yakan müttefik donanmasında Fransız filosu da vardı ve bu filo Mora'ya asker çıkardı. Navarin saldırısı Rusya ve Mora'nın yanında Fransa'da da sevinçle karşılandı. Müttefik devletler Londra'da imzaladıkları yeni bir protokolle bağımsız Yunanistan'ın sınırlarını belirlediler; bu karar 24 Nisan 1829'da Bâbıâli'ye zorla kabul ettirildi.

Fransa 14 Haziran 1830'da, Akdeniz'deki rakibi İngiltere'nin Hindistan'la uğraşmasından faydalanarak öteden beri ele geçirmek için fırsat kolladığı Cezayir'e büyük bir donanma gönderdi ve burayı işgal etti. Böylece Rusya ile savaş halinde olan, Navarin'de donanması yakılan ve Mora'yi kaybeden Osmanlı Devleti'nin yardım edemediği Cezayir'de Fransız hâkimiyeti devri başladı. Fransa Osmanlı Devleti'ne karşı takındığı bu düşmanca tutumu, Akdeniz hâkimiyeti için faydalanmak amacıyla Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın isyanını destekleyerek sürdürdü. Bu durumda II. Mahmud Ruslar'la askerî bir ittifak yapmak zorunda kaldı ve Hünkâr İskelesi Antlaşması'nı imzaladı (1833). Bundan sonra yaşanan kısa barış döneminde II. Mahmud ıslahat hareketlerine girişti ve gönderdiği raporlarla kendisini etkileyen Paris elçisi Mustafa Reşid Paşa'yı Türkiye'ye dönüşünde Hariciye nâzırlığına getirdi. Mustafa Reşid Paşa sanayi, ticaret, ziraat ve hukuk düzenleri üzerine kaleme aldığı lâyihalarla Tanzimat'ın zeminini hazırladı. Tanzimat Fermanı'nın ilanıyla Osmanlı Devleti Batı'daki ve özellikle Fransa'daki gelişmelerin yönlendirdiği bir yenileşme devrine girdi. Bu arada 15 Temmuz 1840'ta, Fransa dışındaki Avrupa devletleri Mısır meselesini çözmek için Londra Antlaşması'nı imzalayarak Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü korumaya, bunun için gerekirse askerî müdahaleye karar verdiler. Osmanlı Devleti'nin de onayladığı bu kararlara yalnız Fransa karşı çıktı. Fransa'nın bu desteğine güvenerek alınan kararları reddeden, ancak sonradan Fransa'nın Londra Antlaşması hükümlerini kabul etmesi üzerine yalnız kalan Mehmed Ali Paşa da sonuçta anlaşmaya uymaya mecbur oldu.

1848 yılında Fransa'da iktidara gelen III. Napolyon, Ortodoks kilisesi karşısında Katolikler'in savunuculuğunu üstlenerek Osmanlı Devleti'ndeki azınlık hakları ve kutsal makamlar meselesiyle yakından ilgilenmeye başladı ve 1740 kapitülasyonlarıyla Katolikler'e verilen hakları resmen talep etti. Buna karşı Rusya da Küçük Kaynarca Antlaşması şartlarının uygulanmasını istedi. Fransa ve Rusya arasında kalan Osmanlı Devleti

anlaşmaya yanaştığı halde konuyu bir koz olarak kullanmak isteyen Ruslar Prens Mençikof'u İstanbul'a göndererek bazı isteklerde daha bulundular. Osmanlı Devleti bu baskılar üzerine Fransa, İngiltere ve Rusya ile kutsal yerler üzerine bir anlaşmaya vardı. Fakat Mençikof'un asıl amacı, Osmanlı topraklarındaki Katolikler'in Fransa'nın himayesine verilmesi gibi Rusya'ya da Ortodokslar'ın koruyuculuğunun verilmesini sağlamaktı. Bu isteğin reddedilmesi üzerine Rusya'nın saldırısıyla Kırım Savaşı başladı (22 Haziran 1853). Fransa ve İngiltere'nin Osmanlı Devleti'nin yanında savaşa girmesinin ardından Sivastopol ele geçirildi (1854). Fakat nihaî darbe vurulacakken Fransa'nın baskısıyla ateşkes yapıldı. Yapılan ateşkeste Osmanlı tebaası olan hıristiyanlara Avrupa'nın garantisi altında yeni haklar verilmesinden söz ediliyordu. Halbuki Osmanlı Devleti Kırım Savaşı'nda müttefiklerine güvenmiş, üstelik savaşın maliyetini karşılamak için ilk defa dış borçlanmaya giderek Fransız ve İngiliz bankerlerinden istikrazda bulunmuştu. Fransızlar, Tanzimat Fermanı hükümlerinin müslim-gayri müslim tebaa arasındaki farkları yok etmediğini, yeni bir fermanla eşitliği sağlayacak hükümler getirilmesi ve bunların uygulanmasında Avrupa devletlerinin söz sahibi olması gerektiğini savunuyordu. Kırım Savaşı'ndan sonra Fransız tezi kabul edilerek yeni bir fermanın ilânına ve bunun Paris'te yapılacak barış antlaşmasında yer almasına karar verildi. 28 Şubat 1856'da İslahat Fermanı ilân edildi. Bu ferman, gayri müslim tebaanın haklarını genişletmekle ve müslümanların durumuna aleyhte bir değişiklik getirmemekle beraber her iki tarafı da memnun etmediği gibi uygulamada yabancı müdahalelerine ve iç

isyanlara zemin hazırladı. Eflak-Boğdan meselesi bunun ilk örneğini oluşturdu ve III. Napolyon'un teşebbüsü ve baskısıyla bu iki eyalet birleşerek Romanya adı altında bağımsız bir devlet haline geldi. Böylece Yunanistan ve Cezayir'den sonra Romanya da Fransa'nın girişimleriyle Osmanlı Devleti'nden ayrılmış oldu.

1867'de Fransız hükümeti Bâbıâli'ye reform politikalarının geliştirilmesini isteyen ve ayrıntılı tavsiyelerde bulunan bir nota verdi. Âlî ve Fuad paşalar bu nota gereğince yeni kurumlar ve kanunlar oluşturulması yönünde çalışma başlattılar. Aynı yılın sonlarında Sultan Abdülaziz, III. Napolyon'un davetine uyarak Paris milletlerarası sergisinin açılışında bulunmak üzere Fransa'ya gitti; daha sonra da Londra, Viyana ve

Budapeşte'yi ziyaret etti. Bu seyahat, bir Osmanlı padişahının ilk defa Avrupa'ya gidişi olması bakımından önemliydi. Hukuk sistemindeki ıslahat çerçevesinde kanunların düzenlenmesi için Fransız elçiliği bir Fransa medenî kanununu Türkçe'ye çevirme komisyonu, buna karşılık Cevdet Paşa da bir mecelle komisyonu kurarak çalışma başlattılar. Eğitim alanında rüşdiye, dârülmuallimîn, darülfünun, tıbbiye, mühendishâne gibi okullar açıldı; bu okullarda Fransızca dersleri verildi ve Fransa'ya öğrenci gönderildi. Ünlü Fransız yazarlarının eserleri Türkçe'ye çevrildi; pozltivist ve materyalist felsefe kitapları tercüme edilip ders kitabı olarak okutuldu. Fransa Eğitim Bakanı Victor Duruy'e Osmanlı eğitim kurumlarının sistemleştirilmesi için bir proje hazırlattırıldı. Bu çerçevede kurulan (1868) Galatasaray Lisesi zamanla Edirne, İzmir, Beyrut, Şam, Tarsus, Kayseri ve Selânik'te açılan misyoner okullarıyla beraber Fransız kültürünün yerleşmesine ve Batıcı aydın kesimin oluşmasına yol açtı. Mustafa Reşid Paşa'nın himayesiyle Paris'e giden Şinâsi, Renan ve Lamartine gibi ünlü Fransız yazarlarıyla tanıştı ve Société Asiatique'e üye oldu. Bu geleneği sürdüren Nâmık Kemal, Ziya Paşa, Midhat Paşa gibi aydın ve bürokratlar ilk anayasanın hazırlanmasına katkıda bulundular. Fransız edebiyatının etkisi altında bir edebiyat ortamı oluştu ve Fransızca'dan çeviriler yapıldı, dergiler çıkarıldı. Bu aydınlar yönetime ters düştüklerinde Paris'e kaçtılar ve Jön Türkler adıyla faaliyetlerine orada devam ettiler. Zamanla siyasî bir nitelik kazanan bu muhalefet İttihat ve Terakkî partisine dönüşerek Osmanlı Devleti'nin son yıllarında iktidara geldi ve II. Meşrutiyet dönemini başlattı (1908). XIX. yüzyıl sonlarına doğru tamamen emperyalist bir politika takip eden Fransa'ya karşı Bâbıâli Almanya'ya daha çok yaklaştı. Fakat yine de Fransız kültürü ve dili hâkimiyetini sürdürdü; devletin çeşitli kademelerinde ve orduda Fransız uzmanları görev yapmaya devam etti.

I. Dünya Savaşı'nda Türkiye ve Fransa karşı saflarda yer aldı. Bu sırada Batılı müttefikler kendi aralarında Osmanlı Devleti'ni paylaşmak üzere Sykes-Picot (16 Mayıs 1916), Saint-Jean de Maurienne (17 Nisan 1917) ve San Remo (25 Nisan 1920) antlaşmalarını yaptılar; Suriye, Lübnan ve Güneydoğu Anadolu illeri Fransızlar'ın payına düştü. Mondros Mütarekesi (30 Ekim 1918) ve Sevr Antlaşması (10 Ağustos 1920) sadece önceki antlaşmaların Osmanlı Devleti'ne zorla kabul ettirilmesi anlamına geliyordu. Fransızlar Mondros Mütarekesi'nin 7. maddesine dayanarak 1919 sonbaharında Hatay, Urfa, Antep, Adana, Mersin ve Maraş'ı işgal

ettilerse de bölge halkının verdiği büyük bir direniş savaşıyla dışarı atıldılar. Bu yenilgi Fransa'yı anlaşma masasına oturmaya zorladı ve 20 Ekim 1921'de Ankara hükümetiyle Ankara Antlaşması'nı imzaladı; bu antlaşma ile Türkiye-Suriye sınırına bugünkü şekli verilirken Hatay özel bir statüyle dışarıda bırakıldı.

Lozan Antlaşması'nı (1923) takip eden yıllarda Türkiye ile Fransa arasında Türkiye'deki Fransız okullarının statüsü, Osmanlı borçları, Osmanlı Bankası'nın geleceği, millileştirilen Fransız şirketlerine ödenecek tazminat gibi konularda çetin tartışmalar oldu; ancak zamanla anlaşmaya varıldı. 1926'da Türkiye'nin Fransız mandası olan Suriye ile ilişkilerini düzenleyen sözleşme ve 1938'de de Türk-Fransız Dostluk Antlaşması imzalandı. Boğazlar meselesini çözen Montrö Boğazlar Sözleşmesi'nde (20 Temmuz 1936) Fransa'nın desteği önemli rol oynadı. Hatay'ın, Suriye'nin hak iddia etmesine rağmen Türkiye'ye bağlanması da Fransa'nın olumlu tutumuyla gerçekleşti. O sıralarda baş gösteren Almanya tehlikesi ve savaş atmosferi, Montrö ve Hatay meselelerinin Türkiye lehine çözülmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Türkiye'nin NATO'ya ve Avrupa Konseyi'ne alınışında Fransa'nın tutumu müsbet oldu. Öte yandan iki devlet Marshall planı üzerine 1948'de kurulan CEE'de iş birliği içinde idi; bu durum 1964'te OECD içinde de sürdü. 1963'te Fransa, Türkiye ile Avrupa Ekonomik Topluluğu arasında ortaklık antlaşması imzalanmasına yardım etti. 1968 Ekiminde General de Gaulle'ün Türkiye'ye yaptığı resmî ziyaret önemli bir olaydı ve bir bakıma 1867'deki Sultan Abdülaziz'in ünlü ziyaretine karşılık teşkil ediyordu; çünkü o zamandan beri Fransa'nın herhangi bir devlet başkanı Türkiye'ye gelmemişti.

1973-1983 yılları arasında, I. Dünya Savaşı sırasında gerçekleştirildiği söylenen Ermeni soy kırımı iddialarının Fransız parlamentosunda destek görmesi ve Fransız mahkemelerinin o sıralarda Türk diplomatlarına yönelen Ermeni saldırılarına arka çıkan bir tavır sergilemesi, Türkiye'nin Fransa'ya karşı siyasî ve ticarî tavır almasına yol açtı. Ayrıca 1980'de Türkiye'de yaşanan askerî müdahale de ilişkileri sekteye uğrattı. Fakat 1983'te yapılan parlamento seçimleriyle tekrar demokrasiye geçilmesi üzerine Türk-Fransız

ilişkileri de normal seyrine döndü.

BİBLİYOGRAFYA

Sabri Esat Siyavuşgil, “Tanzimatm Fransız Efkârıumumiyesinde Uyandırdığı Akisler”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 747-756; Abdurrahman Çaycı, Büyük Sahra’da Türk-Fransız Rekabeti (1585-1911), Erzurum 1970, s. 1-14, 145-181; Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, s. 207-225, 265-418; Lewis, Modern Türkiye’nin Doğuşu, s. 21-237; D. Barchard, Turkey and the West, London 1985, s. 69-78; İsmail Soysal, Fransız İhtilâli ve Türk-Fransız Diplomasi Münasebetleri (1789-1802), Ankara 1987; a.mlf., “Hatay Sorunu ve Türk-Fransız İlişkileri (1936-1939)”, TTK Belleten, XLIX/193 (1985), s. 79-110; a.mlf., “General De Gaulle’ün Türkiye Ziyareti (25-30 Ekim 1968)”, a.e., LI/200 (1987), s. 949-964; Yahya Akyüz, Türk Kurtuluş Savaşı ve Fransız Kamuoyu 1919-1922, Ankara 1988; Rifat Uçarol, “Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupa”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1988, XI, 194-214; Ali İhsan Gencer, “Tanzimat Fermanından 1876’ya Kadar Osmanlı İmparatorluğu”, a.e., XI, 426-521; Azmi Süslü, “Osmanlı-Fransız Diplomatik İlişkileri, 1798-1807”, TTK Belleten, XLVII/185 (1983), s. 259-279; TA, XVI, 493-497; Mehmet Ali Kılıçbay, “Osmanlı Batılaşması”, TCTA, I, 147-152; Cevdet Küçük, “Osmanlılarda Millet Sistemi ve Tanzimat”, a.e., IV, 1007-1024.

İsmail Soysal

IV. FRANSIZ SÖMÜRGECİLİĞİ

XVI. yüzyılda siyasî istikrarın sağlanmasının ardından sanayi ve ticaretin, özellikle de deniz ticaretinin güçlenmesi Fransa’nın deniz aşırı boyutlarda

genişlemesine yol açtı. Öncelikle Amerika kıtasına açılarak ülkenin zenginliğinin arttırılmasına çalışıldı; Güney Amerika'da Rio de Janeiro, Kuzey Amerika'da Quebec (1608) ilk kurulan sömürgelerdi. Fransızlar'ın Kuzey Amerika'daki toprakları Acadia'nın (Nova Scotia) kuzey kıyılarından Büyük Göller'in ötesine, Mississippi ırmağının doğu kıyısından Meksika körfezine ve yeni kurulan New Orleans'a kadar uzanıyordu; ancak bu sömürge toprakları 1763'te Paris Antlaşması'yla İngiltere'ye terkedildi.

Fransa daha sonra sömürgeci ülkeler arasında ilk defa Afrika kıtasına yönelen ülke oldu. Senegal ile başlayan Afrika sömürgeciliğinde en büyük gelir kaynağını köle ticareti teşkil etti; buradan toplanan zenci köleler Kuzey ve Güney Amerika'daki sömürge topraklarına yerleştiriliyordu. XVII ve XVIII. yüzyıllarda Hint yarımadasını da kapsamına alan Fransız sömürgeciliğinin İslâm dünyasını ciddi bir şekilde etkilemesi XIX. yüzyılın ilk yarısına rastlar. 1830 yılında Cezayir'i ele geçirmeye çalışan ve ummadığı biçimde bir direnişle karşılaşan Fransa, uzun ve kanlı mücadelelerden sonra 1847'de Emîr Abdülkâdir el-Cezâirî'nin teslim olmasıyla amacına ulaştı. Cezayir'de çok katı bir sömürgecilik uygulandı ve verimli toprakları halkın elinden almanın, birtakım ek vergiler koymanın ötesinde muhalefet kaynağı olarak görülen dinî kurum ve okullar da kapatıldı. Böylece Cezayir, maddeten sömürülmesinin yanı sıra yoğun bir kültür emperyalizmine yani Fransızlaştırmaya da tâbi tutuldu (geniş bilgi için bk. CEZAYİR [Sömürge Dönemi]). XIX. yüzyılın ortalarında Senegal'den iç bölgelere doğru ilerlemek isteyen Fransız kuvvetleri el-Hac Ömer liderliğindeki Fûlânîler tarafından durduruldu. Bunun üzerine Fransa Senegal'i ilhak siyaseti uyguladı ve bölgedeki zenci kabile reislerini denetim altına alarak kendi devlet himayesini zorla kabul ettirdi.

1871 Almanya yenilgisinden sonra bir süre içine kapanık bir politika takip eden Fransa, kısa sürede kendini toparlayarak 1880'lerde tekrar sömürge siyasetine döndü. İngiltere'nin Afrika'daki sömürgelerini arttırması Fransa'da rekabet hırsı uyandırdı. 1878 Berlin Kongresi'nde İngilizler'in Fransa'nın sömürgeci girişimlerine karşı çıkmayacaklarını ima etmelerinden cesaret alan Fransa, 1881'de Cezayir sınırında meydana gelen küçük bir olay bahanesiyle İtalya'nın da göz diktiği Tunus'u neredeyse savaşmaksızın ele geçirdi. Komşu Cezayir'de yaptığının aksine burada

geleneksel içtimaî ve siyasî yapıyı yıkmadan bir nevi hâmilik sistemi kurdu ve Tunus'un beylik yönetimini muhafaza etti; ancak bir de Fransız vali tayin ederek bölgedeki gelişmelerin kontrolünü elinde tuttu.

1880'lerde kabaran sömürgecilik ihtirası Fransa'yı Senegal'den iç kesimlere doğru tekrar harekete geçirdi. Fransa, Nijer nehrinden aşağı sarkmayacağına dair İngilizler'e güvence vererek karşı çıkmalarını önledikten sonra kuzeye ve doğuya yöneldi. Yüzyılın sonuna kadar bugünkü Mali, Nijer, Çad ve Orta Afrika Cumhuriyeti topraklarını ele geçirerek Sudan'a kadar ilerledi. Daha sonra bu sömürgeler Fransız Batı Afrikası adıyla bir federasyon halinde birleştirildi (1895). Bölgede Fransız sömürge toprakları dışında kalan tek ülke Fas'tı. Burayı da ele geçirip Kuzey Afrika'daki hâkimiyetini perçinlemek isteyen Fransa'nın bu konudaki gecikmesinin en önemli sebebi İngiltere, İspanya ve Almanya'nın sergiledikleri karşı tavırdı. 1904'te İngiltere ve İspanya ile ayrı ayrı anlaşarak harekete geçen Fransa, Almanya'nın karşı atağa kalkmasıyla bir sonuç alamadıysa da Fas üzerindeki baskılarını arttırmaya devam etti. Almanya Fas meselesini görüşmek üzere milletlerarası bir konferans toplamayı başardı; ancak neticenin Fransa lehine olmasını engelleyemedi. 1906'da İspanya'nın Algeciras (Cezîretülhadrâ) şehrinde toplanan konferansta alınan kararlarla Fas'ta güvenlik ve barışın korunması görevi Fransızlar'a verildi; böylece Fransa'nın bu ülke üzerindeki nüfuzu milletlerarası alanda kabul görmüş oldu. Fas'ın kuzeyini 1904 antlaşmasıyla İspanya'ya bırakan Fransa 1907'den itibaren diğer kesimleri yavaş yavaş işgale başladı; Vücde, Dârülbeyzâ, Sittat, Bûşirûn ve Binahmed ilk ele geçirilen yerler arasındaydı. 1911'de bazı Arap ve Berberi kabilelerinin ayaklanmasının ardından yabancıların hayatlarını koruma bahanesiyle başşehir de işgal edildi. Bu işgale karşı çıkan Almanya ile dört ay süren müzakereler sonucu anlaşma sağlandı. Almanlar Kongo'da 275.000 m2'lik arazi karşılığında Fransızlar'ı Fas'ta serbest bıraktılar. Sultan Abdülhafîz'e imzalattırılan 1912 Fas Antlaşması'yla Fransa Fas'ı himayesine aldı. Bu antlaşma ile sultanın içerideki hâkimiyeti kabul ediliyor, ülkenin milletlerarası ilişkileri ise Fransa tarafından üstleniliyordu; gerçekte ise hem iç işleri hem dış işleri üstlenilmişti (geniş bilgi için bk. FAS).

Fransız sömürgeciliği I. Dünya Savaşı ile doruk noktasına ulaştı. Osmanlı İmparatorluğu'ndan kopan Suriye ve Lübnan'ın da himaye altına

alınmasıyla 1920'deki Fransız sömürgelerinin arazi toplamı 12.5 milyon km2'yi buldu. Ancak Fransa müslüman sömürgelerinin hiçbirinde hüsnükabul görmemiş, otoritesini yalnız güç kullanarak tesis edebilmişti. Bunun anlamı, askerî yönden zaafa düştüğü anda müslüman sömürgeleri elde tutmasının artık mümkün olamayacağı idi. Nitekim I. Dünya Savaşı sonrasında kıpırdanmalar ve yönetime karşı başkaldırmalar görülmeye başlandı. Suriye ve Lübnan'da köklü bir nüfuza sahip olduğunu düşünen Fransa çok geçmeden yanıldığını anladı. Esasen daha Suriye'ye gelişinin ilk yıllarında kanlı veya kansız çeşitli karşı koymalara mâruz kalmıştı. Bir grup Suriye ileri geleni müzakere yoluyla ülkenin bağımsızlığını elde etmeye çalışırken aşırı milliyetçilerin etkili olduğu

kesim ise vurkaç taktikleriyle onları ülkeden çıkarmaya uğraşıyordu. 1919 sonbaharında İngilizler'in boşalttığı Güney ve Güneydoğu Anadolu'yu işgalleri ise tam bir hezimetle sonuçlanmış ve beş ay sonra ayaklanan halk tarafından dışarı atılmışlardı. Suriye'deki isyanların en kanlı ve en ciddi olanı 1925-1927 yılları arasında devam edenidir. 1927'de isyanın sona ermesinin ardından anayasa görüşmeleri başladı, fakat II. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar neticelendirilemedi. Yaklaşık yirmi yıllık müzakere döneminde Fransızlar ülkede istedikleri gibi tasarrufta bulunma mücadelesi verirken Suriyeliler de onların müdahalesini en aza indirme çabası içinde oldular.

I. Dünya Savaşı'nın ardından benzeri gelişmeler Kuzey Afrika topraklarında da yaşandı ve buralarda Fransız sömürge idaresini sona erdirmeyi amaçlayan çeşitli teşkilâtlar faaliyet gösterdi; bunların en etkilileri kuruluşu savaş öncesine uzanan el-Cezâirü'l-fetât ile (Cezayir, 1912) el-Hizbü'd-düstûrî (Tunus, 1920) ve Kütletü'l-ameli'l-vatanî idi (Fas, 1934). Aynı anda, müslüman sömürgelerin hemen hepsinde bağımsızlık hareketleriyle uğraşmak durumunda kalan Fransa tâviz vermek zorunda kalıyordu. Tunus'ta el-Hizbü'd-düstûrî'nin lideri Abdülazîz es-Seâlibî ve daha sonra kurulan el-Hizbü'l-hür ed-düstûrî el-cedîd'in lideri Habîb Burgiba'nın tutuklanıp yoğun halk desteği sonucu serbest bırakılmaları ve Cezayirliler'e siyasî parti kurma hakkının verilmesi (1936) Fransız sömürge yönetiminin giderek zayıfladığının işaretleriydi. Fransa'nın 1940'ta Almanya karşısında uğradığı yenilgi sömürgelerini bağımsızlık yolunda iyice ümitlendirdi. Cezayir'de daha önce Fransız sistemi içerisinde

asimilasyonu savunan Ferhad Abbas ile bağımsızlık taraftarları birleşerek 1942'de el-Beyânü'l-Cezâirî (Manifeste algérien) adındaki bildiriyi ilân ettiler. Bu belgede Cezayir'de sömürgeciliğin sona erdirilmesi, halka kendi geleceğini belirleme hakkının verilmesi, savaş sonrasında bağımsız bir devlet kurulması, anayasayı hazırlayacak kurucu meclis için seçimler yapılması, Cezayirliler'in derhal yönetime katılmalarının sağlanması ve siyasî tutukluların serbest bırakılması isteniyordu. Aynı yıl Tunus Beyi Muhammed el-Munsif millî bir hükümetin teşkilini, Fas'ta ise Hizbü'l-ıslâh ile Hizbü'l-vahde ve'l-istiklâl ortak bir bildiri yayımlayarak tek ve bağımsız bir Fas devletinin kurulmasını istediler.

II. Dünya Savaşı'nda Fransa'nın önemli güç kaybına uğramasına paralel biçimde müslüman sömürgelerde gelişen milliyetçilik ve bağımsızlık hareketleri sömürgeciliğin sonunun geldiğini gösteriyordu. İlk olarak Suriye ile Lübnan bağımsızlıklarını ilân ettiklerini açıkladılar ve 1944'te Amerika Birleşik Devletleri ile Sovyetler Birliği tarafından tanındılar. Fransa bu durumu kabul etmeyerek Suriye ve Lübnan'la, kendisine birtakım iktisadî ve askerî haklar sağlayacak bazı antlaşmalar yapmak istedi ve zorlayıcı faktör olarak karaya asker çıkardı. Bunun üzerine halk ile Fransız birlikleri arasında kanlı çatışmalar çıktı. Sonunda İngiltere'nin de desteğini alan bu ülkeler Fransa'yı bölgeden askerlerini çekmeye ve bağımsızlıklarını tanımaya mecbur bıraktılar (1946).

Savaş sonrasında Tunus, Cezayir ve Fas'ta da bağımsızlık hareketleri yoğunlaştı. Tunus'ta Burgiba, kendi partisinin önderliğinde bütün siyasî kuruluşları ve halkı içine alan bir bağımsızlık kongresi düzenledi (Ağustos 1946). Polis tarafından basılan kongrede birçok kişi tutuklanırken Burgiba Mısır'a sığındı; ancak başlatılan mücadele işçi sendikaları etrafında odaklaşarak devam etti. Cezayir'deki bağımsızlık hareketi ise Mayıs 1945'te binlerce müslüman öldürülüp binlercesi tutuklanarak ve bağlı oldukları teşkilâtlar kapatılarak engellenmek istendi. Bu kanlı olayların ardından hareketin ileri gelenleri ikiye ayrıldı. el-İttihâdü'd-dîmukratî li'l-beyâni'l-Cezâirî yanlısı olanlar Fransız birliği içinde özerk bir Cezayir'in kurulmasını isterken Hareketti'l-intisâr li'l-hürriyyâti'd-dîmukratiyye adlı partinin taraftarları Fransa'dan ayrılarak tam bağımsız olmayı istiyorlardı. Tunus ve Cezayir'dekiler kadar kanlı olmayan Fas'taki bağımsızlık mücadelesi ise giderek güç kazanıyor, bu arada bağımsızlık taraftarlarını

destekleyen V. Muhammed'in Fransızlar'la olan ilişkileri her gün biraz daha kötüleşiyordu. 1951'de Fransızlar'ın sultanı bakanlar kurulunu dağıtmaya zorlamaları, bütün siyasî partileri ülkenin bağımsızlığı hedefinde birleşmeye yöneltti. 1952 gösteri ve grev yılı oldu. Kazablanka'da Fransız polisinin grevcilere ateş açması sonucu çok kişi öldü ve çok sayıda gösterici tutuklandı; onları desteklediği için sultan da Madagaskar'a sürüldü.

1950'li yıllarda Fas'ın yanı sıra Tunus ve Cezayir'de de eylemlerin artması Fransa'yı sömürge politikasını yeniden gözden geçirmeye zorladı. Önce Kuzey Afrika'daki sömürgelerin tamamının elde tutulamayacağının anlaşılması üzerine Tunus ve Fas'ın bağımsızlıklarının tanınarak Cezayir'de konumun sağlamlaştırılması düşünüldü. Bu amaçla 1955 yılında Burgiba'nın Tunus'a, V. Muhammed'in de Fas'a dönmesine müsaade edildi ve bağımsızlık konusunda müzakereler başlatıldı; sonuçta gereken antlaşmalar imzalanarak her iki ülkedeki Fransız sömürge dönemi sona erdirildi (Mart 1956; geniş bilgi için bk. FAS; TUNUS).

Tunus ve Fas'ın bağımsızlıklarını kazanmaları aynı yolda olan Cezayir'i umutlandırırken Fransa'nın da buradaki baskılarını arttırmasına imkân sağladı. Fransa her neye mal olursa olsun Cezayir'den çıkmamayı düşünüyor, bu amaçla Batı Akdeniz'i sıkı denetim altında tutarak bütün motorize kuvvetlerini ve uçaklarını Cezayir'e yığıyordu; bu arada halkı sindirebilmek için işkence normal bir baskı aracı kabul edildi. Fakat alınan önlemlerin hiçbiri kurtuluş mücadelesini engelleyemedi ve gerilla hareketi bütün ülkeyi sardı. İçeride silâhlı mücadele devam ederken Kahire'de Cezayir'in ileri gelenleri tarafından bağımsız Cezayir Cumhuriyeti'nin kurulduğu ilân edilerek Ferhad Abbas başkanlığında bir geçici hükümet oluşturuldu (Eylül 1958). 1960 yılında Fransa'nın müslüman sömürgelerinden ve Cezayir'in komşularından Moritanya, Mali, Nijer, Çad ile Senegal'in bağımsızlıklarına kavuşmaları Cezayirliler için âdeta bir müjde teşkil etti. Bu şartlar altında Cezayir'i artık daha fazla elinde tutamayacağını anlayan Fransa bağımsızlık müzakerelerine başlama kararı aldı (Haziran 1960) ve ülke iki yıl süren müzakereler sonunda Temmuz 1962'de bağımsızlığına kavuştu; böylece 132 yıl süren sömürge dönemi kapanmış ve Fransız sömürge imparatorluğunun da en önemli kalesi düşmüş oldu.

Fransız sömürgeciliği, Afrika'nın doğusunda Cibuti sahillerindeki Obock limanına bayrak asılmasıyla başlar (1862). Ancak koloni yönetiminin iş başına geçmesi, 1871 Almanya yenilgisinden sonra bir süre içine kapanan Fransa'nın tekrar sömürge siyasetine döndüğü yıllara rastlar (1888). Bu sahil kesimi, iki tarafında bulunan İngiliz ve İtalyan Somalisi topraklarından ayrılmak üzere 1896'da Cote Française des Somalis adını aldı. Bundan sonra ülkeye tamamen yerleşen Fransız yönetimine II. Dünya Savaşı sırasında önce İtalyan, sonra İngiliz

ablukasıyla ara verildi. Tekrar Fransa'nın hâkimiyetine giren Cibuti 1957-1967 yılları arasında tedricen otonomi statüsüne geçti; 1977'de de bağımsızlığına kavuştu.

Afrika'nın doğusunda bulunan diğer Fransız sömürgeleri Hint Okyanusu'ndaki Réunion ve Madagaskar adalarıdır. İlk defa 1642'de Réunion'a çıkan ve 1715'e kadar burada kalan Fransızlar, Napolyon savaşları sonrasında geri gelip kolonilerini kurdular (1815). 1946'da sömürge statüsüne son verilen ada bu tarihten beri Fransa'nın deniz aşırı ilidir. Fransız sömürgeciliği Madagaskar'da ise resmen 1896 yılında başladı. 1947'de başlatılan bağımsızlık hareketinin şiddetle bastırılmasından sonra sömürge yönetimi tarafından buna alternatif olarak daha ılımlı bir milliyetçiliğe destek verildi. Ancak alınan önlemlerle bağımsızlık arzusu dindirilemedi ve 1960'ta cumhuriyet ilân edilmesiyle Fransız sömürge yönetimi son buldu.

Fransa Hindistan'da da sömürge faaliyetlerine girmiş, fakat İngilizler'den önce buradan geniş bir toprak parçası koparmayı düşünürken sadece birkaç basit ticaret üssü ele geçirebilmiştir. Önce bölgedeki diğer rakiplere göre gecikilmiş olmakla birlikte 1664'te Doğu Hindistan Şirketi (Campagne des Indes Orientales) kuruldu, arkasından da Suret ve Dekken'in doğu kıyılarına yerleşmeye çalışıldı. Ne var ki şirket buralarda tutunamadı ve bölgedeki ilk sömürgeler Pondichery ile Chandernagar'dan ibaret kaldı. 1756 yılında Avrupa'da patlak veren Yedi Yıl Savaşları, bunlar dahil Fransa'nın ilk sömürgelerini kaybetmesine sebep oldu ve 1763'te imzalanan Paris Antlaşması uyarınca Hindistan, Kanada ve Louisiana'daki bütün topraklar İngilizler'e bırakıldı. Bu tarihten sonra Doğu'da yalnız Çin Hindi ile ilgilenen Fransa, özellikle 1858-1893 yılları arasında giriştiği askerî

hareketler ve bazı yerli hükümdarların iç karışıklık ve çatışmalar yüzünden himayesine sığınmaları sonucu çeşitli imtiyazlar kazanarak bölgeye iyice yerleşti ve 1945'te bağımsızlıklarını kazandıkları halde bunu fiiliyata geçiremeyen Vietnam, Kamboçya ve Laos'taki hâkimiyetini 1954 yılına kadar sürdürdü (bk. ASYA [Sömürgecilik Dönemi ve Bağımsızlık]). Ancak 13 Mart - 7 Mayıs 1954 günleri arasında cereyan eden ve Fransız kuvvetlerinin General Vo Nguyen Giap kumandasındaki Vietnam ordusu karşısında Fransa tarihinin en trajik hezimetine uğradığı Dien Bien Phu Savaşı'ndan sonra Cenevre'de barış antlaşması imzalamak ve bölgeyi tamamen terketmek zorunda kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

A. J. Toynbee, Suruey of International Affairs 1925, London 1927, I, 125-163, 175-181, 406-439; Eberhard, Uzak Doğu Tarihi, s. 276-283; E. Sik, The History of Black Africa (trc. S. Simon), Budapest 1966, II, 71-78, 253-267; S. H. Longrigg, Syria and Lebanon Under French Mandate, Beyrut 1968, tür. yer.; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücâdeleleri, Ankara 1975, s. 121-131, 142-159, 171-183; R. Luraghi, Sömürgecilik Tarihi (trc. Halim İnal), İstanbul 1975, s. 125-135, 176-180, 185-189, ayrıca bk. tür.yer.; L E. Williams, SoutheastAsia: A History, New York 1976, s. 149-152; E. A. Boateng, A Political Geography of Africa, Cambridge 1980, s. 62-65; M. Morsy, North Africa 1800-1900, New York 1984, s. 131-143, 150-165, 197-199; Celâl Yahyâ, el-Âlemü'l-ʿArabiyyü'l-ḥadîs̱, Kahire 1985, II, 671-733; III, 597-641; J. M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 249-262, 289-296, 328-354, 360-393; P. S. Khoury, Syria and the French Mandate 1920-1945, London 1987, tür.yer.; B. G. Martin, Sömürgeciliğe Karşı Afrikada Sufi Direniş (trc. Fatih Tatlılıoğlu), İstanbul 1988, tür.yer.; C. Harrison, France and Islam in West Africa 1860-1960, Cambridge 1990, s. 11-23; J. Fremeaux, Fransa ve'l-İslâm (trc. Hâşim Sâlih), Limasol 1991, tür.yer.; Ebü'l-Kāsım Sa'dallah, el-Ḥareketü'l-vaṭaniyyetü'l-Cezâʾiriyye, Beyrut 1992, I-III; K. M. Panikkar, Asia and Western Dominance, Kuala Lumpur 1993, s. 163-174; M. E. Chamberlain, Sömürgeciliğin Çöküşü (trc. Recai Dönmez), Ankara 1993, s.

114-117; J. J. Cooke, “Tricolour and Crescent; Franco-Muslim Relations in Colonial Algeria, 1880-1940”, IS, XXIX/1 (1990), s. 57-75; The Cambridge Encyclopedia of Africa (ed. R. Oliver - M. Crowder), London 1981, s. 160-161, 178-180.

Ş. Tufan Buzpınar

V. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Fransa’nın İslâmiyet’le tanışması VIII. yüzyılın başlarına rastlar. Zaragoza’nın (Sarakusta) fethinden sonra Hür b. Abdurrahman kumandasındaki İslâm ordusu 717-718 yıllarında Pireneler’i aşarak Fransa topraklarına girdi. Hür b. Abdurrahman’ın yerine geçen Semh b. Mâlik de Fransa topraklarında ileri harekâta devam etti. Önce Septimania (Sebtimâniye) ve daha sonra müslümanlar için önemli bir askerî üs olan Narbonne’u (Arbûne) fetheden (720) Semh b. Mâlik ertesi yıl Aquitania düklüğünün başşehri Toulouse’u kuşattı. Burada şiddetli bir mukavemetle karşılaşan Semh b. Mâlik’in şehid edilmesi müslümanları zor durumda bıraktı. Ordunun sevk ve idaresini ele alan Abdurrahman el-Gāfikī Arbûne’ye geri dönmek mecburiyetinde kaldı. 721-726 yılları arasında gerçekleştirilen seferler sonunda müslümanlar hâkimiyetlerini Rhône vadisi ve Lyon’a kadar genişlettiler. 732 yılında Bordeaux’yu yağmaladıktan sonra Paris’in 150 km. güneyindeki Tours şehrine yaklaşan Abdurrahman el-Gāfikī, Poitiers’nin 20 km. kuzeydoğusunda daha sonraları müslümanların Belâtüşşühedâ adını verdikleri, bugün Moussais-la-Bataille denilen yerde Charles Martel kumandasındaki Frank kuvvetleri tarafından mağlûp edildi. Bu savaşla İslâm ordularının kuzeye doğru ilerlemeleri engellenince fetihler diğer yönlerde devam etti. 734 yılında Marsilya’nın 100 km. kuzeyinde bulunan Avignon, dokuz yıl sonra da Lyon ele geçirildi; ancak bu şehirlerdeki hâkimiyet uzun sürmedi. 793’te Pireneler’i tekrar geçen müslümanlar 846-869 yılları arasında daha çok Güney Fransa sahillerine yöneldiler, Arles bölgesindeki Camorgue’da bir liman kurdular ve Arbûne şehrini fetihleri için bir üs olarak kullandılar. 891’den 975’e kadar da Marsilya ile Nice arasında meydana getirdikleri kolonileri ellerinde tuttular.

X. yüzyılın başlarında müslümanların Fransa topraklarında kurdukları ve Alman İmparatoru Otton tarafından yıkılan en içteki ticaret merkezleri, Alpler'in eteklerinde yer alan Sisteron ve Embrun'a kadar çıkmıştı. Fransa sahillerine yönelik en son İslâm akınları XI. yüzyılın başlarında görülür. Bugün hâlâ mevcudiyetini sürdüren Jabal al-Qila (Cebelü'l-kal'a), Lascar ve Lascaris (el-Asker), Lehez (el-Havz), Mascaras (Batı Cezayir'deki Maasker [Mascara] şehir adından), Barbaresco (Berberî), Batharam (Beytülharâm), Ramatuelle (Rahmetullah) ve Almanar (el-Menâre) gibi Arapça yer isimleri Fransa'daki İslâm varlığının yaşayan tanıklarıdır.

Ortaçağ Fransası, müslümanları fiilî varlıklarının yanında ilmî yönleriyle de iyi tanıyordu. Bu tanımada teolog, filozof, şair ve ilim adamı Raymond Lulle (ö. 1315) başta olmak üzere ileri gelen bazı İspanyol papazların yakından ilgilendikleri ve eğitimini gördükleri İslâm ilimlerini Fransa'da yaymalarının büyük etkisi olmuştur. İbn Hazm'ın 1027'de yazdığı Ṭavḳu'l-ḥamâme, Pireneler'in Fransa tarafında kullanılan kaynak eserler arasında yer alıyordu. Müzik, felsefe ve özellikle tıp alanlarında müslümanların bıraktığı tesirler çok büyüktür. Montpellier şehrini hâlâ tıp sahasında vazgeçilmez bir üniversite merkezi yapan Endülüs tıp ilmidir.

Fransa'da görülen ikinci büyük müslüman dalgasını, XVI. yüzyılda İspanyol engizisyonundan kaçarak Fransa'ya sığınan ve burada yerleşip Hıristiyanlığı kabul eden yaklaşık 100.000 kişi meydana getirmektedir. Bu müslümanlar yerli halka göre daha eğitimli ve daha kültürlü olduklarından Fransa'nın, Haçlı seferleri ve İslâm ülkelerine doğru gelişen merkantilist ve siyasî yayılma hareketleri henüz başlamadan önce dahi İslâmiyet'in tesiri altında kalmış bir ülke olduğu söylenebilir.

Fransa'nın müslümanlarla olan sıkı ticarî ve siyasî ilişkileri, özellikle Kanunî Sultan Süleyman ve I. François'nın kurdukları ittifak sırasında eşine az rastlanır bir hıristiyan-İslâm iş birliği örneği teşkil etmiştir. I. François'nın Charles Quint'e (V. Karl) karşı bir İslâm devletiyle yaptığı ittifak, bir yerde Fransa'nın bugüne kadar İslâm ülkeleriyle yürüttüğü ilişkilerin esasını oluşturur. 1536'da Fransa'ya verilen ahidnâme ile Osmanlı sınırları içinde dinî, ticarî ve hukukî sahalarda önemli imtiyazlar tanınmış, böylece Fransız tüccar, misyoner ve diplomatları imparatorluğun en önemli merkezlerine yerleşerek müslümanları tanıma fırsatı

bulmuşlardır. Napolyon'un Mısır'ı işgaliyle (1798) başlatılan İslâm ülkelerine hâkim olma siyaseti 1830'da Cezayir'de, daha sonra da diğer Mağrib ülkeleriyle Kara Afrika'da uygulamaya konulmuş ve bunun sonucunda Fransız pasaportu taşıyan müslüman nüfus çoğalmıştır. Müslüman sömürgelerin bağımsızlıklarına kavuşmasından sonra ise bu yeni ülkelerle Fransa arasındaki organik bağlar iktisadî, siyasî ve askerî iş birliğine dönüşmüş, bu durum bir yandan Fransa içinde müslüman cemaatlerin doğmasına, öte yandan II. Dünya Savaşı'ndan sonra meydana gelen sanayi patlaması sebebiyle milyonlarca müslümanın Fransa'yı önce çalışma ülkesi, sonra da vatan olarak seçmesine yol açmıştır.

Bugün Fransa'da İslâm hüviyetiyle yaşayan nüfusun çekirdeğini, 1870'li yıllarda Kuzey Afrika'dan gelen ve eski Osmanlı tebaasından oldukları için "Turco" adıyla anılan ticaret erbabı teşkil etmektedir. Daha sonra işçilerle devam eden bu akın I. Dünya Savaşı başında 30-40.000 kişiye kadar yükselmiş, bu arada Fransız parlamentosuna ilk müslüman milletvekili de 1896 yılında Montarlier'den seçilmiştir. I. Dünya Savaşı'nda hem cepheye sürmek, hem de cepheye giden Fransız askerlerinin yerine fabrikalardaki işçi ihtiyacını karşılamak için önemli sayıda Mağribli Fransa'ya getirildi. Bu savaş sırasında Fransa'nın sömürgelerden getirdiği insan sayısının 800.000 ile 900.000 arasında olduğu ve bunların 125.000'ini Cezayirliler'in teşkil ettiği sanılmaktadır. Bu müslümanlardan 36.000 Mağribli ile (25.000'i Cezayirli) 30-35.000 Senegalli cephede öldü; bugün Fransa'da 30.000'den fazla müslüman askerin mezarı bulunmaktadır. Savaştan sonra şimdiki Fransız toprakları üzerinde 120.000 müslüman vardı. II. Dünya Savaşı'na kadar önemli bir artış göstermeyen Kuzey Afrikalı göçü, savaş içinde yine asker ve işçi ihtiyacını karşılamak için yoğunlaştırıldı. Savaşın ardından endüstride İtalyan ve Polonyalılar'ın yerini Cezayirli işçiler aldı. Ancak bu müslümanlar Fransızlarla aynı haklara sahip değillerdi ve hem Fransa'da hem Cezayir'de ayrı idarelere bağlı bulunuyorlardı. Fransa ancak 1958'de C. de Gaulle'ün, "Fransa'da tek bir kategori insan yaşıyor" sözünden sonra Cezayir'le beraber 10 milyonluk bir müslüman toplumuna sahip olduğunu resmen kabul etmiştir.

Fransa, 1962 yılında Cezayir'in bağımsızlığını elde etmesi üzerine bir anda yeni ve öncekilere göre çok daha fazla sayıda bir müslüman akınına uğradı. Daha çok, bağımsızlık savaşı sırasında Fransız ordusunda asker (harki)

veya güvenlik güçlerine yardımcı milis olarak görev yapanlar, memurlar, milletvekilleri ve diğer iş birlikçilerden meydana gelen bu Cezayirliler aileleriyle beraber Fransa'ya sığındılar. Birçoğu kamplara yerleştirilen ve şu anda 1,5 milyonluk bir cemaat teşkil ettikleri sanılan bu müslümanların hâlâ Fransız vatandaşlarının bütün haklarına yeterince ulaşabilmiş oldukları söylenemez. İkinci nesil, bugün babalarının Cezayir'e karşı taşıdığı ihanet, Fransa'ya karşı eziklik duygusundan kurtularak Fransız toplumu içinde gerçek yerini almaya çalışmaktadır. Bu cemaatlere, yeni doğan çocuklarla iltica ve çifte vatandaşlık gibi yollardan Fransız uyruğuna giren müslümanları, özellikle evlilik yoluyla ve René Guénon (Abdülvâhid Yahya), Louis Massignon, Muhammed Hamîdullah ve Roger Garaudy gibi müslüman veya İslâmiyet hayranı aydınların tesirinde kalarak İslâm'ı seçen 100.000 civarında Fransız mühtedisini de ilâve etmek gerekir. Yalnız bu sayılar dahi Fransa'da İslâmiyet'in, Protestanlık ve Yahudilikten (her biri 700.000 kişi) çok daha önde gelen bir din durumunda olduğunu göstermektedir. Öte yandan müslümanların büyük bir kısmını Fransa'da işçi statüsünde bulunan yabancılar teşkil etmekte ve ülkede 820.000 Cezayirli, 450.000 Faslı, 240.000 Türk, 200.000 Tunuslu, 100.000 civarında Kara Afrikalı ve sayıları daha az miktarlarda olan Ortadoğulu ve İranlı müslüman bulunmaktadır. Bu rakamlar, Fransa'da toplam 4 milyon civarında bir müslüman nüfusun yaşadığını ortaya koymaktadır. İstatistik rakamlarının kesin olmayışı, nüfus sayımlarında laiklik sebebiyle kişilere dinlerinin sorulmamasından ve valiliklerin tuttuğu kayıtlarda da sadece yabancı nüfusun belirtilip dinleriyle ilgili herhangi bir bilgiye yer verilmemesinden ileri gelmektedir. Müslümanların % 90'ı, endüstrinin yoğun olarak bulunduğu Ilede France (Paris ve civarı), Rhône-Alpes (Lyon ve civarı), Provence-Alpes-Côte-d'Azur (Marsilya ve civarı), Nord-Pas-de-Calais (Lille ve civarı), Alsace ve Lorraine bölgelerinde toplanmıştır; ayrıca kuzeybatıda Seine-Maritime (Normandiya) ilinde ve Bordeaux'da da önemli miktarda müslüman yaşamaktadır.

1973 petrol krizinden sonra diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Fransa'da da iktisadî büyüme bir anda durdu ve 1974'ten itibaren yabancı işçi alma politikasına son verildi. Aynı zamanda müslüman cemaatlerinin artık kalıcı oldukları anlaşıldığı için hükümet, yeni kurulan Göçmenler Bakanlığı vasıtasıyla bu grupların çeşitli ihtiyaçlarına cevap vermeye yönelik bir dizi tedbir aldı. Radyo ve televizyonda dinî programlara yer verilmesi,

müslüman mezarlıkları kurulması, bayram günlerinde izin kullandırılması, okullara İslâm kültürü dersleri konulması ve özellikle ibadet yerlerinin açılmasına yardım edilmesi şeklinde özetlenebilecek olan bu tedbirler müslümanların uzun mücadelelerden sonra elde edebildikleri bazı haklardır. Buna rağmen teşkilâtlanma konusundaki hukukî engeller ancak 1981'de kalkmıştır. Daha önce yabancılar dernek kurabilmek için valinin özel iznini almak zorunda oldukları halde, bu tarihten sonra onlar da bir Fransız gibi her türlü dinî veya kültürel derneği kurup faaliyet gösterebilme hakkını elde etmişlerdir. Böylece 1981'e kadar 250 civarında olan ülkedeki cami ve mescid sayısı kısa sürede büyük bir artış kaydederek 1000'e yaklaşmıştır. Sadece 1981 ve 1982 yıllarında

gayesi İslâm kültürünü yaymak, eğitim ve öğretim imkânları bulmak, cami yaptırmak ve yaşatmak, müslümanlar arasında yardımlaşmayı sağlamak, gıda ve mezar işleriyle ilgilenmek olan 200 dernek kurulmuştur. Bu arada, 1981 yılında esen hürriyet havasında devlet tekelinden çıkan radyo yayınlarında da müslümanlar önemli yerler işgal ettiler. Şu anda Fransız toprakları üzerinde müslümanlara hitap eden Radio-Orient (Paris), Radio Trait-d'union (Lyon), Radio Gazelle (Marsilya) ve Radio-Figue (Rouen) gibi birçok istasyon mevcuttur.

İslâmî hayatın Fransa'da gerçek yerini bulmasında ve Fransız toplumunun bir parçası haline gelmesinde Fransız müslümanlarının rolü büyüktür. Seçme ve seçilme hakkına sahip olan bu müslümanlar baskı grupları oluşturarak çeşitli hakların teminini sağlamışlardır. Bugün 300 civarında belediye meclisinde başkanlık veya üyelik mevkiine gelmiş olan Fransız müslümanlarının camilerin yapımında ve dindaşlarının diğer ihtiyaçlarının karşılanmasında oynamış oldukları rol her gün biraz daha artmaktadır. Ancak 4 milyon civarında müslümanın bulunduğu Fransa'da İslâm'ın daha çok söz sahibi olabilmesi için çeşitli cemaat ve derneklerin gösterdikleri bir federasyon halinde birleşme gayreti, Fransız hükümetinin de muhatap bulma bakımından bu yolu tercih eder görünmesine rağmen şimdiye kadar müsbet bir neticeye ulaşamamıştır. 147 derneğin bir araya gelerek meydana getirdiği, Fransa'nın güneyini içine alan Union des Organisations Islamiques de France (23 Mayıs 1988), Fransa çapında böyle bir kuruluşun oluşabileceği kanaatini uyandırmaktadır. Bu tür bir federasyonun, özellikle 1993'ten itibaren Avrupa Topluluğu'nu meydana getiren ülkeler arasındaki

sınırların ortadan kalkmasından sonra, İslâm'ın bu kıtadaki yeni ağırlığını göz önünde tutarak "Avrupa müslüman vatandaşı"nı ortaya çıkarmak açısından üstleneceği sorumluluk taşıdığı önemi arttıracaktır.

Fransa'da sendikacı, iş veren, dernek üyesi, belediye meclisi üyesi, özel radyo ve gazete sahibi, üniversite mensubu vb. olan müslümanlar, bu özellikleri ve mesuliyetleriyle bir asimilasyona doğru değil bir entegrasyona doğru gitmektedirler. Fransa, iki asırdır çeşitli ülkelerden gelen hıristiyan kültürüne sahip milyonlarca insanı potasında eriterek onları Fransızlaştırmıştır. Ancak şimdi, tarihinde ilk defa tamamen eritilmeye uygun olmayan cemaatlerle karşı karşıya bulunduğu ve ülkede İslâm'a da yer ayırmak gerektiği kanaatine vardığı için bir yandan yeni stratejiler oluşturmak, öte yandan da bazı laik kanunları yeniden gözden geçirmek mecburiyetinde kaldığını hissetmektedir.

Fransa'daki cami ve mescidlerin çoğu ancak 30 ile 300 kişi arasında değişen kapasiteye sahiptir. Müslüman ülkelerin gönderdikleri din görevlileriyle desteklenen bu ibadethanelerin yalnız Paris ve civarıyla Marsilya ve Lille'de bulunan beşinin "ulucami" vasfını taşıdığı, diğerlerinin ise sadece altı tanesinin 600 kişilik bir cemaati içine alabilecek ölçüde olduğu görülmektedir. Fransa'da cami yapımı hâlâ çok önemli engelleri aşmak zorundadır. Belediyelerin şehircilik yönünden ileri sürdükleri bahaneler yanında ırkçılıktan kaynaklanan ve zaman zaman şiddet gösterisine dönüşen engellemeler, sözlü ve yazılı olmanın da ötesinde bazan camilerin bomba ile tahrip edilmesine kadar gitmektedir. Yalnız Fransa'daki camilerin en eskisi ve en muhteşemi olan Paris Camii kuruluşu sırasında engellemelerle karşılaşmamış, zamanın politikası gereği Fransız hükümeti ve Paris Belediyesi'nin maddî, manevî katkılarıyla yapılmıştır.

Paris'te büyük bir cami inşa etme fikri, 1895 yılında Sultan II. Abdülhamid ve Mısır Hidivi II. Abbas Hilmi tarafından ortaya atılmış, fakat planlar yapıldığı halde proje uygulama safhasına konulamamıştı. I. Dünya Savaşı sırasında Fransız hükümeti, Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanmış olan Araplar'a ve özellikle Mekke Şerifi Hüseyin'e hoş görünmek için yaptığı çeşitli jestler yanında Paris'te bazı küçük mescidler inşa ettirdi ve ayrıca büyük bir cami inşası fikrini yeniden ortaya attı. Fakat bu proje de hemen uygulama alanına konulamadı ve ancak savaştan sonra, Fransa için

canlarını feda eden binlerce müslümana minnet borcunun ödenmesi mecburiyeti ortaya çıktığında ciddiyetle ele alındı (1921). Caminin inşaat masraflarının büyük bir kısmı Fransız hükümeti tarafından karşılanırken Paris Belediyesi, Fas sultanı ve çeşitli Arap ülkeleriyle Türkiye de önemli katkılarda bulunmuşlardır. Uzun zaman Kuzey Afrika'da görev yapmış olan Mareşal Lyautey'in gayretleriyle ve onun gözetimi altında, Endülüs mimari stilinde inşa edilen Paris Camii ve İslâm Enstitüsü 1926 yılında hizmete açıldı; idaresine de "Fransa müftüsü" gibi görülen Abdülkādir b. Garbit getirildi. Fransa'nın sömürgeler yönetiminde söz sahibi olan ve bu konuda çeşitli eserleri bulunan Mareşal Lyautey'in telkinleriyle caminin inşasına izin veren ve yardım eden hükümet, bunun İslâm ülkeleriyle yürüttüğü yakınlaşma politikasına yardım edebileceğine inanıyordu. Hatta kuruluşun başına getirilen Abdülkādir b. Garbit İslâm ülkeleri için tayin edilmiş serbest bir diplomat gibi görev yapıyor, ayrıca sömürgelerdeki geleneklerine bağlı eşraf ve ulemâ da bu cami yoluyla memnun edilmeye çalışılıyordu. Cezayir Savaşı'nın en sıcak döneminde (1957) yöneticiliğe getirilen Şeyh Ebûbekir Hamza da uzun süre Fransız hükümetinin müslümanlar üzerindeki nüfuzunu koruma hususuna dikkat etmiştir. Cami, Cezayir'in istiklâlini kazanmasından sonra bu ülke ile olan ilişkilerde bir nüfuz merkezi olarak kullanılmış ve 1982'de görevinden ayrılan Ebûbekir Hamza'nın yerine yine Cezayirli Şeyh Abbas tayin edilmiştir. Kuruluşundan itibaren "Fransa'nın camii" olmak şaibesinden kurtulamayan Paris Camii müslüman halk açısından umulan işlevi yerine getirememiş, ülkedeki müslümanları bir çatı altında toplayamadığı gibi eğitim-öğretim, mezarlık temini, siyasî katılım vb. önemli meselelerinde pek azına cevap verebilmiş ve bulunduğu yere herhangi bir biçimde İslâmî hüviyet kazandıramamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hitti, İslâm Tarihi, III, 785-793; Saibi, Guide pratique du musulman en France, Paris 1984; A. Krieger-Krynickki, Les musulmans en France, Paris 1985; Abdelmalik Sayad,

“Islam et immigration en France: Les effets de l’immigration sur l’Islam”, L’Islam en Europe à l’époque moderne, Paris 1985, s. 239-312; F. Lamand, L’Islam en-France, les musulmans dans la communaute nationalé, Paris 1986; C. Withol de Wenden, Citoyennete, nationalite et immigration, Paris 1987; B. Étienne, L’Islamisme radical, Paris 1987; a.mlf., La France et l’Islam, Paris 1989; G. Kepel, Les Banlieus de l’Islam, naissance d’une religion en France, Paris 1987; a.mlf., Les Banlieus de l’Islam, Paris 1989; L’Islam en France: Islam, état et soelété (ed. B. Étienne), Paris 1991; Manfred W. Wenner, “The Arab / Muslim Presence in Medieval Central Europa”, IJMES, XII/1 (1980), s. 59-79; S. M. Fakhruddin, “Muslims in France: A Case Report”, JIMMA, II/2-III/1 (1980-81), s. 122-128; Faruk Bilici, “Fransa’da İslâm”, İTED, VIII (1984), s. 177-203; R. Leveau, “Presence musulmane en France”, Etudes, Paris 1986, s. 589-602; Jean-François Legrain, “Islam en France”, Esprit, sy. 119, Paris 1986, s. 1-25; Hasan Gai Eaton, “Islam in France”, IQ, XXXIII/4 (1989), s. 277-281.

Faruk Bilici

VI. FRANSA’DA İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Şarkiyat ve İslâm’la ilgili çalışmaların önemli merkezlerinden biri olan Fransa’da bu tür faaliyetler, önceleri yalnız Endülüs üniversitelerinde okutulan Arapça’nın XII. yüzyıldan itibaren eğitim programına alınmasıyla başladı; daha 1117’de Reims ve Chartes şehirlerindeki dinî okullarda Arapça öğretildiği bilinmektedir. 1170 yılında Papa III. Innocentius’un gayretiyle Paris’te ve arkasından da Toulouse’da Arapça ve İslâm kültürüne yönelik ilimlerin öğretimine başlandı. Bu sürecin XIII. yüzyılda özellikle siyasî ve dinî sebeplerle hızlandığı görülür. 1270 yıllarında Fransisken tarikatına mensup İngiliz Roger Bacon, De utilitate grammaticae adlı kitabında bütün Avrupa’ya hitap ederek ortak dilleri olan Latince’nin dışında kalan dilleri, özellikle sahip bulundukları ilimlerin çoğunun İslâm dünyasından geldiğini göz önünde tutarak bu ilimlere dair kitapların yazıldığı dilleri öğrenmek gerektiğini vurguluyor, ayrıca kiliseye hitaben de

Haçlılar'ın işgal ettikleri topraklardaki bu "barbar" dilleri konuşan "imansız" yerli halka yakınlaşabilmenin tek yolunun dillerini öğrenmek olduğunu söylüyordu. Bunun dışında ticaret, idare, hukuk, diplomasi gibi sahalarda da İslâm dünyasında konuşulan dillerin bilinmesi gerekiyordu. Bir başka önemli sebep de insanlara kendi dilleriyle hitap ederek Hıristiyanlığı sevdirmek ve mümkünse onları dinlerinden döndürmekti. R. Bacon ve özellikle İtalyan papaz Montecroceli Ricoldo'nun koyduğu prensipleri bu açıdan değerlendirmek gerekir. Ricoldo, bir misyonerin irşad sırasında tercüman kullanmasının tebliğin etkili olması bakımından sakıncaları üzerinde durmuş ve tarikat mensuplarının yabancı dil öğrenmesi gereğini vurgulamıştır. 1248 yılında Papa IV. Innocent, Ortadoğu'dan Arapça ve diğer Doğu dillerine tam anlamıyla hâkim on öğrencinin getirilip burs verilerek Paris Üniversitesi'nde teoloji okutulduktan sonra Hıristiyanlığı öğretmek için Arapça konuşulan ülkelere gönderilmesini istemiştir. Bu düşünce, daha önce Papa III. Innocent'in İstanbul'da Parisli öğretmenlerin ders verecekleri bir din okulu açılması projesiyle paralellik göstermektedir. Papa IV. Clement de bu bursları iki katına çıkararak Hıristiyanlığın müslümanlara tebliğini daha esaslı temellere oturtmaya çalışmıştır.

Viyana Konsili (1311-1312), üyelerinden Raymond Lulle'ün tavsiyesine uyarak Bologne, Oxford, Salamanque, Vatikan ve Paris üniversitelerinde Arapça, İbrânîce, Süryânîce ve Yunanca öğretilmesi için kürsü açılmasını kararlaştırdı. Böylece Fransa'da güneydeki Avignon'un yanı sıra Paris'te de üniversite seviyesinde Arapça öğretimine başlanmış oldu (1317); daha sonra da bunlara Bordeaux'da (1441), yine Paris'te (1530, College de France) ve Sorbonne'da (1530) yeni kürsüler ilâve edildi. 1669'da ünlü devlet adamı Jean Baptiste Colbert, Ecole Nationale des Langues Orientales (bugünkü Institut National des Langues et Civilisations Orientales) adını verdiği ilk müstakil Doğu dilleri okulunu açtı ve bu okul Fransız İhtilâli'nden sonra Direktuvar idaresi döneminde yeni bir statüye kavuşturularak müslüman ülkelerine gidecek elçi, konsolos, tüccar ve şarkiyatçı gibi kişilerin Doğu dillerini öğrenebilecekleri ve İslâm dünyasıyla ilgili toplu bilgileri alabilecekleri bir yüksek okula çevrildi (1795). Arapça, Türkçe ve Farsça gibi temel dillerin yanında İbrânîce, Süryânîce ve Ermenice gibi diğer Doğu dillerinin de öğretildiği bu yüksek okulla Fransa âdeta bütün Avrupa'nın şarkiyat araştırmaları merkezi haline

geldi.

XIX. yüzyılın başında Paris'teki üç ayrı eğitim kurumunda Arapça öğretiliyordu ve dersler College de France'da Jean-Jacques Antoine Caussin de Perceval, Ecole Nationale des Langues Orientales'de Silvestre de Sacy ile (edebî Arapça) Raphael de Monachis (halk Arapça'sı) ve Ecole des Jeunes de Langue'da Auguste Chayolle tarafından yürütülüyordu. XIX. yüzyılda şarkiyat ve İslâm ilimleri alanlarında eser verenlerin çoğu bu müesseselerde görev yapan hocalardı. 1807'de Silvestre de Sacy, Fransa'nın İslâm dünyasına açılan kapısı durumundaki Marsilya'da müstakbel Levanten tüccarlara Arapça öğretilmesi için bir kurs başlattı ve Napolyon'un Mısır seferinde büyük yardımları görülen Kıptî papazı Gabriel Taoul'ü buraya tayin ettirdi. Dil alanındaki gayretler her şeyden önce tercüme yayınların doğmasına yol açtı. Önceleri daha çok Avrupa'da yaşayan Mûsevîler'le Doğu'ya yerleşmiş bazı Batılılar'ın ilgilendikleri çeviri işlerini bu okullarda yetişmiş olan bilim adamları yürütmeye başladı ve onların yalnız tercüme ile yetinmeyerek özellikle İslâm klasiklerini tenkitli metin çalışması şeklinde ortaya koymaları sonucu şarkiyatçılığın bir dalı olan İslâm araştırmaları ortaya çıktı. Fransa'da, diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi şarkiyatçılığı besleyen önemli bir kaynak seyahatnamelerdir. İlkçağ'da bazı örneklerine rastlanan ve Ortaçağ'da sayıları gittikçe artan seyahatnameler, Doğu'nun egzotik hayatını merak eden geniş okuyucu çevrelerine ulaşma imkânı bulabilmiş, böylece Avrupa'da bu türde bir literatür doğmuştur. XIV-XVI. yüzyıllar arasında Osmanlı Devleti'ne seyahat yapan 449 kişiden kırk üçünün Fransız olduğu ve Fransızlar'ın bu sayı ile İtalyanlar ve Almanlar'dan sonra üçüncü sırayı teşkil ettiği görülmektedir (Yerasimos, s. 9).

Fransa'nın ilk büyük şarkiyatçısı olarak kabul edilen, Collège de France'ın ilk Arapça hocası Guillaume Postel (ö. 1581) Doğu'ya geziler yapmış, Türk milleti ve dili üzerindeki incelemelerini yayımlamıştır ki (De la république des turcs, Poitiers 1560; Des histoires orientales et principalement des turks, Paris 1575) bunlar alanının ilk örnekleridir. Birçok Batı dilinin yanında Arapça, Ârâmîce, Süryânîce, İbrânîce ve Türkçe bilen Postel'in kitaplarından biri de Grammatica arabica'dır (Paris 1538-1539). XIV. Louis zamanında Doğu dilleri tercüme kâtipliği yapan Barthélemy d'Herbelot'nun (ö. 1695) yayımladığı La Bibliothèque orientale (Paris 1697; Lattaye 1777-

1782) adlı eser İslâm ansiklopedilerinin ilk örneği sayılmaktadır. XVII. yüzyıldaki diğer büyük eserleri tamamlar mahiyette olan bu ansiklopedi Doğu'da ortaya çıkmış ilimlerden, müslümanların tarihî edebiyatı ve dinlerinden oldukça ayrıntılı biçimde bahseder. Bu devrin önemli

araştırmacılarından Antoine Galland'ın kaleminden çıkmış olan önsözünde, d'Herbelot'nun birçok Arapça, Farsça, Türkçe kitabı okuduğu, bu üç dilde sözlükler yazdığı, İslâm tarih, coğrafya, ilâhiyat, müsbet ilimler ve sanat tarihine vâkıf olduğu ve bu ansiklopedinin "Âdem'den başlayıp günümüze kadar geldiği" vurgulanmaktadır. Geniş araştırmalarına ve bilgisine rağmen d'Herbelot da İslâmiyet, Hz. Peygamber ve Kur'an hakkında, o devir hıristiyanlarının sergilediği İslâm'a "din" sıfatını dahi lâyık görmeyen küçültücü ve hatta hakaret dolu tavırlarını yansıtmaktan kurtulamamıştır. Halbuki d'Herbelot, kendisinden sonra gelen Batı'nın bütün İslâm araştırmacıları tarafından tekrar tekrar okunmuş, üzerinde düşünülmüş, söylediklerinin çoğu benimsenmiş ve böylece o da A. Galland ve Silvestre de Sacy gibi Fransız şarkiyatçılığına şekil verenlerden biri olmuştur. XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinin en verimli şarkiyatçısı, birçok defa Ortadoğu ülkelerine seyahat etmiş ve İstanbul'da da kalmış olan Galland'dır. Eski sikkeler üzerine yazdığı makale ve kitaplar dışında özellikle Relation de la mort du Sultan Osman (Cologne 1678), Paroles remarquables, les bons mots et les maximes des orientaux, traduits de leurs ouvrages arabes, persans et turcs, avec des remarques (Paris 1694), Les Mille et une nuits: Contes arabes, traduits en fançais (I-XII, Paris 1704-1717) adlı eserleri İslâm araştırmalarına yönelik önemli bir çığır açmıştır.

Fransız şarkiyatının ilgilendiği temel meselelerden biri İslâm tarihidir. Bu alanda XVIII. yüzyıldan itibaren önemli eserler kaleme alındığı ve önceleri yapılan çalışmalarda, İslâm kültürünün halen yaşayan veya geçmişte kalan bir kültür olup olmadığı sorusuna cevap arandığı görülür. İlk defa İslâm medeniyetinin tarihini yazma denemesi, Moeurs et usages des turcs, leur religion, leur gouvernement civil, militaire et politique avec un abrege de l'histoire ottomane (Paris 1747-1748) adlı kitabı ile, kahramanlık hikâyelerine az yer vererek daha çok tarihî olayların ve İslâm toplumunun tahlilini yapan Guer'den geldi. O dönemde her yönüyle İslâm medeniyeti üzerine en başarılı çalışmayı yapan kişi ise İstanbul doğumlu Ermeni asıllı olduğu halde eserini Fransızca yazdığı için Fransız şarkiyatçılığı içinde

mütalaa edilen Ignatius Mouradgea d’Ohsson’dur (ö. 1807). İstanbul’da uzun süre yaşayan ve bir sosyolog-ilâhiyatçı-hukukçu gibi çalışan d’Ohsson, İslâm dinini ve Osmanlı Devleti’ni şarkiyatçı gibi değil bir Osmanlı vatandaşı gibi tahlil etmiştir. Hâlâ güncelliğini koruyan kitabı Tableau général de l’empire ottoman (I-III, 1787-1820; I-VII, 1788-1824), verdiği bilgilerin ayrıntılı ve doğru olmasıyla tanınır. Yine XVIII. yüzyılda Fransa’da yetişen şarkiyatçılardan F. Petit de la Croix (ö. 1712) Kanûnî Sultan Süleyman’ın kanunnâmesini yayımladı: Canoun-name ou inédits de Sultan Soliman concernant la police de l’Egypte (Dijon, ts.); Canon du Sultan Soleiman II... (Paris 1735). J. de Guignes (ö. 1800) tarih çalışmalarıyla tanındı ve Histoire générale des huns, turcs, mongols et autres tatares occidentaux (Paris 1758-1765) adında hacimli bir eser kaleme aldı; Hüseyin Cahit (Yalçın) bu eseri Hunlar’ın, Türkler’in, Moğollar’ın ve Daha Sair Tatarlar’ın Târîh-i Umûmîsi (I-VIII, İstanbul 1923-1925) adıyla Türkçe’ye tercüme etmiştir. İslâm tarihiyle ilgilenenlerden L. Leuges de (ö. 1824) Târîh-i Timurlenk’i tercüme ederek Instituts politiques et militaires de Timur Lang adıyla yayımladı (Paris 1787).

XVIII. yüzyılda Fransız şarkiyatçılığı, İslâm dinini ve tarihini bütün sınırları ile kuşatabilecek birikime sahipti. Fakat buna rağmen Aydınlanma dönemi denilen bu asırda da İslâmiyet’e hücumların devam ettiği, hatta yüzyılın başında Hz. Peygamber’e “şeytanın elçisi” diyebilecek kadar ileri giden M. Ladoire gibi yazar ve seyyahların (Voyage fait à la Terre Sainte en l’année MDCCXIX, contenant la description de Jerusalem, tant ancienne que moderne, avec les moeurs et les coutumes des turcs, Paris 1720, s. 374) olduğu görülür. Ancak daha sonra “yalancı peygamber” yerine “kanun koyucu” sıfatı öne geçirilmiş, Hz. Peygamber’in getirmiş olduğu prensiplerin evrenselliği ve hatta pozitivistliği üzerinde önemle durulmuştur. François Henri Turpin’in yazdığı Histoire de la vie de Mahomet’in (Paris 1773) alt başlığı “Arabistan’ın Kanun Koyucusu”dur (législateur de l’Arabie). Öte yandan filozof J. J. Rousseau, 1762’de yayımladığı Le Contrat social’i ile âdeta Hz. Muhammed’in bir propagandisti haline gelmiştir. Türkler’e karşı büyük bir hınç duymasına rağmen Voltaire de aynı şekilde kendisinden önce İslâm konusunda yazan tarihçi ve seyyahların aksine Hz. Peygamber’in ve Araplar’ın kısa bir zaman dilimi içinde gerçekleştirmiş oldukları büyük İslâm imparatorluğunun hayranı idi. Her ne kadar bütün Fransız yazarları gibi

Voltaire de Araplar'ı "barbar", Hz. Muhammed'i "yalancı" olarak nitelendiriyorsa da hiç olmazsa İslâm'ın Hıristiyanlığa göre müsamahakâr, sade, insanî ve barış sever olduğunu kabul ediyordu. Hatta Fransız İhtilâli'nin fikrî hazırlayıcıları, Katolik mezhebinin katı kurallarına karşı olumsuz tutumlarını daha iyi ifade edebilmek için muhtevasında müstebit idarelere karşı hürriyet mücadelesinin izleri görülen İslâm'ı sempatiyle karşılamışlardır. Fakat ihtilâlden sonra bu sempatiden iz kalmamış ve siyasette Mısır'ı "barbar müslüman Türkler'in elinden kurtarmak" gibi ucuz kahramanlıklara, şarkiyatçılıkta ise Ernest Renan'da olduğu gibi köhnemiş, yanlı, tutucu ve ırkçı nazariyelere dönülmüştür.

Fransa'daki XVIII. yüzyıl İslâm araştırmalarının en büyük temsilcisi ve modern şarkiyatçılığın kurucusu Silvestre de Sacy'dir (ö. 1838). Napolyon İmparatorluğu'nun Doğu politikasında önemli bir yeri olan Sacy hemen bütün Batı dillerinin yanında Arapça, Farsça, Türkçe, Süryânîce ve İbrânîce'yi de öğrenmiş, uzun yıllar Paris Bibliothèque Nationale'de açılan Doğu Dilleri Okulu'nda Arapça-Farsça hocalığı ve müdürlük yapmıştır. Halen Fransız şarkiyatında önemini koruyan Société Asiatique'in ve yayın organı Journal Asiatique'in de kurucusu odur. Beş defa Académie Française'e başkan seçilen Sacy Arap dili ve edebiyatı, İslâm ülkelerinin tarihleri, coğrafyaları gibi konular üzerine pek çok kitap kaleme almış, çeşitli ortak yayınlara katkıda bulunmuş ve ayrıca ilmî dergi ve ansiklopedilere yüzlerce makale yazmıştır. Başlıca eserleri arasında Grammaire arabe (I-II, Paris 1810-1831), Le Livre de Calila et Dimna (Paris 1816) ve Mémoires sur diversévenements de l'histoire des arabes avant Mahomet (Paris 1785) sayılabilir.

Fransa'da İslâm araştırmaları XIX ve XX. yüzyıllarda büyük gelişme kaydetti. Napolyon'un Mısır'ı işgaliyle başlayan İslâm ülkelerine hâkim olma siyaseti müslümanları tanıma, bu amaçla Arapça, Türkçe, Farsça öğrenme ve İslâm üzerine çalışma gereğini doğurmuştur. Mısır seferine katılan ve burada bazı araştırmalar yapan J. J. Marcel, Mısır tarihi ve halkı üzerine çeşitli kitap ve makaleler yayımladı. İslâm'la ilgili en önemli eseri,

Mısır'ın Araplar'ın fethiyle Fransız işgali arasındaki uzun dönemini işlediği Histoire de l'Egypte depuis la conquête arabe jusqu'à celle des français (Paris 1834) adlı çalışmasıdır. İlimler tarihiyle ilgilenen J. J. Sedillot,

Merrâküşî'nin Câmiʿu'l-mebâdî'sinin ilk yarısını Traité des instruments astronomiques des arabes adıyla Fransızca'ya çevirdi ve bu çeviri ölümünden sonra Arapça aslıyla birlikte yayımlandı (I-II, Paris 1834-1835). XIX. yüzyılın ilk yarısında eser veren şarkiyatçılardan İslâm öncesi Araplar'ının tarih ve coğrafyası üzerinde çalışan F. Fresnel ile Arap dili ve edebiyatı alanında araştırmalar yapan S. Munk, Muhammed b. Ömer et-Tûnisî'nin Teşḥîẕü'l-eẕhân adlı kitabını Voyage au Darfour (Paris 1845) adıyla tercüme edip yayımlayan A. Perron ve Ağlebîler üzerinde yazdıklarıyla tanınan A. N. Desverges en başta zikredilmeye değer isimlerdir. Sacy'nin yanında yetişen P. A. Jaubert, İdrîsî'nin el-Kitâbü'r-Rucârî'sini Fransızca'ya tercüme ederek Géographie d'Edrisi, traduite de l'arabe en français adıyla yayımladı (Paris 1836-1840); fakat bu tercüme çeşitli yanlışlar içerdiğinden çok eleştirilmiştir. Jaubert'in ayrıca Voyage en Arménie et en Perse, fait dans les années 1805 et 1806 (Paris 1821) ve Eléments de la grammaire turque (Paris 1823-1834) adlı eserleri bulunmaktadır. E. M. Quatremère Arap edebiyatı, tarihi ve coğrafyası üzerine yaptığı çalışmaları ve tercümeleriyle tanınmıştır; en önemli tercümeleri İbn Haldun'un Muḳaddime'si (Prolégoménes d'Ibn Khaldoun, I-III, Paris 1858), Makrîzî'nin es-Sülûk li-maʿrifeti düveli'l-mülûk (Histoire des sultans mamlouks, I-II, Paris 1837-1844) ve Reşîdüddin'in Câmiʿu't-tevâriḫ'inin ilk cildinin Moğollar'la ilgili bölümüdür (Histoire des Mongols de la Perse..., Paris 1836). Sacy'nin öğrencilerinden J. T. Reinaud da coğrafya, edebiyat ve sanat tarihi alanlarında eserler verdi; en önemli çalışması Ebü'l-Fidâ'nın Taḳvîmü'l-büldân'ından Fransızca'ya yaptığı tercüme olup iki ayrı cilt halinde yayımlanmıştır (Geographie d'Aboulféda, I-II, Paris 1840, 1848). Eserin I. cildi İslâm dünyasındaki coğrafya çalışmalarının anlatıldığı uzun bir giriş niteliğindedir. Asıl Ebü'l-Fidâ'nın eserini teşkil eden II. cildin ikinci bölümü Reinaud'dan sonra M. St. Guyard tarafından tercüme edilmiş ve 1883'te yayımlanmıştır.

XIX. yüzyılda Fransa'daki şarkiyat ve İslâmiyat çalışmalarına katkıda bulunanlardan Les séances de Hariri / Maḳāmâtü'l-Ḥarîrî (I-II, Paris 1847-1853), Les fables de Loqman le Sage (Berlin-London 1850) ve Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine... (Paris 1867) adlı kitapların sahibi J. N. Derenbourg; Essai sur les formes de pluriels en arabes (Paris 1867), Les manuscrits arabes de l'Escurial (I-III, Paris 1884-1928) ve La sciénce des religions et l'islamisme (Paris 1887) gibi önemli çalışmaları

bulunan H. Derenbourg; Emir Syrien au 1er siècle de Croisades'ın (Paris 1886) sahibi G. Salmon; Arapça uzmanı ve Fables de Lokman (Paris 1846), Anecdotes musulmanes (Cezayir 1847), Exercices sur la lecture des manuscrits arabes (Paris 1852), Essai sur l'histoire de la littérature arabe au Sudan (Konstantine 1856) gibi çeşitli kitapların yazarı J. A. Cherbonneau; Mes'ûdî'nin Mürûcü'z̠-z̠eheb'ini Fransızca'ya kazandıran (Les prairies d'or, I-IX, Paris 1861-1877) Barbier de Meynard; çalışmaları ve tezleri İslâm dünyasında büyük yankı uyandıran ve reddiyeler yazılan E. Renan ve C. F. Defremery gibi isimleri de burada anmak gerekir.

Cezayir'in işgalinden bağımsızlığına kavuşmasına kadar geçen sürede Fransız şarkiyatı ve İslâmiyat'ı ülkeye çok önemli hizmetler vermiştir. İslâm araştırmaları bu devirde her zamankinden daha fazla siyasi mekanizmanın malzemesi haline geldi. Özellikle Almanlar'a karşı 1870 mağlûbiyeti Fransa'yı Afrika'ya ve Ortadoğu'ya yöneltti. Fransa'da âdeta bir coğrafyacılar ordusu yetişirken İslâm mistisizminde kurtuluş yolları arayan bir de şarkiyatçı nesli doğdu; Louis Massignon, Henry Corbin ve René Guenon bu neslin en tanınmış temsilcileridir. Massignon, E. Renan vasıtasıyla İslâm araştırmalarına başladı ve önceleri üç monoteist din arasındaki ortak yanlar üzerinde çalıştı; daha sonra incelediği Hallâc-ı Mansûr'un etkisinde kalarak tasavvuf ve İslâm sembolizmine yöneldi. Klasik İslâm araştırmalarının modern ihtiyaçlara cevap verecek durumda olmadığını, bu alanda çalışan ilim adamının bir ölçüde İslâm dünyası ile iş birliğine girmesi, hatta onunla bütünleşmesi gerektiğini ortaya koymaya çalıştı. Halen Fransız İslâmiyatının önemli temsilcileri olan Jacques Berque, Maxime Rodinson, Yves Lacoste, Roger Arnaldez, Massignon'dan değişik şekillerde de olsa etkilenmişlerdir.

XVII. yüzyılın ortalarında A. du Ryer tarafından gerçekleştirilen Kur'an'ın Fransızca'ya ilk tercümesini (L'Alkoran de Mohamet, Paris 1647) XVIII, XIX ve XX. yüzyıllarda yenileri takip etti. Başlıcaları C. E. Savary (Le Coran, I-II, Paris 1783), A. de Biberstein Kazimirski (Le Koran, Paris 1840), E. L. Montet (Le Coran, Paris 1929), O. Pesle Ahmad Tidjani (Le Coran, Paris 1936), R. Blachère (Le Coran, Traduction nouvelle, I-II, Paris 1949-1950), M. Hamîdullah (Le Saint Coran, Paris 1959), J. Grosjean (Le Coran, Paris 1972) ve H. Baubakeur'ün (Le Coran, I-II, Paris 1972) tercümeleridir. Bunların hepsinin, özellikle du Ryer, Kazimirski, Savary ve

Hamîdullah’ın eserlerinin Fransa içinde ve dışında çok sayıda yeni baskıları yapılmıştır. Fransızca Kur’an tercümelerinin tamamının iyi niyetli ve tarafsız çalışmalar olduğu söylenemez. Meselâ R. Blachère’in tercümesinin yer yer keyfî yorumlar ihtiva ettiği ve bundan dolayı eleştiri aldığı bilinmektedir.

XX. yüzyıl birbirine zıt siyasî teori ve uygulamalar dönemi oldu. Laiklik fikrinin yaygınlaşması, kilisenin derin bir kriz içine girmesi ve biraz da Marksizm’in ve materyalizmin tehdidi, özellikle de “insanların ve halkların eşitliği” prensibi yerine “Ârî ırkın üstünlüğü” fikrini kabul ettirmeye çalışanların çıkardığı II. Dünya Savaşı’nın etkisiyle tek tanrılı dinlerin hâkim olduğu bölgeler, dolayısıyla Doğu ile Batı arasında bir yakınlaşma meydana geldi. Bu yakınlaşmanın sonucunda Fransa’ya yerleşen Muhammed Hamîdullah, Ali Merad, Muhammed Arkoun gibi müslüman araştırmacıların katkısı ve Fransa’nın İslâm ülkelerinde açtığı Institut Français d’Études Anatoliennes d’Istanbul; Institut Français d’Études Arabes de Damas, Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire, Institut Français d’Iranologie de Tehran gibi kuruluşların yardımı ile hem İslâm araştırmalarının konuları ve coğrafî sahası genişledi, hem de müslüman ilim adamlarıyla kurulan iş birliği gelişti. Fransa’da malî sıkıntılara rağmen yürütülen İslâm araştırmaları ve İslâm ülkelerine yönelik eğitim ve öğretim büyük bir canlılık kazandı. XX. yüzyılda İslâm araştırmaları alanında eser veren başlıca ilim adamları şunlardır: P. Carsanova, F. Fagnan, G. Ferrand, E. Blochet, L. Bouvat, A. O. Bel, H. P. J. Renaud, G. Marcy, J. Sauvaget, W. Marçais, E. Lévi - Provençal, M. Goudefroy-Demombynes, G. Marçais, L. Massignon, J. Deny, H. Masse, H. Laoust, G. Vadja, Cl. Cahen ve V. Monteil.

Halen Fransa’da mevcut yetmiş iki üniversitenin yirmisinde başta Arapça olmak üzere çeşitli seviyelerde Farsça, Türkçe (Paris, Strasbourg, Aix-en Provence, Lyon) ve Urduca öğretilmektedir. Bu üniversitelerde ve Institut National des Langues et Civilisations Orientales’de (INALCO) ayrıca İslâm tarih, coğrafya, iktisat, edebiyat, ilâhiyat, sosyoloji ve siyasal bilgileri hem okutulmakta, hem de araştırmalar sürdürülüp her yıl bu konular üzerine birçok tez çalışması yürütülmektedir. Fransız üniversitelerinde 1973-1987 yılları arasında yarısı Mağrib ülkelerine ve özellikle de Fas ile Cezayir’e dair olmak üzere Arap dünyası hakkında 6000 tez yapılmıştır. Fransa’daki

İslâmiyat çalışmaları yapan kuruluşlar arasında, özellikle kültürel faaliyetleri ve yayınları ile önemli bir merkez haline gelen ve Fransız hükümeti ile Arap ülkelerinin birlikte finanse ettikleri Paris'teki Institut du Monde Arabe da yer almaktadır.

1989'da, Association Française pour l'Etude du Monde Arabe et Musulman'ın (AFEMAM) yayımladığı rehbere göre Fransa'daki yetmiş enstitü, merkez ve ekipte yer alan 900 civarında ilim adamı (arkeologlar hariç) çalışmalarını İslâm dünyasına (80 kişi Türk dünyasına) tahsis etmiş bulunuyordu. Araştırmaların sonuçları müstakil eserler halinde, çok zaman l'Harmattan, Geuthner, Maison Neuve, Sindbad gibi şarkiyat üzerinde ihtisaslaşmış yayınevleri tarafından veya ilmî kuruluşların müstakil dergilerinde yayımlanmaktadır. Bir kısmı dışarıda faaliyet gösteren araştırma kurumlarının yayımladıkları dergilerin en önemlileri şunlardır: Annales islamologiques (Kahire), Annuaire de l'Afrique de nord (Aix-en-Provence), Awal (Maison de Science de l'Homme, Paris), Bulletin d'études orientales (Şam), Dossiers du CEDEJ (Kahire), Littérature orale arabo-berbere (CNRS, Paris), Maghreb Machrek (Documentation française, Paris), Peuples méditérranéens (Paris), Revue du monde musulman et de la Méditérranée (IREMAM, Aix-en-Provence), Anatolia Moderna / Yeni Anadolu (Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul), Anka, Revue d'art et de littérature de Turquie (Paris), Annales du Levant (Rennes), Cahiers d'études sur la Méditérranée orientale et le monde turco-iranien (Paris), Cahiers du Monde Russe et Soviétique (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris), Studia Iranica (Paris), Turcica, Revue d'études turques (Paris ve Strasbourg).

BİBLİYOGRAFYA

The “Opus majus” of Roger Bacon (ed. J. H. Bridges), London 1900, I, 66-69; III, 80-125; H. Deherain, Orientalistes et Antiqiares, Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples, Paris 1938, s. 63-68; M. L. Dufrenoy, L'Orient Romanesque en France (104-1789), Montreal 1945, I-II; Voltaire, Essai sur les moeurs et l'esprit des nations, Paris 1963, I-II; Necîb el-Akīkī,

el-Müsteşriḳūn, Kahire 1964, I, 151-346; İsmail Soysal - Mihin Eren, Türk İncelemeleri Yapan Kuruluşlar, Ankara 1977, s. 114-128; E. Said, L'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident, Paris 1980; Dix Ans de Recherche Universitaire Française sur le Monde Arabe et Islamique, Paris 1982; S. Sellam, L'Islam et les Musulmans en France, Paris 1987; Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, tür.yer.; Abdallah Laroui, Islam et Modernite, Paris 1987; H. Laurens, Les Origines Intellectuelles de l'Expédition d'Egypte, l'Orientalisme Islamisant en France, 1698-1798, İstanbul-Paris 1987; T. Hentsch, L'Orient imaginaire, Paris 1988; Annuaire des Chercheurs et Enseignants, 1989, Aix-en-Provence 1989; Le Monde Arabe et Musulman au Miroir de l'Universite Française, Aix-en-Provence 1990-91, II-III; D'un Orient l'Autre, Paris 1991, I-II; Les Etudes sur le Monde Arabe et Musulman en France: Contribution à un état des lieux-propositions, Aix-en-Provence 1991; S. Yerasimos, Les uoyageurs dans l'Empire ottoman (XIVe-XVIe siècles), Ankara 1991; Mahmûd el-Mikdâd, Târîḫu'd-dirâsâti'l-ʿArabiyye fî Firensâ, Kuveyt 1413/1992; F. Georgeon, "Un journaliste français en Turquie à l'epoque des Tanzimat: Charles Mismer", Presse turque et Presse de Turquie, İstanbul-Paris 1992, s. 93-121; H. Massé, "Les Études Islamiques en France, Depuis 1939", Ar. O, XIX/l-2 (1951), s. 94-97; A. Dondaine, "Ricoldiana. Notes sur les ceuvres de Ricoldo da Montecroce", Archivum Fratrum Praedicatorum, XXXVII (1967), s. 119-179; Cl. Cahen - Ch. Pellat, "Les études arabes et Islamiques", JA, CCLXI (1973), s. 89-107; R. Santucci, "Middle East Studies in France", MESA Bulletin, IX/3 (1975), s.7-16; J. Richard, "L'Enseignement des langues orientales en Occident au Moyen Age", REI, XLIV (1976), s. 149-164.

Faruk Bilici

FRAŞİRİ, Abdül

(ö.1839-1892)

Arnavut milliyetçisi ve siyaset adamı.

29 Ağustos 1839'da Yanya (Janinë) vilâyetinin Ergiri (Gjirokastra) sancağına bağlı Pırmeti (Përmeti) kazasının Fraşiri (Frashëri) köyünde doğdu. Halk arasında daha çok Abdül Fraşiri, Abdül Beg Toska veya Abdül Bey olarak tanınmıştır. Şemseddin Sâmi ve Naîm Fraşiri'nin ağabeyidir. Osmanlı resmî kayıtlarında adı Abdullah Hüsnü olarak geçer. Babası, Berat'tan Fraşiri'ye gelip yerleşmiş bir akıncı ailesinden olan Hâlid Bey, annesi Emine Hanım'dır.

Abdül Bey ilk öğrenimini Fraşiri'de yaptı. Ayrıca köyünde faaliyet gösteren Bektaşî Tekkesi'nde Farsça öğrendi. On dört yaşında iken babası ile beraber Tesalya bölgesinde Osmanlı ordusunun yardımcı asker bölüklerine katıldı, bir taraftan da tahsilini sürdürdü. Babasının ölümü (1859) üzerine ailesinin geçimini sağlamak için çeşitli memuriyetlerde çalıştı. Bir süre sonra Yanya'ya gidip ticaretle meşgul oldu. Ardından tekrar memuriyete girdi ve Yanya vilâyeti maliye müdürlüğüne tayin edildi. 1865'te ailesini de Yanya'ya getirdi. Zosimea Rum Lisesi'nde okuyan kardeşleriyle beraber Fransızca ve Yunanca öğrendi.

1877'de açılan ilk Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'na Yanya vilâyeti mebusu olarak girdi. Bu arada Basiret, Tercümân-ı Şark ve Yunanca Neologos gazetelerinde yazılar yazarak Arnavutluk'un son durumu hakkında bilgiler verdi. Mayıs 1877'de Yanya Arnavut komitesine başkan olarak seçilen Abdül Bey bu vesile ile çeşitli ülkelere seyahatler yaptı.

1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi sonunda Rumeli'nin Yunanistan, Sırbistan ve Karadağ arasında paylaşılmak istenmesi ve büyük devletlerin baskısı yüzünden Osmanlı Devleti'nin çok defa çaresiz kalması Arnavut aydınlarını kaygılandırmıştı. Abdül Bey, Aralık 1877'de İstanbul'da önde gelen Arnavut liderleri tarafından Arnavut Halkının Hukukunu Koruma Derneği

veya İstanbul Komitesi adıyla tanınan derneğin başkanlığına seçildi (Myzyri, s. 501). Bu derneğin ardından 12 Ekim 1879’da Cem‘iyyet-i İlmiyye-i Arnavudiyye adlı bir demek daha kuruldu. Arnavutlar’ın kültür bakımından kalkınmasını sağlamak amacıyla faaliyet gösteren, başkanlığını Şemseddin Sâmi’nin yaptığı bu dernekte Abdül Bey yönetim kurulu üyesi olarak çalıştı.

Berlin Kongresi ve Ayastefanos Antlaşması sırasında Arnavut halkının yaşadığı yerlerin önemli bir kısmının bölge ülkeleri topraklarına ilhak edilmesi kararı Abdül Bey’i daha aktif olarak siyasetin içine soktu. Kuzey Arnavutluk’taki İşkodra gölünün kuzeyi tamamen Karadağ Devleti’ne terkedilmiş, Güney Sırbistan ve Kosova’daki Arnavutlar’ın çoğunlukta olduğu bölgeler Sırbistan’a verilmişti. Yanya ve Preveze vilâyetlerinin Yunanistan’a ilhakı ve diğer bölgelerin Batılı devletler tarafından parçalanması tehlikesi karşısında Abdül Bey bazı Yanyalı arkadaşlarıyla birlikte İstanbul’dan izinli olarak bölgeye gitti.

Berlin Kongresi’nin ardından büyük devletlerin aracılığıyla yapılan anlaşmada Tesalya ve Epir’in Narda bölgesi Yunanistan’a verilmişti. Ancak Yunanlılar bununla yetinmeyerek Yanya ile birlikte Epir’in tamamına sahip olmak isteyince Abdül Bey ve arkadaşları çeteler kurarak Yunanlılar’la çarpışmaya başladılar. Çeşitli mücadeleler sonunda bu vilâyetlerin Osmanlı Devleti sınırları içinde kalması sağlandı. Karadağ’a verilen yerleri kurtarmak üzere 10 Haziran 1878’de Prizren’de toplanan Arnavut Cemiyeti’nin kurucularından olan Abdül Bey cemiyetin Dışişleri komisyonu başkanı seçildi. Kasım 1878’de, Debreli İlyas Paşa başkanlığındaki Birinci Debre Meclisi’ne Toskalar’ın (Toskëri) yaşadığı bölgenin temsilcisi sıfatıyla katıldı. Ocak 1879’da toplanan Preveze Meclisi’nin kurucularından biri olarak faaliyet gösterdi. 1879 yılı ilkbaharında Vriyonlu Mehmed Ali Paşa ile birlikte İtalya, Fransa, İngiltere, Almanya ve Avusturya - Macaristan gibi devletlerin başşehirlerini ziyaret edip buralardaki diplomatların Arnavutluk’un bütünlüğü ve bağımsızlığı hakkındaki görüşlerini değiştirmek üzere onlara bir memorandum sundu.

Abdül Bey ve arkadaşlarının sürdürdüğü faaliyetler neticesinde Çamıriya bölgesinin Yunanistan’a ilhakı gerçekleşmedi. Osmanlı hâkimiyetini tanıyan Arnavut bölgeleri için bağımsızlık talebinde bulunan Ergiri Millî

Meclisi'nin de başkanlık görevini üstlenen Abdül Bey, 20 Ekim 1880'de toplanan İkinci Debre Meclisi'nde Ergiri kararlarını savunduysa da Debre Meclisi'nden gereken desteği alamadı. Bunun üzerine Prizren'e dönerek Prizren Arnavut Cemiyeti'ni faaliyete geçirdi ve Ömer Prizreni başkanlığında kurulan geçici Arnavut hükümetinin (Ocak 1881) Dışişleri sorumluluğunu üstlendi. Böylece Osmanlı tarihinde "Arnavutluk isyanı" olarak anılan hadise başlamış oldu. Bu dönemde Üsküp dahil Kosova'nın birçok vilâyeti geçici Arnavut hükümetinin idaresine geçti. Debre mutasarrıfı, Prizren Arnavut Cemiyeti'nin geçici hükümeti tarafından görevden alınınca durum yeni bir boyut kazandı. Nisan 1881'de Derviş Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri Kosova'da Arnavut bağımsızlık yanlılarının eline geçen bölgeleri geri aldı. 3000 Arnavut Anadolu'ya sürgüne gönderildi. Prizren Arnavut Cemiyeti dağıtılarak üyeleri çeşitli mahkemelere sevkedildi. Abdül Bey, Güney Arnavutluk'ta Elbasan yakınlarında tutuklanarak özel bir mahkemede önce ölüme, sonra da müebbet kalebendlik cezasına çarptırıldı. Üç yıl kadar Prizren Kalesi'nde tutuklu kaldı, ardından yirmi ay Balıkesir ve

Bandırma'da mecburi ikamete tâbi tutuldu. Bazı dostlarının ve özellikle Gazi Osman Paşa'nın aracılığıyla siyasetle uğraşmamak şartıyla serbest bırakıldı. Daha sonra yine bazı dostlarının yardımıyla İstanbul Şehremâneti Meclisi üyeliğine getirildi. İki yıl kadar (1886-1888) bu görevde kaldı ve 11 Ekim 1892'de İstanbul'da öldü; Merdivenköy Şahkulu Bektaşî Dergâhı'nın kabristanına defnedildi. 1978'de Arnavutluk Sosyalist Halk Cumhuriyeti Devleti tarafından Prizren Arnavut Cemiyeti'nin kuruluşunun 100. kutlamaları münasebetiyle halk kahramanı ilân edildi ve naaşı Tiran'a nakledilerek Fraşiri Kardeşler Anıtparkı'nda defnedildi.

Abdül Bey Bulgar, Yunan, Sırp ve Karadağlılar gibi hıristiyan toplulukların Batılı devletlere güvenerek Rumeli topraklarının paylaşılması yolunda ilk adımları atıp Arnavutluk'u parçalamaya yöneldiklerinde, Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü savunarak bu toprakların elden çıkmaması için bütün gücüyle çalıştı. Kurduğu çetelerle Yunanlılar'a ve Karadağlılar'a karşı savaşarak bazı bölgelerin Osmanlı Devleti sınırları içinde kalmasını sağladı. Arnavutlar'ın Gega ve Toska kollarındaki Katolik ve Ortodoks unsurların İslâm ve Osmanlı aleyhindeki faaliyetlerine karşı da mücadele veren Abdül Bey, başlangıçta yeni kurulan Balkan devletlerinin zulmüne

uğrayan Arnavut halkına sahip çıkarken daha sonraki yıllarda bağımsız Arnavutluk davasına kalkıştı.

Siyasî çalışmalarına bakıldığında Abdül Bey'in, içinde yaşadığı topluma millî değerlerini tanıtma ve Arnavut halkını bir millî istikamette yönlendirme amacını taşıdığı görülür. Hakkında destanlar yazılıp türküler söylenen ve "milletin ruhu" unvanı ile anılan (Burro, s. 122-125) Abdül Bey'in Messager de Vienne (Viyana), Basîret ve Tercümân-ı Şark (İstanbul), Kleio (Trieste), Moniteur üniversel (Paris) gibi dergi ve gazetelerde muhtelif makaleleri yayımlanmıştır. Ayrıca çeşitli diplomatik faaliyetleri sonucu ortaya çıkan memorandumlar da onun tarafından kaleme alınmış olup bunların bir kısmı yayımlanmış, bir kısmı da yazma halinde korunmaktadır (Kristo Frashëri, Abdyl Frashëri, s. 21-28).

Abdül Bey'in yazdığı müsvedde halindeki dört eser, Arnavutluk'un bağımsızlığını kazanmasından sonra diğer yazılarıyla birlikte İstanbul'dan Arnavutluk'a götürülerek kızı Emine Hanım'a teslim edilmiş, ancak bu eserler I. Dünya Savaşı sırasında kaybolmuştur (Diturija, s. 321). Abdül Bey, Prizren Hâtıratı yahut Zindan Yâdigârı adlı eserde, özellikle Prizren Arnavut Cemiyeti'nin tarihi ve kendisinin siyasî faaliyetleri hakkında bilgi vermiş, kaynaklarda adı zikredilmeyen Yunanca eserde 1877-1881 yılları arasında Arnavutluk-Yunanistan siyasî ilişkileri üzerindeki görüşlerini anlatmıştır. Adı bilinmeyen üçüncü eseri Fraşiri köyünün tarihi hakkındadır. Dördüncü eseri ise ailesine dair bilgiler verdiği otuz sayfalık Arnavutça bir risâledir.

BİBLİYOGRAFYA

Sulo Burro, "Abdyl Frashëri", Kalendari Kombiar, Sofya 1909, s. 122-125; Jovan Hadzi-Vasiljević, Arbanaska liga-arnautska kongra-i srpski narod u turskom carstvu 1878-1882, Beograd 1909, tür.yer.; Theodor Ippen, "Beiträge zur inneren Geschichte Albaniens im XIX. Jahrhundert", Illyrisch-albanische Forschungen, München-Leipzig 1916, II, 342-385; Ali Hadri, "Prilog rasvetljavanju Prizrenske Lige (1878-1881)", Përparimi,

Prishtinë 1967, s. 23-69; Agâh Sırrı Levend, Şemsettin Sami, Ankara 1969, s. 31, 32, 42, 45, 46; Hasan Kaleshi, “Frashëri, Abdyl”, Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas, München 1974, I, 535-537; Stefanaq Pollo v.dğr., Akte të Rilindjes Kombëtare Shqiptare, Tiranë 1978, s. 40, 41, 43-48, 145, 146; Kristo Frashëri, Tre Vëllezër Pishtare, Tiranë 1978, s. 3-37; a.mlf., Abdyl Frashëri, Tiranë 1984, tür.yer.; a.mlf., “Frashëri Abdyl (1839-1892)”, Fjalori Enciklopedik Shqiptar, Tiranë 1985, s. 288, 289; a.mlf., “Shkrimet Politike të Abdyl Frashërit”, Studime Historike, I, Tiranë 1981, s. 65-103; Aleks Buda v.dğr., Historia e Popullit Shqiptar, Prishtinë 1979, II, 160-186; Kristaq Prifti, “Abdyl Frashëri, udhëhegës i Lidhjes Shqiptare të Prizrenit”, Konferenca Kombëtare e Studimeve për Lidhjen Shqiptare të Prizrenit, Tirane 1979, I, 298-307; Skender Rizaj, “Roli i Abdyl Frashërit në Lidhjen Shqiptare të Prizrenit sipas burimeve osmane dhe angleze”, Seminari Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare, sy. 5, Prishtinë 1979, s. 147-164; a.mlf., “Gjurmë e dokumente nga diskutimi A. Frashërit në Parlamentin Osman”, Rilindja, Prishtinë 2.09.1978; Diturija, sy. 9-II, Tiranë 1928, s. 321; Necip Âsım, “Şemseddin Sami”, TTEM, 1/2 (1930), s. 24; Stavro Skendi, “Beginnings of albanian nationalist and autonomous trends: The Albanian Leage 1878-1881”, Amer, Slauic and East Europ. Reuiew, sy. 12 (1953), s. 219-232; Kāmûsü’l-a‘lâm, II, 1028; IV, 3113, 3114; Koli Xoxi, “Komiteti i Janinës”, Fjalori Enciklopedik Shqiptar, Tiranë 1985, s. 498; a.mlf., “Kuvendi i Dibrës (1878)”, a.e., s. 585-586; a.mlf., “Kuvendi i Gjirokastrës (1880)”, a.e., s. 586; a.mlf., “Lidhja Shqiptare e Prizrenit (1878-1881)”, a.e., s. 621, 622; Hysni Myzyri. “Komiteti Qendror për Mbrojtjen e të Drejtave të Kombësisë Shqiptare”, a.e., s. 501; Shefik Osmani, “Shoqëri e të Shtypurit Shkronja Shqip”, a.e., s. 1028.

Muhammed Aruçi

FRAŞİRİ, Naîm

(ö.1846-1900)

Arnavut milliyetçisi, şair ve yazar.

25 Mayıs 1846'da Yanya (Janinë) vilâyetinin Ergiri (Gjirokastra) sancağına bağlı Pırmeti (Përmeti) kazasının Fraşiri (Frashëri) köyünde doğdu. Şemseddin Sâmi'nin ağabeyi olan Naîm Bey halk arasında daha çok Arnavut milliyetçiliği fikrinin önderi olarak tanınmıştır. Babası, Berat'tan Fraşiri'ye gelip yerleşmiş bir akıncı ailesinden olan Hâlid Bey, annesi Emine Hanım'dır. Fraşiri ailesi, çocuklarının birer Osmanlı aydını olarak yetişmeleri için özel hocalardan dinî bilgiler almalarını, Türkçe, Farsça ve Arapça öğrenmelerini sağladı. Naîm ilk öğrenimini Türkçe öğretim yapan bir okulda doğduğu köyde tamamladı. Aynı köyde faaliyetini sürdüren Bektaşî Tekkesi'nde Farsça'sını da ilerletti. 1859'da babasının, iki yıl sonra da annesinin vefatı üzerine ağabeyi Abdül Bey Yanya'ya giderek ticaret hayatına atılınca Fraşiri ailesi de 1865'te Yanya'ya yerleşti. Naîm Bey, kardeşi Şemseddin Sâmi ile birlikte Zosimea Rum Lisesi'ne kaydoldu. Buradaki öğrenimi sırasında Yunanca, Fransızca ve İtalyanca öğrendi. Ayrıca Yanya medreselerindeki tanınmış hocalardan ders alarak Arapça ve Farsça'sını geliştirdi.

1871'de liseyi bitirmesinin ardından İstanbul'a gitti. Sekiz ay kadar sonra verem hastalığına yakalanınca Arnavutluk yaylalarının sağlığına iyi geleceği düşüncesiyle Yanya'ya döndü. Bir süre Berat'ta idare memuru, 1874-1877 yılları arasında Saranda gümrük müdürü olarak görev yaptı. Yazdığı Arnavutça alfabenin tanıtımı için Saranda'ya gelen Dârülfünûn-ı Osmânî eski müdürü Hoca Tahsin Efendi ile görüştü (1874). 1876'da

siyatik rahatsızlığının tedavisi için Almanya'nın Baden-Baden eyaletindeki kaplıcalara gitti. Bu yolculuk sırasında Batı Avrupa'nın bir kısmını tanıma imkânı buldu. Viyana'yı ziyaretinde Arnavut Beyi İskender Bey'in (ö. 873/1468) müzede sergilenen silâhlarını görünce millî duyguları uyandı ve bu duygularını aksettiren bir şiir kaleme aldı. 1879-1882 yıllarında

Yanya’da ikamet eden Naîm Bey’in bu dönemde, ağabeyi Abdül Bey tarafından kurulan Prizren Arnavut Cemiyeti’nin faaliyetlerine katılıp katılmadığı belli değildir. 1881’de Abdül Bey’in tutuklanması ve Naîm Bey’in takip edilmesi gerektiğini bildiren bir telgrafın Yanya’ya gönderilmesi üzerine 1882 yılının başında ailesiyle beraber İstanbul’a giderek oraya yerleşti. Matbuat Kalemi’ne müdür olarak tayin edildiği bu dönemde Cem‘iyyet-i İlmiyye-i Arnavudiyye’nin kültür kolunda gösterdiği faaliyetler onun yurt dışında yaşayan Arnavut gruplarıyla ilişkisini sağladı. 1884’te Drita adlı Arnavutça aylık bir dergi çıkarma iznini aldı ve aynı yılın ağustos ayında derginin ilk sayısını yayımladı. Bu dergi daha sonra Dituria adıyla on iki sayı çıktı; ardından da yazarları arasında çıkan anlaşmazlık yüzünden kapandı.

1896’dan itibaren hastalığının artmasına rağmen Arnavut milliyetçiliği yolundaki faaliyetlerini aksatmadan sürdüren Naîm Bey, 1897’de Görice’deki (Korça) Arnavut okulunun açılmasına yardımcı oldu. Aynı yıl Güney Arnavutluk’un Çamıriya (Çamëri) bölgesine giren Yunan ordusuna karşı mücadele vermek için tanınmış Arnavut aydınlarıyla evinde bir toplantı yaptı. 19 Kasım 1900’de Erenköy’deki evinde öldü ve Merdivenköy Şahkulu Bektaşî Dergâhı’nın kabristanına defnedildi. Naîm Bey’in naaşı 1978’de, millî şair unvanı ile Arnavutluk Sosyalist Halk Cumhuriyeti Devleti tarafından Tiran’a nakledildi ve Fraşiri Kardeşler Anıtparkı’nda ağabeyinin yanına defnedildi.

Naîm Bey öncelikle çocuk edebiyatına yönelerek çocuklara ana dillerini öğretmeyi hedef almış ve Arnavutça’nın yabancı dillerin hâkimiyetinden kurtulup millî hüviyetini kazanması için büyük gayret göstermiştir. Bu sebeple kardeşi Şemseddin Sâmi’nin hazırladığı Arnavutça alfabeyi hararetle desteklemiştir (İA, XI, 412).

Türkçe, Arapça, Farsça, Yunanca, Fransızca ve İtalyanca’ya vâkıf olan Naîm Bey, Türkçe ve Farsça bazı çeviriler yapmıştır. Homer’in İlyada’sını Arnavutça ve Türkçe’ye ilk defa Naîm Bey tercüme etmiştir. Bazı hıristiyan araştırmacılarının, Naîm Bey’in Prizren Arnavut Cemiyeti’nin faaliyetlerini durdurduğu 1881’den sonra Türkçe veya Farsça eser yazmadığını iddia etmeleri doğru değildir (Kaleshi, Biographisches Lexikon, I, 541). Bu araştırmacıların çalışmaları Naîm Bey’in Osmanlı Devleti ile ilişkilerini

doğru olarak yansıtmaktan uzaktır. İslâmiyet'i ve Osmanlı kültürünü genellikle benimseyen Arnavut halkının yetiştirdiği Naîm Bey gibi aydınların fikir ve edebiyat alanında ortaya koydukları eserleri İslâm dışı çevrelere bağlama gayreti onların Osmanlı karşıtı düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Naîm Bey yazılarında ilâhî konulara din felsefesi açısından temas etmiş ve dini özellikle toplumdaki ahlâk kurallarının esas kaynağı olarak görmüştür. Vasa Paşa (Pashko Vasa) tarafından söylenen, "Amavut'un dini Arnavutçuluktur" sözünün Naîm Bey'e mal edilmesi de bu bakımdan yanlıştır.

Doğduğu köydeki Bektaşî Tekkesi'yle ilişkileri sayesinde Türk ve Fars edebiyatını tanıyan, özellikle hemşehrisi Nesîbî'nin şiirlerini, Dalip Fraşiri'nin el-Hadîka ve Sâhin Fraşiri'nin Muhtarnâme'sini okuyarak Fars edebiyatı tesirinde kalan Naîm Bey küçük yaşlarda bu eserlerden etkilenip Arnavutça şiirler yazmıştır. Zosimea Lisesi'ne girdikten sonra Homer ve Virgil'in eserlerinin yanı sıra Lamartin, Voltaire ve Hugo gibi Fransız yazarlarına ilgi duymaya başlamıştır. Naîm Bey yazdığı lirik, satirik ve didaktik şiirlerle XIX. yüzyıl Arnavut edebiyatında yeni çığır açmış bir şair olarak kabul edilmektedir. Yazdığı 30.000'i aşkın mısra ile ve bilhassa lirik ve vatanî şiirleriyle çağdaşlarının takdirini kazanmıştır. Nesirlerinde halkın Toska (Toskë) denilen kesiminin konuştuğu dili edebî bir tarzda kullanmaya çalışan Naîm Bey, Arnavut edebiyatında kısa cümleli anlatım tarzının hâkim olmasını sağlamıştır.

Eserleri. Naîm Bey Arnavutça, Türkçe, Yunanca ve Farsça olmak üzere çeşitli eserler kaleme almıştır. Hemen hepsi Bükreş'teki Drita Arnavut Cemiyeti tarafından yayımlanan Arnavutça eserleri şunlardır: 1. E Këndimit të Çunavet Këndonjëtoreja (I-II, Bükreş 1886). La Fontain'in masalları tarzında hazırlanmış bir okul kitabıdır. 2. Istori e Përgjithëshme per Mësonjëtoret të Para (Bükreş 1886). Bazı milletler ve devletler hakkında temel tarihî bilgiler veren bir okul kitabıdır. 3. Vjersha për Mësonjëtoret të Para (Bükreş 1886). İlkokul öğrencileri için yazılmış şiirleri ihtiva eder. 4. Bagëti e Bujqësia (Bükreş 1886). Hayvancılık ve ziraatla ilgili manzum bir kitaptır. 5. Dituritë për Mësonjëtorët të Para (Bükreş 1888). İlkokul çocuklarına temel bilgiler veren bu eser daha sonra Gjithësia adıyla yayımlanmıştır (Bükreş 1895). 6. Luletë e Verësë (Bükreş 1890). Şair, "Yaz Çiçekleri" adını verdiği bu şiir kitabında Arnavut dilinin özelliklerinden

hareketle Arnavut millî kimliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. 7. Mësime (Bükreş 1894). Ahlâk kurallarını öğretmek amacıyla manzum ve mensur olarak kaleme aldığı bir ders kitabıdır. 8. Parajsa dhe Fjala Fluturake. "Cennet ve Kanatlı Kelimeler" anlamına gelen bu şiir kitabı önceki eseriyle bir arada yayımlanmıştır. 9. Fletore e Bektashinjët (Bükreş 1896). Bektaşîlik'le ilgili küçük bir araştırmadır. 10. Istori e Skënderbeut (Bükreş 1898). 1890-1895 yılları arasında yazılan bu manzum eser Arnavut millî kahramanı İskender Bey'in tarihî kimliğine dairdir. Müellif adı ve baskı yeri zikredilmeksizin ilk olarak Bükreş'te neşredilen eser daha sonra Tiran ve Priştine'de

de yayımlanmıştır. 11. Oerbelaja (Bükreş 1898). Fuzûlî ile Dalip Fraşiri'nin Hadîka'larının etkisi altında kaleme aldığı bir şiir kitabıdır. Müellif bu eserinde XVII. yüzyıla kadar gelen İslâm tarihini nakletmektedir. Kerbelâ Vak'ası'ndaki trajik sonucu anlatan şair, ideal kişi olarak tanıttığı Abaz Ali vasıtasıyla Arnavut halkına kan dökmekten çekinme mesajını vermektedir. 12. Istori e Shqipërisë (Sofya 1899). İlkokulların üçüncü sınıfları için hazırlanmış Arnavutluk tarihi hakkında temel bilgiler veren bir kitaptır. 13. Shqipëria (Sofya 1902). 1880'de kaleme alınan bir şiir mecmuasıdır. Naîm Bey'in şiirlerinin bir kısmı önce Brüksel'de çıkan Albania dergisinde yayımlanmış (1897), vefatından sonra da bu eserde bir araya getirilmiştir. 14. Iliadhë e Omeritë (Bükreş 1896). Homer'in İlyada'sının Arnavutça'ya yapılan ilk tercümesidir. Naîm Bey'in Arnavutça yazdığı eserlerin hemen hepsi N. H. F. (Naim Halit Frashëri) veya N. F. (Naim Frashëri) rumuzuyla yayımlanmıştır.

Türkçe Eserleri. 1. Kavâid-i Fârisiyye der Tarz-ı Nevîn (İstanbul 1288/1871, 2.bs. 1877). Müellifin ilk eseridir. 2. İhtirâât ve Keşfiyyât (İstanbul 1298, 1300). Müellif bu eseri İstanbul'da Matbuat Kalemi müdürü iken yazmıştır. 3. Fusûl-i Erbaa (İstanbul 1298). Yılın dört mevsimine göre duygulan değişen iki gencin aşkını tasvir eden ve Katër Stinet adıyla Arnavutça'ya çevrilen eser üzerinde Nasho Jorgaqi tarafından bir araştırma yapılmıştır ("Katër Stinet dhe fillimet romantike të Naimit", Studime Filologjike, nr. 2, Tiranë 1971). 4. İlyada-Eser-i Homer (İstanbul 1303).

Yunanca Eserleri. 1. O Alithis Pothos ton Skypetaron (Bükreş 1886; Sofya 1904, 1912). Arnavutlar'ın Balkanlar'daki bütün milletlerle iyi ilişkiler

içerisinde olmasını temenni ederek Arnavut topraklarının Slav milletlerine teslim edilmemesi mesajını veren bir şiir kitabıdır. 2. O Eros (İstanbul 1895). Sekiz şiirden ibaret olan bu kitap klasik edebiyatı taklit etmektedir.

Naîm Bey'in Farsça yazdığı bir eser de Tahayyûlât adlı şiir mecmuasıdır. Eserdeki şiirlerin tarihine bakılarak şairin bunları 1873 yılında yazmaya başladığı söylenebilir. Bu eser V. Buhara tarafından Endërrime adıyla Arnavutça'ya tercüme edilmiş ve Tiran'da Dh. S. Shuteriqi tarafından yayımlanan Vepra të Zgjedhura adlı eserler mecmuasında neşredilmiştir (Tiranë 1980,1, 351-392).

BİBLİYOGRAFYA

Naim Frashëri, Vepra (nşr. P. Janura), Beograd - Prishtinë 1963, tür.yer., ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 5-27; a.mlf., Vepra të Zgjedhura (nşr. Dh. S. Shuteriqi), Tiranë 1980, I-II, tür.yer., ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi; Midhat Frashëri, "Naim be Frashëri - Studime dhe kujtime", Kalendari Kombiar, Sofya 1926, s. 43-59; Ziya Xholi, Naim Frashëri-Jeta dhe Idetë, Tiranë 1962, tür.yer.; a.mlf., "L'ésprit du siècle des lumières et l'humanisme dans les idées de Naim Frashëri (1846-1900), éminent idéologue de la renaissance nationale albanaise", IIe Congrès International des études du sud-est européen, IV (Linguistique at littérature), Athens 1978, s. 497-503; Agâh Sırrı Levend, Şemsettin Sami, Ankara 1969, s. 31, 32, 42, 46, 47, 145-148; Hasan Kaleshi, "Frashëri, Abdyl", Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas, München 1974, I, 540-542; a.mlf., "Veprat turqisht dhe persisht të Naim Frashërit", Gjurmime Albanologjike, sy. 1-2, Prishtinë 1970, s. 143-153; Dhimitër S. Shuteriqi v.dğr., Historia e Letërsisë Shqipe, Prishtinë 1975, s. 460-501; Kristo Frashëri, Tre Vëllezër Pishtare, Tiranë 1978, s. 39-59; Aleks Buda v.dğr., Historia e Popullit Shqiptar, Prishtinë 1979, II, 216-220; Dhimitër S. Shuteriqi, Naim Frashëri-Jeta dhe Vepra, Tiranë 1982, tür.yer.; a.mlf., "Frashëri Naim (1846-1900)", Fjalori Enciklopedik Shqiptar, Tiranë 1985, s. 289-290; Rexhep Qosja, Porosia e Madhemonografi mbi krijimtarinë e Naim Frashërit, Prishtinë 1986, tür.yer.; a.mlf., "Skënderbeu në vizionin e Naim Frashërit", Rilindja,

Prishtinë 13.05.1968; Harry T. Norris, Islam in the Balkans, London 1993, s. 162-188; Elez Ismaili, “Naim Frashëri (1846-1900)”, Üsküp 1995, İSAM Dokümantasyon Merkezi; Necip Asım, “Şemseddin Sami”, TTEM, I/2 (1930), s. 24-25; Petro Janura, “Naim Frashëri”, Flaka e Vllaznimit, üsküp 28.10.1956; Xhevat Gega, “Naim Frashëri-Bukurija”, a.e., Üsküp 22.05.1960; a.mlf., “Mendimtari ynë i madh”, Flaka e Vëllazërimit, Üsküp 18.10.1970; Mahmud Hysa, “Naim Frashëri - poet dhe mendimtar”, a.e., 23.05.1971; Ömer Faruk Akün, “Şemseddin Sâmî”, İA, XI, 412.

Muhammed Aruçi

FREETOWN

Sierra Leone Cumhuriyeti’nin başşehri.

(bk. SİERRA LEONE).

FRENGÎ MAHAL

(bk. FİRENGÎ MAHAL).

FRENK

Osmanlılar'ın Batı Avrupalılar hakkında kullandıkları bir terim.

Aslı Frank olan (bk. FRANKLAR) ve genelde "Batı Avrupalı" anlamını taşıyan Frenk kelimesi, Osmanlılar'da önceleri daha fazla ilişki içerisinde bulunulan İtalyanlar'la Fransızlar'ı, XV. yüzyıl sonlarından itibaren Almanlar'ı, XVI. yüzyılın ortalarından itibaren de tanışma sırasıyla diğer Batı Avrupalı kavimleri içine almış ve Protestanlığın ortaya çıkması bu durumu etkilememiştir. Buradan, terimin Avrupalılar arasındaki mezhep ve milliyet farkından değil coğrafî konum farkından, daha doğrusu Batı Roma-Doğu Roma (Bizans) bölünmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Roma İmparatorluğu ikiye ayrılırken Franklar'ın tamamı Batı Roma topraklarında kalmış, yıllar sonra en büyük hükümdarları olan Büyük Karl da (Charlemagne) papa tarafından taç giydirilerek resmen "Batı imparatoru" ilân edilmiştir. Buna karşılık Macarlar gibi Katolik olan bazı kavimler Doğu Roma topraklarında kalmış ve yine yıllar sonra Osmanlılar tarafından Katolik oldukları halde Ortodoks Rum ve Bulgarlar gibi (aynı şekilde Katolik Osmanlı tebaası da) Frenk kavramının dışında tutulmuştur. Bu durum, Frenk kavramının doğrudan Katolik mezhebiyle bağıntılı olmadığını ortaya koymaktadır. Ancak yine de bütün Katolikler Batı kilisesine (Roma), bütün Ortodokslar Doğu kilisesine (İstanbul) bağlı oldukları için genelde Batı Avrupalı denilince akla Katolikler (ve onlardan bölünen Protestanlar), Doğu Avrupalı denilince de Ortodokslar gelmiştir.

XV. yüzyıla ait ilk Osmanlı kaynaklarında çok sık geçen Frenk kelimesi Macarlar hariç diğer Katolik hıristiyanları, özellikle Venedikliler'i belirtmek üzere kullanılmıştır. Dursun Bey, Engürüs (Macaristan) dışındaki Avrupa ülkelerini Frenk tabiriyle andığı gibi bu topraklara da Frengistan demektedir. Ayrıca Osmanlı ordularının karşısındaki müttefik hıristiyan güçlerinden bahsedilirken sık sık "Frenk askeri, Frenk beyleri" gibi adlandırmalar yapıldığı görülür. Özellikle Cem Sultan olayı sırasında Frenk ve Frengistan kelimeleri iyice yaygınlık kazanmıştır. Bu olayla ilgili kaynaklara göre Cem Sultan saltanat mücadelesini kaybedip ülkeden ayrılınca yıllarca Frengistan'da yaşamış, "Frenk efendiler" bu şehzadenin

durumundan istifade ederek devrin padişahından külliyetli miktarlarda para almışlar ve haber toplamak için “Frenk diyarları”nı dolaşan Osmanlı ajanlarına da yardımda bulunmuşlardı. İstanbul’un fethinden sonra, kendilerine özel bir statü tanınan Galata’daki çoğu Latin asıllı olan tüccarlar ve diğer siviller “Efrenc taifesi” adıyla anıldılar.

Karamânî Mehmed Paşa da Osmanlılar’la on altı yıl savaşan Venediklilerden Dursun Bey gibi Frenk veya “Efrenc kâfirleri” diye bahseder. Bütün bunlar, XV. yüzyılda kelimenin, Katolik mezhebine mensup Latin kökenli Fransız ve İtalyanlar başta olmak üzere Osmanlı sınırları dışında kalan hıristiyanları ifade ettiğini göstermektedir. Osmanlı idaresi altındaki Mârûnîler, Rum Melkitler, Katolik Süryânîler ise bu terimin kapsamı dışında tutulmuş ve doğrudan zimmî, gebrân, nasârâ diye adlandırılmışlardır. Kudüs’te bulunan ve hıristiyan alemince mukaddes sayılan kutsal makamların korunması için, XIII. yüzyıldan beri Fransisken tarikatına mensup ruhbanların bulunduğu San Salvatore Manastırı’nda muhafaza edilen belgelerde de yalnız dış ülkelerden gelen ziyaretçi ve papazlar için Efrenc tabirinin kullanıldığı görülmektedir.

Kelimenin anlamı, Osmanlılar’ın Avrupa siyasetinde etkili rol oynadıkları XVI. yüzyılda biraz daha genişleyip farklılaştı. 1571 tarihli Trablus İskelesi Kanunnâmesi’nde, “Venedik cânibinden ve France vilâyetinden ve Sakız’dan, velhâsıl külliyyen diyâr-ı Efrenc’den gelen tüccardan” söz edilmektedir. XVI. yüzyılın ikinci çeyreğine ait Mısır Kanunnâmesi’nde “Frenk vilâyeti” tabiri geçer ve “frengî” de denilen Frenk mallarının nasıl satılacağı belirtilir. Osmanlı piyasasında tutulan ince yünlü kumaş türleri genellikle Avrupa’dan geldiği için bunlara “frengî kumaş, frengî akmişe”, türüne göre de “frengî kemha, frengî kadife” adı veriliyordu. Bu adlandırmanın erken tarihlerden beri Osmanlı piyasasında var olduğu bilinmektedir. Yine oldukça eski tarihlerden itibaren İslâmiyet’i kabul ederek Osmanlı hizmetine giren Batı Avrupa kökenli kişilere de Frenk klakabının takıldığı görülmektedir. Frenk Câfer Paşa, Frenk Mustafa Paşa, Frenk Abdurrahman Paşa, Frenk Mustafa Efendi ve Frenk Osman Ağa bunların başlıcalarıdır. XV. yüzyılın sonunda İstanbul’a gelen Arnold von Harff da burada, kendisine Frenk Hasan denilen ve Almanca konuşan biriyle karşılaşmıştı.

İstanbul’un iskânı sırasında mahalleler tesbit edilirken “Frenk taifesi”nin de yeri ve sayısı belirtilmiş, özellikle diğer cemaatlerle olan farklılığı göz önünde tutulmuştu. Galata bu yeni statüde âdeta Batı âleminin Osmanlı sınırları içinde yer alan bir adası haline geldi. Bu durumu Dursun Bey, “Bir kişi, sekizi bir akçe mangırın birisiyle Rumeli’den Frengistan’ı, Frengistan’dan da Rumeli’yi seyreder” şeklinde bir cümle ile açıklar. Floransalı tüccarlar da Fâtih Sultan Mehmed dönemine ait Bursa sicillerinde “Efrenc tüccarı” sıfatıyla anılmışlardı. Galata’da bulunan “kenîse-i Efrenciyân” burada yaşayan Avrupa menşeli Katolikler’in kilisesiydi. İstanbul’un yanı sıra diğer bazı liman şehirlerinde de Avrupalı tüccarların ve bunlarla birlikte bulunan din adamlarının ikamet ettiği mahalleler mevcuttu ve buralara “Frenk mahallesi” deniliyordu. XV. yüzyılda Samsun ve Trabzon şehirleri için yapılan tahrirlerde “Efrenciyân” adıyla kayıtlı, büyük bir kısmını Cenevizli tüccarların oluşturduğu birer topluluğa rastlanmaktadır. İzmir de XVII. yüzyılda bir liman şehri olarak gelişmeye başladığı zaman burada bir Frenk mahallesi teşekkül etmişti. Frenk tabiriyle zikredilen tüccarların “harbî” veya “müste’min” sayılmaları yanında geçici ikametlerinin ne kadar süreceği, ölenlere ait malların kime verileceği ve bir yere gitmek isteyenlerin nasıl vergilendirileceği hususları sürekli bir şekilde Venedik Cumhuriyeti ve Fransa Krallığı ile yapılan antlaşmalara konu olmuş; Halep, Beyrut, Şam, İskenderiye gibi gayri müslim yerlilerin çok olduğu zengin ve faal şehirlerdeki Katolik cemaatleri de yakından ilgilendiren bu tüccarların statüsü idareciler için çok defa başlı başına bir problem teşkil etmiştir.

Frenk topluluğunun işlerini, İstanbul’un fethinden sonra Fâtih Sultan Mehmed tarafından kurulmasına izin verilen Magnifica Comunità di Pera üstlendi ve varlığını 1927 yılına kadar sürdürdü. Böylece maddî çıkarları ile birlikte hukukî imtiyazları da güvence altına alınan Frenkler’in bazıları Osmanlı topraklarındaki ikametlerini sürekli hale getirdiler; bunlara son yüzyıllarda Levanten adı verildi. İstanbul kadar İzmir ve Sakız’da da bulunan Katolik cemaatlerine ek olarak Kırım Harbi sonunda artan göçler sebebiyle Mersin, İskenderun, Tarsus, Samsun gibi liman şehirlerinde yaşayan Levantenler’in sayıları büyük ölçüde arttı. Başta tercümanlık olmak üzere önemli mevkilere geldikleri gibi büyük sermaye sahibi de olan ve toplum içindeki yaşayışları çok farklı şekilde gelişen Levantenler tiyatro, müzik, mimari ve giyim alanlarında Avrupa modasının yayılmasında

önemli rol oynadılar. Batı tipi tiyatro gösterileri ilk defa Fransız elçiliğinde yapıldı; daha sonra XIX. yüzyılda, İstanbul ve İzmir'de oturan Frenkler'le Levantenler arasında revaç buldu. Tiyatroya paralel olarak opera sanatı da gelişti. İtalyan tenor ve sopranoları ülkenin özellikle Levanten bölgelerinde bu sanatın tanınmasını sağladılar. Büyük ölçüde İtalyan ve Fransız kolonisi mensupları tarafından yürütülen bu faaliyetler gayri müslim Osmanlı tebaası üzerinde çok etkili oldu; ilk defa Batı müziği dinleyen ve opera seyreden III. Selim'den sonra ise asıl etkisini sarayda gösterdi (geniş bilgi için bk. BATILILAŞMA [mûsiki]). Mimari üslûp, Frenk ve Levantenler'in zenginleşmesi sonucunda geleneksel tarz ile Avrupa tarzının birleşmesini sağladı ve bu yeni mimari cami, çeşme, sebil gibi geleneksel İslâm sanatının uygulandığı eserlerde etkili olmaya başladı. Özellikle İstanbul ve İzmir'deki sayfiye yerlerinde de Levanten veya alafranga mimari denilen zevkin yayılması, binaların dış görünüşüyle birlikte iç görünüşünün de değişmesine ve buralarda Avrupaî bir hayatın yaşanmasına sebep oldu. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra onun yerine kurulan askerî teşkilâta "alafranga" olarak nitelendirilen Batı tipi elbiseler giydirildi; Mısır'da da Kavalalı Mehmed Ali Paşa aynı yolu takip etti. Bu tutum bir süre sonra sivil giyime tesir etti ve XIX. yüzyılda Frenk usulü giyim kuşam yaygınlaştı. Levanten ve" Frenkler tarafından Avrupa moda merkezlerinden getirtilen elbiseler önce erkek giyimini, bir süre sonra da kadın giyimini değiştirdi ve İstanbul'un merkezinde oturanlar muhafazakâr kalırken özellikle Beyoğlu tarafına geçenler alafranga davranış ve giyim tarzını benimsediler.

Cumhuriyet döneminde Frenk statüsü ortadan kalkmış, ülkelerine dönmeyen Batılılar Lozan Antlaşması çerçevesinde Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak kabul edilmiştir.

Türk halkı, Batılılar tarafından kullanılan yahut Türkiye'ye onlar aracılığıyla giren yeniliklere frenk kelimesiyle meydana getirilen isimler takmış, özellikle Cumhuriyet döneminde gerçekleşen Batı'ya açılma sonucunda frenk kavramının ortadan kalkmasıyla birlikte bir kısmı aşağıda sıralanan bu tabirler unutulmaya başlamıştır: Frenk arpası, frenk astarı, frenk bağı, frenk biberi, frenk çileği, frenk elması, frenk eriği, frenk gömleği, frenk gülü, frenk inciri, frenk kimyonu, frenk ocağı, frenk patlıcanı, frenk pekmezi, frenk sakalı, frenk sicimi, frenk turpu, frenk

yakısı, frenk zahmeti. Bunlardan başka Frengistan, Frenkçe, Frenkhâne, Frenkleşme, Frenk-meşrep gibi tabirler de unutulanlar arasındadır. Frengi, frenk asması, frenk maydanozu, frenk menekşesi ve frenk üzümü gibi isimler ise halen Türkçe'de kullanılmaktadır. Bugün Urfa yöresinde domatese sadece frenk denilmekte (frenk elmasından veya frenk patlıcanından kısaltılmış olabilir), domatesli yiyeceklere de "frenk dürmüğü (dürümü), frenk tavası, frenkli kebap" gibi isimler verilmektedir; frenk suyu ise (frenk pekmezi) salçadır.

BİBLİYOGRAFYA

Steingass, Dictionary, s. 922-923; Derleme Sözlüğü, Ankara 1972, V, 1868-1869; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 27-34; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (haz, Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 103, 130-131, 133, 139, 144, 170, 196; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, bk. İndeks; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 111, 370, 398-399; II, 580, 619, 634, 705, 737; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, tür.yer.; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1994, s. 39, 284, 391, 411, 526; Enverî, Düstûrnâme (Mélikoff), bk. İndeks; Barkan, Kanunlar, s. 151, 161, 176, 211, 214, 219, 221, 335, 369, 370; Vladimir Mirmiroğlu, Fatih Sultan Mehmet II Devrine Ait tarihi Vesikalar, İstanbul 1945, s. 55; G. Matteucci, La Missione Francescana di Costantinopoli, Firenze 1971, I-II, tür.yer.; Metin And, Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu, Ankara 1972, tür.yer.; a.mlf., Türkiye'de İtalyan Sahnesi. İtalyan Sahnesinde Türkiye, İstanbul 1989, s. 13-129; Livio Amadeo Missir, "Una fonte ignorate della storia ottomana: la genealogia delle famiglie levantine e in particolare dragomannali", Studi Preottomani e Ottomani, Napoli 1976, s. 199-211; J. Lefort, Documents grècs dans les archives de Topkapı Sarayı. Contribution à l'hlstorie de Cem Sultan: Topkapı Sarayı Arşivlerinin Yunanca Belgeleri Cem Sultan'ın Tarihine Katkı, Ankara 1981, tür.yer.; H. W. Lowry, Trabzon Şehrinin islamlaşma ve Türkleşmesi: 1461 -1583 (trc. Demet Lowry), İstanbul 1981, s. 18, 30; Lewis, Modern Türkiyenin Doğuşu, s. 48, 59, 70-

71, 85-86, 100, 139, 260; a.mlf., The Muslim Discovery of Europe, New York 1982, tür.yer.; a.mlf., “Ifrandj”, EI^{2} (İng.), III, 1044-1046; C. A. Frazee, Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire 1453-1923, Cambridge 1983, tür.yer.; Rhoads Murphy, “The Ottoman Attitude Towards the Adoption of Western Technology: the Role of the Efrenci Technicians in Civil and Military Appications”, Contributions à l’histoire économique et sociale de l’Empire ottoman, Louvain 1983, s. 287-298; M. Amari, Tardi Studi di Storia Arabo-Mediterranea, Palermo 1985, s. 199-257; Emel Esin, “Le Mahbubiye un palais ottoman alla franca”, L’Empire ottoman, la république de Turquie et la France, İstanbul-Paris 1986, s. 73-86; G. Scognamillo, Bir Levantenin Anıları, İstanbul 1988; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 5-93, 104, 105; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri, İstanbul 1990, s. 347; Çelik Gülersoy, Beyoğlunda Gezerken, İstanbul 1990; Bilal Eryılmaz, Osmanlı Devletinde Gayri Müslim Tebaanın Yönetimi, İstanbul 1990; Halil İnalcık, “Ottoman Galata, 1453-1553”, Première rencontre Internationale sur l’Empire ottoman et la Turquie moderne, Istanbul-Paris 1991, s. 17-116; N. Iorga, “Le privilège de Mohammet II pour la ville de Pera 1 er Juin 1453”, Bulletin de la Section de l’Accadémie Roumaine, I (1911), s. 11-32; E. Dallegiio d’Alessio, “Traité entre les génois de Galata et Mehmet II, 1 er Juin 1453. Versions et commentaires”, Echos d’Orient, XXXIX (1940), s. 161-175; Semavi Eyice, “Arnold Von Harff”, TY, sy. 254 (1956), s. 690-694; Necmi Ülker, “Batılı Gözlemcilere Göre XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında İzmir Şehri ve Ticari Sorunları”, TED, sy. 12 (1982), s. 317-354; Cevdet Kudret, “Alafranga Dedikleri”, TT, I/4 (1984), s. 267-271; Fahir İz, “Dilde Moda”, WZKM, LXXVI (1986), s. 143-149; İlber Ortaylı. “Levantenler”, DBİst.A,V, 204-207.

Mahmut H. Şakiroğlu

FRESK

İslâm sanatında da kullanılan bir resim tekniği.

Islak alçı yüzeye boyanın sulu boya gibi sürülerek uygulandığı bir resim tekniğidir. Bu özellik göz önüne alındığında, sanat tarihi yayınlarında fresk olarak adlandırılan pek çok örneğin bu teknikle ilgisinin olmadığı anlaşılır. Freskte boya, duvar üzerindeki sıva tabakası henüz yaşken sürüldüğünden bu teknikle yapılan resimlere İtalyanca “taze” anlamına gelen fresco adı verilmiştir (Fransızca Fresque). Bazan kuru alçı zemin üzerine bir çeşit taklit fresko uygulanır ki buna da “fresco secco” (susuz fresk) denir. Gerçek fresko (buon fresco), XIII. yüzyıldan itibaren İtalya’da yaygın olarak kullanılmaya başlanmış ve XVI. yüzyılda en mükemmel şekline kavuşarak günümüze kadar devam etmiştir. Gerçek freskoda tekniğin özelliğinden dolayı ek veya rötuş yapmak söz konusu değildir; sıva kuruduktan sonra yapılan tamamlamalar yüzey üzerinde lekeler ve ton farklılıklarıyla kendini belli eder. Bu tür bir çalışmayı hızla ve tek elden çıkarmak gerekir.

Fresk uygulanacak duvarın tuğla veya moloz taş örgülü olması önemli değildir. Çünkü ilk iş olarak böyle bir yüzeyin harç ve kaba alçı hamuruyla sıvanıp tesviye edilmesi gerekmektedir. Önce düzgün bir yüzey elde etmek üzere uygulanan ilk sıva tabakasına “arriciato” (dolgu) adı verilir. Bunun üzerine, daha ince ve çok düzgün bir yüzey teşkil etmek üzere ikinci bir tabaka sürülür ki buna da “intonaco” (sıva) denir. Bütün bu işlemler sırasında belirli ölçüdeki nemliliğin kaybolmaması, özellikle son tabaka kurumadan boyamaya geçilmesi gerekir. İklim şartları sebebiyle bu teknik Orta İtalya’da gelişmiş ve bu bölgede yaygın olarak kullanılmıştır. Boyayı henüz yaşken emen duvar yüzeyi resmedilen kompozisyonla birlikte kurumakta, dolayısıyla sıva üzerinde ayrı bir tabaka teşkil etmeyen boya kuruduktan sonra dökülmemektedir. Bu teknik özellikle dayanıklılığı sebebiyle tercih edilmektedir.

Fresk tekniği milâttan önceki yüzyıllardan başlayarak günümüze kadar gelmiştir ve halen de kullanılmaktadır. Yaklaşık milâttan önce 1600

yıllarına tarihlenen Girit freskleri ilk ve en gelişmiş örnekler sayılmaktadır. Çok sonraları,

milât yıllarına doğru Roma devri fresklerinde büyük bir canlılık görülür. Pompei ve Herculaneum kazılarında ortaya çıkarılan duvar resimleri, bu sanatın ev dekorasyonunda yaygın olarak kullanıldığını göstermektedir. Roma devri sonrasında özellikle Bizans resim sanatı fresk alanında çok değerli eserler vermiştir. Katakomplardan başlayarak kiliselere kadar hemen her tür binanın bütün duvarlarında çok çeşitli örneklerine rastlanır. Domitillia katakompu, Kapadokya kaya kiliseleri, Trabzon Ayasofyası, İstanbul'da Fethiye ve Kariye camilerinin içindeki örnekler bunlardan bazılarıdır. Freskin Roma-Bizans dinî ve sivil mimarisinde tercih edilen bir resim tekniği olarak kullanılmasının başlıca sebebi mozaik tekniğinin pahalılığıdır; özellikle son devir Bizans sanatındaki ilk sebep budur.

İslâm ülkelerinde fresk, Ortadoğu ve Uzakdoğu resim geleneklerinden kaynaklanan örnekler vermiştir. Bunların bir kısmında Helenistik ve Bizans etkileri, bir kısmında ise özellikle VIII ve IX. yüzyıllara ait Bezeklik, Sorçuk, Turfan, Hoço ve Kızıl gibi merkezlerde zengin örnekler veren Uygur duvar resimlerinin etkileri görülür. Uygur resimlerinde Budizm ve Maniheizm törenleri, insan ve hayvan figürleriyle bitki motiflerinin işlenişi canlı bir üslûp meydana getirmiştir. Renk, desen ve insan figürlerindeki tipler bakımından bu freskler Türk ve İslâm minyatürü üzerinde derin izler bırakmıştır. Ayrıca Gazneliler'in Leşker-i Bâzâr ve Abbâsîler'in Sâmerrâ'daki Cevzak saraylarının duvarlarında Uygur resimlerine benzer kompozisyonlar görülmektedir. Emevî devrinin freskleri daha çok Kusayru Amre gibi çöl kasırlarının özellikle hamam duvarlarında kendini gösterir. İslâmî devir Anadolu mimarisinde fresk tekniği yaygın bir uygulama değildir. Bunun yerine kalem işi, baskı desenler, çini kaplama daha çok tercih edilmiş veya iç mekân duvarları tamamen boş bırakılmıştır. Selçuklular'dan günümüze kadar gelebilen bazı örnekler Alara Kalesi'nin hamamında bulunmaktadır. Bu yapının kubbesinin içinde zorlukla seçilebilen iki insan figürü Anadolu'daki ender örneklerdendir.

Fresk tekniği, İslâm öncesi devirlerde ve bu kültür dairesinin dışında kalan ülkelerde daha yaygın uygulandığından ve resim konuları bakımından figürlü geleneğe bağlı bir tarz olarak geliştiğinden İslâm sanatında yalnız

sivil mimaride ve sınırlı ölçüde kullanılmıştır. Resim yerine bitki süslemeleri, yazı ve geometrik kompozisyonların hâkim olması, daha dayanıklı ve gösterişli çini sanatının gelişmesine yol açmış ve fresk tekniğinin kısa zamanda terkedilerek ortadan kalkması sonucunu doğurmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

E. Herzfeld, Der Wandschmuck der Bauten uon Samarra, Berlin 1928; L. Morgenstern, “Mural Painting”, A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope), London-New York 1938-39, II, 1375-1376, lv. 554 A-B, rs. 508-509; A. Papadopoulo, L’Islam et l’art musulman, Paris 1976, s. 70-83; E. Matsumoto, “A Characteristic of the Buddhist Paintings in the Khotan District and its Transmission”, Toyo Gahuko, IV (1931), s. 227-237; G. Jerphanion, “La chronologie des peintures de Cappadoce”, Echos d’Orient, sy. 30 (1931), s. 5-27; A. Karsan, “Fresk”, Arkitekt, XIV/153-154, İstanbul 1944, s. 218-221; O. Grabar, “The Painting of the Six Kings at Qusayr Amra”, Ars Orientalis, I, Washington 1954, s. 185-187; Şerare Yetkin, “Sultan I. Alaeddin Keykubat’ın Alara Kalesi Kasrı Hamamındaki Freskler”, STY, III (1970), s. 69-88; Sadi Dilâver, “Osmanlı Sanatında Kâbe Tasvirli Bir Fresk”, TTK Belleten, XXXIV/134 (1970), s. 255-257; “Fresk”, SA, II, 619-620.

Selçuk Mülâyim

FREYTAG, Georg Wilhelm

(ö.1788-1861)

Arapça-Latince sözlüğüyle tanınan Alman şarkiyatçısı.

19 Eylül 1788 tarihinde Almanya'nın Lüneburg şehrinde bir ciltçinin oğlu olarak dünyaya geldi. 1807'de girdiği Göttingen Üniversitesi'nde ilâhiyat, felsefe ve Doğu dilleri öğrenimi gördü. Felsefe Fakültesi'nde Arap şiiri üzerine hazırladığı doktora tezini 1814 yılında verdi ve bu çalışmasını daha sonra girdiği İlâhiyat Fakültesi'nde de geliştirip tekrar sundu. 18l5'te ordu papazı sıfatıyla Prusya'nın Fransa seferine katıldı ve Paris'te ünlü şarkiyatçı Silvester de Sacy ile tanıştı. Savaşın arkasından de Sacy ile kendisini takdir eden Alexander v. Humboldt'un tavsiyesi üzerine Prusya Kültür Bakanlığı'nın verdiği bursla tekrar Paris'e gitti ve burada de Sacy'den Arapça, Farsça ve Türkçe okudu. Özellikle Arap dili ve edebiyatı alanında uzmanlaşmış olarak yurduna döndüğünde ilgiyle karşılandı ve o zamana kadar Alman üniversitelerinde müstakil bölüm halinde yer almayıp ilk defa Bonn Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde açılan Doğu Dilleri Bölümü'ne profesör unvanıyla başkan tayin edildi (1818).

Günde on bir saat Arapça ile meşgul olmadıkça rahat edemediği bilinen ve bütün ömrünü bu alanda yazmak, öğrenci yetiştirmekle geçiren Freytag İbrânîce'yi de mükemmel biliyor ve derslerinde bu dilin gramerini kendi yazdığı kitaptan, Tevrat'tan derlediği seçme metinlerle birlikte okutuyordu. Telif, tercüme, şerh ve neşir türünde yaptığı ilmî çalışmaların birçoğunu, burs vererek kendisini de Sacy'nin yanına gönderen ve maddî, manevî yardımlarını esirgemeyen Prusya Kültür Bakanı Karl Altenstein'e ithaf etmiştir. 16 Kasım 1861'de Bonn civarındaki Dottendorf'ta ölen Freytag'ın yetiştirdiği öğrenciler arasında J. Derenbourg, F. A. Schmoelders, J. Gildemeister, J. A. Vullers, A. Geiger, M. Eger, S. Munk ve F. Woebke gibi ünlü şarkiyatçılar bulunmaktadır.

Eserleri. 1. Carmen Arabicum perpetuo commentario et versione iambica Germanica illustravit... (Göttingen 1814, doktora tezi). Teebbeta Şerran'a

ait mersiyenin Arapça metni, şerhi ve Latince tercümesiyle birlikte neşridir. 2. Darstellung der arabischen Verskunst (Halle 1830). H. Ewalds'ın aruzun Yunan şiir vezninden etkilendiği görüşüne katılmayan Freytag'ın Arap şiir sanatı üzerine olan bu eseri sahasında hâlâ önemli bir kaynak sayılmaktadır. 3. Lexicon Arabico-Latinum (I-IV, Halle 1830-1837). 1827'de başlayarak on bir yılda tamamladığı bu önemli eserin hazırlanmasında Cevheri'nin eṣ-Ṣıḥâḥ'ı, Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'i, Cevâlîkī'nin el-Muʿarreb'i, Cürcânînin et-Taʿrîfât'ı, Demîrî'nin Kitâbü'l-Ḥayevân'ı ve Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî'nin Âs̱ârü'l-bilâd'ı gibi Arapça kaynakların yanında Hollandalı şarkiyatçı Golius'un Lexicon Arabico-Latinum adlı sözlüğünden de büyük ölçüde faydalanmıştır. Klasik sözlüklerde yer alan gramer, aruz ve belagatla ilgili terim ve bilgilere, Türkçe ve Farsça kökenli kelimelere, yer ve şahıs isimleriyle şiir, âyet ve hadislerden örneklere yer verilmediği halde dört büyük cilt hacminde olan eseri, müellif ayrıca baskısının tamamlandığı yıl özellikle öğrenciler için bir cilt halinde ihtisar etmiştir. Daha sonra Heinrich Ernst Bindseil tarafından hazırlanan 125 sayfalık indekste Latince kelimelerin yer aldığı sayfalar gösterilmek suretiyle sözlük Arapça-Latince, Latince-Arapça haline getirilmiştir. A. Kazimirski'nin Arapça-Fransızca sözlüğünün ana kaynaklarından olan eser sahasında hâlâ önemini

ve geçerliliğini korumaktadır. 4. el-Münteḫabâtü'l-ʿArabiyye (Bonn 1834). Arap edebiyatına ve tarihine dair manzum ve mensur seçme metinlerden meydana gelmektedir. 5. Kurzgefaßte Grammatik des Hebräischen für den Schulund Universitätsgebrauch nach neuen Grundsätzen bearbeitet (Bonn 1835). Öğrencileri için yazdığı İbrânîce grameridir. 6. Arabum Proverbia (I-III, Bonn 1838-1843). Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'nin Mecmaʿu'l-ems̱âl'inin harekeli metnini, her atasözünün altında verilen Latince tercümesi, ilâve atasözleri, deyimler, eyyâmü'l-Arab gibi ekler ve geniş indekslerle birlikte neşretmiştir. 7. Einleitung in das Studium der arabischen Sprache bis Muhammad und zum Teil später (Bonn 1861). Asr-ı saadet ve onu takip eden dönemdeki Arap lehçeleri ve bedevî kabileleri hakkında bilgi ihtiva eder.

Freytag'ın çeşitli tercüme, şerh ve metin neşirleri de şunlardır: 1. Selecta e historia Halebi (Paris 1819; Bonn 1820). İbnü'l-Adîm'in Zübdetü'l-ḥaleb min târîḫi Ḥaleb adlı kronolojik tarihinden yapmış olduğu seçmelerin Arapça metin, şerh ve Latince tercümeleriyle birlikte neşridir. Fransız

şarkiyatçısı Barbier de Meynard tarafından bazı kısımları Fransızca'ya çevrilmiştir. 2. Kâ'b b. Züheyr'in Ḳaṣîdetü'l-bürde'si (Bonn 1822; Halle 1833, Latince tercümesiyle). 3. Hz. Lokman'a ait olduğu kabul edilen Ems̱âlü Luḳmân el-Ḥakîm (Bonn 1823, Arapça metni ve Latince çevirisiyle). 4. Ali b. Zâfir el-Ezdî'nin ed-Düvelü"l-münḳaṭıᶜa adlı eserinden Sâcoğulları ile ilgili kısmı (Bonn 1823). 5. Haris b. Hillize el-Yeşkürî'nin Muᶜallaḳa'sı (Halle 1827, Arapça metni, şerhi ve Latince çevirisiyle). 6. Ebû Temmâm'ın el-Ḥamâse'si (Bonn 1828, Arapça metni ve Hatîb et-Tebrîzî'nin şerhiyle); Ḥamasat carmina adını verdiği Latince tercümesi de daha sonra yayımlanmıştır (I-II, Bonn 1847-1851). 7. Tarafe'nin Muᶜallaḳa'sı (Halle 1829, Arapça metni, şerhi ve Latince çevirisiyle). 8. Ebü'l-Fidâ'nin Târîẖ'inden Câhiliye devriyle ilgili bölüm (1831). 9. Şehâbeddin İbn Arabşah'ın Fâkihetü'l-ẖulefâᵓ ve müfâkehetü'ẓ-ẓurefâᵓ adlı eseri (I-II, Bonn 1832, 1851-1852, Arapça metni, Latince tercümesi ve şerhiyle). 10. Yâkūt'un Muᶜcemü'l-büldân'ı (Leipzig 1866-1873, Wüstenfeld ile birlikte, fihristler ve zeyiller ilâvesiyle). Freytag bunlardan başka Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin el-İfâde ve'l-iᶜtibâr adlı eserini de neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muᶜcem, II, 1449; Ziriklî, el-Aᶜlâm, II, 147; J. Fück, Die arabischen studien in Europa, Leipzig 1955, s. 166-167; a.mlf., Bonner gelehrte beiträge zur geschichte der Wissenschaften in Bonn, Bonn 1970, s. 293-295; Ebü'l-Kāsım Sehâb, Ferheng-i Ḫâverşinâsân, Tahran 1352 hş., s. 145-146; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 358-359; I. Goldziher, Zâhirîler (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, s. 1-2, 57; Mîşâl Cühâ, ed-Dirâsâtü'l-ᶜArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 191; L. Şeyho, Târîẖu'l-âdâbi'l-ᶜArabiyye, Beyrut 1986, s. 118-119; E. Fendik, İktifaᵓü'l-ḳanûᶜ, Kum 1409, s. 16, 18, 31, 38, 91, 92, 287, 333, 345; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (haz. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, III/13, s. 444-445.

İsmail Durmuş

FUÂD

الفؤاد

İlâhî tecellileri seyretme mahalli anlamında kullanılan bir tasavvuf terimi.

(bk. KALB).

FUÂD

فؤاد

(ö.1868-1936)

Mısır kralı (1922-1936).

26 Mart 1868 tarihinde Kahire’de Gize Sarayı’nda dünyaya geldi. Mısır Hidivi İsmâil Paşa’nın oğlu olup asıl adı Ahmed Fuâd’dır. İlk eğitimini Kahire’de aldıktan sonra babasının Bâbıâli tarafından 1879’da Mısır hidivliğinden azledilerek sürgüne gönderilmesi üzerine tahsiline bulunduğu Avrupa şehirlerinde, özellikle Cenevre (İsviçre) ve Torino’da (İtalya) devam etti. 1885 yılında İtalyan Askerî Akademisi’ne girdi. 1887’de Roma’da kraliyet ordusunda görev yaptı. Ardından Viyana’daki Osmanlı sefaretinde askerî ataşelik yaptıktan sonra İstanbul’da II. Abdülhamid’in fahrî yaverliğinde bulundu. 1892’de Kahire’ye döndü. 1908-1913 yılları arasında Kahire Üniversitesi’nin ilk rektörü olarak görev yaptı ve bu arada Mısır hidivlerinden II. Abbas Hilmi’nin üç yıl kadar başyaverliğinde bulundu. II. Abbas Hilmi’den sonra hidivlik yapan ağabeyi Hüseyin Kâmil’in vefatı üzerine “sultan” unvanıyla İngiliz hâkimiyetindeki Mısır’ın idaresine getirildi (9 Ekim 1917).

Fuâd’ın yönetimi Mısır siyasî tarihinin oldukça hareketli bir dönemine rastlar. Savaş yıllarında uygulanan sıkıyönetim sebebiyle ara verilen siyasî faaliyetler bu dönemde yeniden canlanmış ve siyasî tartışmaların odak noktasını Mısır’ın savaş sonrasında bağımsızlığına nasıl kavuşacağı meselesi oluşturmuştur. Bu amaca ulaşmak için çeşitli gruplar girişimde bulunmak istediyse de bunlar arasında Vefd adıyla bilinen, Sa‘d Zağlûl’ün başkanlığını yaptığı grup ön plana çıkmayı başardı. Daha sonra bir parti haline gelecek olan Vefd, Mısır’da İngiliz yönetiminin son bulmasında çok önemli bir rol oynadı. 1919-1922 arasında gösteri, boykot ve imza kampanyaları gibi çeşitli yöntemlerle Mısır’daki İngiliz yönetimi yıpratıldı ve nihayet 1922’de İngiltere Mısır’a bağımsızlık vermek zorunda kaldı. Ancak Mısır’ın savunması, Britanya İmparatorluğu’nun iletişim yolları ile

(Süveyş Kanalı) azınlık ve yabancıların haklarının korunması, Sudan'da İngiliz idaresinin devamı hakları İngiltere'ye bırakıldı. Bu arada, 1917'den bu yana sultan unvanıyla görevde bulunan Fuâd bağımsızlıktan hemen sonra "kral" (melik) unvanını aldı. 19 Nisan 1923'te ilân edilen anayasa ile de krala geniş yetkiler verildi. Anayasanın ilânından sonraki ilk genel seçimlerde Vefd Partisi büyük bir başarı elde etti ve 1924'te Sa'd Zağlûl ilk Vefd hükümetini kurdu. Fakat Vefd iktidarı uzun ömürlü olmadı. Çünkü Kral Fuâd kuvvetli milliyetçilerle çalışmaktan ziyade küçük partilerle veya Ahmed Zivâr (1924-1926) ve Muhammed Mahmûd (1928-1929) gibi bağımsız politikacılarla çalışmayı tercih etti. Bunun yanında siyasî gelişmeleri istediği gibi yönlendirmek amacıyla keyfî kararlar aldı; parlamentoyu dört defa feshetti. Ancak Vefd'in katılmadığı 1931 seçimi hariç her fesih sonrasında yapılan seçimi (1925, 1926, 1929) Vefd Partisi kazandı. Fuâd döneminde hepsi de kısa ömürlü olan üç Vefd hükümeti görev yaptı (Sa'd Zağlûl 1924, Mustafa en-Nehhâs 1928 ve 1930). Siyasî çalkantılarla geçen Kral Fuâd yönetiminin son yıllarında Habeşistan İtalya tarafından işgal edilince (1935) Mısır İngilizler'le tekrar anlaşıp iş birliği yapmak zorunda kaldı. İki ülke arasında, Kral Fuâd'ın 28 Nisan 1936'da ölümünden dört ay sonra Londra'da bir antlaşma imzalandı (26 Ağustos 1936).

Mısır Bankası'nın kurulmasıyla ekonomik bağımsızlığa ilk adımın atıldığı Kral Fuâd döneminde Mısır'da eğitim ve kültür sahasında önemli faaliyetler gözlenmektedir. 1925 yılında Kahire'de

Gize'de Câmiatü Fuâdi'l-evvel teşkil edildi. Ezher Üniversitesi'nde reformlar yapıldı. Ayrıca el-Cem'iyyetü'l-Melekiyye li'l-coğrafyâ, el-Cem'iyyetü'l-Melekiyye li'l-iktisâdi's-siyâsî ve'l-ihsâ ve't-teşrî' ve Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye gibi müesseseler kuruldu. Kral Fuâd Türkçe, İtalyanca, Fransızca ve orta seviyede İngilizce biliyordu. Dinî değerlere de sahip çıkan Fuâd, 1920'lerde Arap dünyasında başlayan hilâfetin geleceğiyle ilgili tartışmalara katıldı. 1924'te Türkiye'de hilâfetin kaldırılması üzerine halife olmaya talip olduysa da onun bu isteği diğer Arap liderleri tarafından kabul edilmedi.

BİBLİYOGRAFYA

Emîn Muhammed Saîd, Mülûkü'l-müslimîne'l-muʿâṣırîn ve düvelühüm, Kahire 1933, s. 5-57; Kerîm Sâbit, el-Melik Fuʾâd: Melikü'n-nehḍa, Kahire 1944; Zekî Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-şarḳıyye, Kahire 1368/1949, I, 2-4, 6-7, 11-12; M. Colombe, L'évolution de l'Egypt (1924-1950), Paris 1951; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 187-188, 302-303; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1975, s. 32-37; J. W. King, Historical Dictionary of Egypt, London 1984, s. 224, 298-300; P. J. Vatikiotis, The History of Egypt, London 1985, s. 254, 272, 274; Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, A Short History of Modern Egypt, Cambridge 1992, s. 80-93; "Fuad I", TA, XVII, 57; J. Jomier, "Fuʿād al-Awwal", EI² (İng.), II, 934.

Mustafa L. Bilge

FUAD PAŞA, Keçecizâde

(ö.1815-1869)

Osmanlı sadrazamı.

Asıl adı Mehmed Fuad olup 5 Safer 1230'da (17 Ocak 1815) İstanbul'da doğdu. Babası ünlü şair Keçecizâde İzzet Molla'dır. Annesi Hibetullah Hanım'ın nesebi Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'ya kadar uzanır. Önce ilmiye yolunda ilerlemek amacıyla Arapça ve Farsça öğrendi. Ancak babasının Sivas'a sürülmesi üzerine genç yaşta Mektebi Tıbbiyye'ye girmek zorunda kaldı; buradaki öğrenimin Fransızca olması sayesinde Fransızca'yı da öğrendi. Tıbbiyeden doktor yüzbaşı olarak mezuniyetinin ardından Vali Çengeloğlu Tâhir Paşa ile birlikte Trablusgarp'a gitti. Dönüşte Mustafa Reşid Paşa'nın teşvikiyle meslek değiştirerek Kasım 1837'de Bâbıâli tercüme kalemine girdi; 1839'da buranın mütercimi evvelliğine yükseltildi. Mehmed Şekib Efendi (Paşa) Londra büyükelçiliğine tayin edilince sefâret başkâtibi olarak onunla birlikte Londra'ya gitti. Orada iki yıl Şekib Efendi'nin, bir yıl kadar da Âlî Efendi'nin (Paşa) maiyetinde çalıştı. Londra'da bir süre maslahatgüzarlık da yaptı. Bilgisini ve görgüsünü arttırmış olarak yurda dönen Fuad Efendi, İspanya kraliçesi Elizabeth'e Abdülmecid'in cevabî mektubunu götürmek ve iki devlet arasındaki dostluğu kuvvetlendirmek için 1844'te Madrid'e gönderildi. Aynı zamanda kendisine Portekiz'e geçmesi ve genç Portekiz kraliçesine padişahın selâmlarını bildirmesi tâlimatı da verildi. Bir yıldan fazla İspanya ve Portekiz'de kalan Fuad Efendi Temmuz 1845'te Dîvân-ı Hümâyun tercümanlığına, 18 Şubat 1847'de rütbe-i ûlâ sınıf-ı evveli ile Dîvân-ı Hümâyun âmedciliğine tayin edildi. Macarlar'ın 1848'de Avusturya'ya karşı başlattıkları bağımsızlık hareketleri Eflak'a da sıçrayınca Bükreş'e gönderildi. Orada asayişi sağlamaya çalıştı. Avusturya'ya yardım eden Rusya'ya karşı Lehler de ayaklanmıştı. Bir kısım Macar ve Leh milliyetçisinin Osmanlı Devleti'ne sığınması üzerine Avusturya ve Rusya bunların iadesini istedi. Bâbıâli bunu reddedince savaş tehdidinde bulundular. Osmanlı hükümeti konuyu barış yoluyla halletmek için, Bükreş'te bulunan Fuad Efendi'yi fevkalâde murahhas büyükelçi

sıfatıyla Rus çarı nezdine göndermeye karar verdi. Padişahın mektubunu götüren Fuad Efendi 5 Ekim 1849'da Petersburg'a vardı. Rus yetkililerle ve bizzat çarla görüşerek meseleyi barış yoluyla halletti. Bu başarısından dolayı 29 Kasım 1849'da bâlâ rütbesi verilerek sadâret müsteşarlığına getirildi.

11 Nisan 1850'de İstanbul'a dönen Fuad Efendi'ye imtiyaz nişanı verildi. İstanbul'da üç dört ay kaldıktan sonra romatizmasını tedavi ettirmek üzere Bursa'ya giderken Cevdet Efendi'yi de (Paşa) beraberinde götürdü. Burada kaldığı bir ay zarfında Cevdet Efendi ile birlikte Kavâid-i Osmâniyye'yi, ayrıca Şirket-i Hayriyye'nin nizamnâme lâyihasını kaleme aldı. Bursa'dan döndükten sonra 1850 yılı ortalarında teşkil edilen Encümen-i Dâniş'e sadâret müsteşarı sıfatıyla dâhilî âza tayin edildi.

Sadrazam Reşid Paşa tarafından hem Tanzimat'ın uygulanması hem de miras meselesini halletmek üzere Mısır'a gönderilen Fuad Efendi yine Cevdet Efendi'yi de yanına alarak 6 Nisan 1852'de Mısır'a vardı. Burada üç buçuk ay kadar kalarak Mısır'ın 60.000 kese olan yıllık vergisini Mısır Valisi Abbas Paşa ile anlaşarak 80.000 keseye çıkartmayı başardı. Bu hizmeti padişah tarafından takdir edilmiş olmalı ki Mısır'dan dönüşünde Âlî Paşa'nın sadârete geçişinden hemen sonra Hariciye Nâzırlığı'na getirildi (9 Ağustos 1852). Ancak bu sırada ortaya çıkan makāmât-ı mübâreke meselesinde Fransızlar'a meyletmesi, Rusya'ya statükonun korunacağını bildirirken Fransız sefaretine gönderilen takrirde, Beytülahm Kilisesi'nin büyük kapısına ait anahtarın Latinler'e verileceğinin kaydedilmesi, ayrıca "La vérité sur la question des lieux-saints" adlı lâyihasında Rusya'da baş gösteren iç karışıklıkları açıkça belirtmesi, Rusya'da Fuad Efendi'ye karşı büyük bir tepkinin doğmasına sebep oldu. Görünüşte makāmât-ı mübâreke meselesini halletmek, gerçekte ise Ortodoks Osmanlı tebaasının hukukunu korumak amacıyla bazı imtiyazlar sağlamak için fevkalâde büyükelçi sıfatıyla 28 Şubat 1853'te İstanbul'a gelen Prens Mençikof usule aykırı olarak Fuad Efendi'yi ziyaret etmedi. Bunun üzerine Fuad Efendi yedi aydan fazla süren ilk Hariciye Nazırlığı görevinden istifa etti. İstifa sebebi, bizzat kendisinin ifadesine göre Rus baskısı karşısında devleti zor durumda bırakmamak ve ileride meydana gelebilecek olayların sorumluluğundan kurtulmaktı. Nitekim Fuad Efendi görüşünde haklı çıktı ve Bâbıâli Mençikof'un isteklerini kabul etmeyerek 4

Ekim 1853'te Rusya'ya savaş ilân etmek mecburiyetinde kaldı.

Fuad Efendi, Kırım Harbi sırasında Yunanlılar'ın sınır tecavüzüne kalkışarak Epir'de Yanya ve Tesalya bölgesinde Tırhala'yı tehdide başlamaları üzerine bu meselenin halli ile görevlendirildi. 1 Mart 1854'te İstanbul'dan ayrılarak önce Pita'daki isyan yuvasını temizleyip Yanya'yı kurtardığı gibi sınır boyuna çekilen âsileri de ortadan kaldırarak diplomatlığı kadar iyi bir kumandan olduğunu da ispat etti (1 Nisan 1854). Daha

harekât sahasında iken yeni kurulan Meclisi Âlî-i Tanzîmat'a üye tayin edildi. İstanbul'a dönünce bu meclisin başkanı oldu. Hariciye Nâzırı Âlî Paşa sadrazam olunca meclis başkanlığı da uhdesinde kalmak üzere vezâret rütbesiyle 2 Mayıs 1855'te ikinci defa Hariciye nâzırlığına getirildi. Fakat Hariciye işlerinin çokluğu dolayısıyla Zilkade 1271'de (Temmuz-Ağustos 1855) Meclisi Âlî-i Tanzîmat reisliğinden çekildi. Kırım Harbi'ni sona erdiren Paris Antlaşması'nın imzalanmasından (30 Mart 1856) sonra Besarabya sınırının tesbiti sırasında İngiltere ile Fransa arasında anlaşmazlık çıktı. İngiliz sefiri Lord Stratford Canning, Fransız politikasını tutan Fuad Paşa'yı padişaha şikâyet ettiği gibi Âlî Paşa'yı azlederek Mustafa Reşid Paşa'yı tekrar sadârete getirmesini istedi. Bunun üzerine Âlî Paşa 1 Kasım 1856'da azledilince Fuad Paşa da istifa etti. Dokuz gün sonra Meclisi Âlî'ye memur edilen Fuad Paşa, Ağustos 1857'de ikinci defa Meclisi Âlî-i Tanzîmat reisliğine getirildi.

Âlî Paşa'nın üçüncü defa sadârete tayini üzerine Fuad Paşa 11 Ocak 1858'de tekrar Hariciye nâzırı oldu. Üçüncü Hariciye nâzırlığı sırasında ilk görevlerinden biri Eflak-Boğdan'ın yeni idaresiyle ilgiliydi. Bu meseleyi çözmek üzere toplanan Paris Kongresi'ne murahhas tayin edildi ve Nisan-Ekim 1858 tarihleri arasında Paris'te kaldı. Fransızlar başlangıçta kendi politikalarına yakın buldukları Fuad Paşa'nın tayininden memnun kaldılarsa da paşanın Eflak-Boğdan'ın birleştirilmesine karşı çıkması üzerine hayal kırıklığına uğradılar. Buna rağmen Fuad Paşa'yı büsbütün kaybetmemek için kendisine birinci dereceden Legion d'Honneur nişanı verdiler.

Fuad Paşa'nın nâzırlığı sırasında ele aldığı önemli konulardan biri de Lübnan meselesidir. Lübnan'da yaşayan Dürzîler'i İngilizler'in,

Mârûnîler'i Fransızlar'ın kışkırtmaları sonucunda 27 Mayıs 1860'ta başlayan Lübnan olayları Avrupa'ya mübalağalı bir şekilde yansıtıldı. Bâbıâli, muhtemel bir Avrupa müdahalesini önlemek üzere fevkalâde murahhas sıfatıyla Fuad Paşa'yı Lübnan'a gönderdi. Hariciye nâzırlığı da uhdesinde bulunan paşa, geniş yetkilerle donatılmış olarak 3000 askerle birlikte 14 Temmuz 1860'ta Beyrut'a vardı. Burada, olayların Şam'a da sıçradığını ve 500 kadar hıristiyanın olaylar sırasında öldüğünü öğrendi. Fuad Paşa önce çözümlenmesi daha kolay görünen Şam meselesini ele aldı. Beyrut'tan Şam'a geçerek Şam olayı ile ilgili gördüğü 167 kişiyi idam ettirdi. Hatta bu kadarla da kalmayarak Fransızlar'ın işe karışmasına imkân vermemek için Şam Valisi Müşir Ahmed Paşa'yı ve maiyetindekileri kurşuna dizdirmekten kaçınmadı. Böylece tarafsızlığını ispat etmek istiyordu. Ancak bu durum hem Şam'da hem de İstanbul'da Fuad Paşa aleyhinde tepkilere yol açtı. Bu sıralarda Fransız Generali Beaufort paşanın bir an önce Dürzîler'e karşı harekete geçmesini istiyordu. Fuad Paşa ise vaktin erken olduğunu söyleyerek zaman kazanmaya çalışıyordu. Onun bütün korkusu Fransızlar'ın kuvvet kullanarak işe müdahale etmeleriydi. Suçlu Dürzî reislerinin beklenilmeyen bir zamanda teslim olmaları Fuad Paşa'nın işini kolaylaştırdı ve kendisine Dürzî reislerini tedip imkânını verdi. Böylece artık müzakere yolu açılmıştı. Fuad Paşa, İngilizler'in, Cebelilübnan'ı da içine alacak bir Suriye hidivliği kurularak hidivliğin de kendisine verilmesi teklifini, Cebelilübnan'ın Osmanlı Devleti'nden ayrılmasına zemin teşkil edeceği düşüncesiyle reddetti. Uzun süren müzakerelerden sonra 9 Haziran 1861'de imzalanan anlaşma gereğince, İstanbul'da çalışmalarını bitiren komisyon Cebelilübnan'ı muhtar bir idareye kavuşturduğu sırada Fransızlar da Cebelilübnan'ı boşalttılar. Böylece Suriye yarım asır daha Osmanlı yönetiminde kalmış oldu.

Fuad Paşa Suriye'de iken Sultan Abdülmecid vefat etmiş, yeni padişah Abdülaziz, Meclisi Vâlâ ile Meclisi Âlî-i Tanzîmat'i birleştirerek reisliğini ona vermişti (14 Temmuz 1861). Bundan az sonra da onu dördüncü defa Hariciye nâzırlığına tayin etmiş, 22 Kasım'da ise sadrazamlığa getirmişti. Bunun üzerine Suriye'den İstanbul'a gelerek (21 Aralık) yeni görevine başlayan Fuad Paşa ilk iş olarak, büyük bir buhran içinde olan maliyenin düzeltilmesi için alınmasını gerekli gördüğü tedbirleri bir raporla padişaha bildirdi. Bu raporda, yedi yıldır devam eden ve 1277'de (1860-61) 344.000 keseyi bulan bütçe açığının kâğıt paranın kullanılmasına son verilerek ve

israfa engel olunarak kapatılabileceğini, geliri arttırmak için de vergilerin yükseltilmesini, tuz ve tütüne vergi konulmasını, bu yolla gelirlerde bir yıl öncesine nisbetle yaklaşık 865.000 kese artış sağlanabileceğini ileri sürüyordu. Hazinenin kontrolünü bizzat üstlenen Fuad Paşa aldığı tedbirlerle gelirleri kısmen arttırdı. İngilizler'den yapılan istikrazla ve bazı şartlarla kâğıt para tedavülden kaldırıldı. Fakat 1278 (1861-62) bütçesinde masrafların artmasına karşılık gelirlerin arttırılamaması yüzünden dengeli bir bütçe kurulamadı. Bütün gayretine rağmen maliyeyi istediği şekilde düzeltememesi ve Rumeli'de gittikçe yayılan milliyetçi fikirlerin durumu daha da ağırlaştırması üzerine Fuad Paşa 2 Ocak 1863'te sadâretten ayrıldı; Âlî, Yûsuf Kâmil ve Rüşdü paşalar da onunla birlikte istifalarını verdiler. Böylece gerek Fuad Paşa'nın gerekse diğerlerinin, kendilerine daha geniş yetkiler verilmedikçe görev kabul etmeyeceklerini padişaha göstermek istedikleri anlaşılmaktadır. Ancak bu dört kişi sonuna kadar fikirlerinde sebat edememişlerdir. Fuad Paşa Abdülaziz'in ısrarıyla, istifasından bir hafta sonra Meclisi Vâlâ-yi Ahkâm-ı Adliyye reisliğine getirilmiş, padişahın Mısır'a yapacağı seyahatte kendisine refakat etmesi uygun görülünce 14 Şubat 1863'te seraskerliğe nakledilmiştir.

Abdülaziz'in 3 Nisan 1863'ten 2 Mayıs'a kadar süren Mısır seyahatinde Fuad Paşa bir an bile yanından ayrılmadı. Dönüşte Sultan Abdülaziz'in İzmir'de okuduğu nutku da yine kendisi hazırlamıştı. İstanbul'da tertip ettirdiği merasimle de padişahı hayran bırakan Fuad Paşa, 10 Mayıs 1863'te Osmanlı tarihinde ilk defa olarak "yâver-i ekrem" unvanını aldı. 1 Haziran 1863'te de seraskerlik uhdesinde kalmak üzere ikinci defa sadrazam oldu. Başarılı geçen ve üç yıldan fazla süren bu sadâreti sırasında Mısır valilerinin hidiv unvanını almasına rızâ göstermesinden dolayı tenkit edilen Fuad Paşa'nın sadâretten azli, Abdülaziz'in Mısır Hidivi İsmâil Paşa'nın kızıyla evlenmesine muhalefet etmesi ve bu fikrini küçük bir kâğıt parçasına yazmasından ileri gelmiştir. Mâbeynci Ali Bey yanlışlıkla kâğıdı padişaha verince Abdülaziz onu görevden aldı

(4-5 Haziran 1866). Kanlıca'daki yalısında sekiz aydan fazla bir mâzuliyet devri geçiren Fuad Paşa, Âlî Paşa'nın sadârete gelmesi üzerine (Şubat 1867) beşinci defa Hariciye nâzırlığına getirildi ve bu sıfatla Abdülaziz'in Fransa ve İngiltere'ye yaptığı seyahatte yanında bulundu (21 Haziran-7 Ağustos 1867). Bu seyahat esasen kalbinden rahatsız olan Fuad Paşa'nın

hastalığını daha da arttırdı. Memlekete dönüşünde bir süre Yakacık'ta istirahat etmesi sağlığını biraz düzelttiyse de Âlî Paşa'nın Ekim 1867'de Girit'e gitmesi üzerine Hariciye nâzırlığına ilâveten sadâret kaymakamlığını da yüklenmesi onu büsbütün yıprattı. Doktorların tavsiyesine uyarak 1868 kışını geçirmek üzere gittiği Nice şehrinde vefat etti (29 Şevval 1285/12 Şubat 1869). Hoca Tahsin Efendi tarafından hazırlanan cenazesi, Fransız hükümetinin tahsis ettiği bir savaş gemisiyle 28 Şubat 1869'da İstanbul'a getirildi ve Sultanahmet semtinde Peykhane caddesinde yaptırdığı caminin yanına defnedildi. Kabrinin üstüne daha sonra türbe yapılmıştır (bk. FUAD PAŞA CAMİİ ve TÜRBESİ).

Fuad Paşa Tanzimat devrinin üç önemli şahsiyetinden biridir. Genellikle Mustafa Reşid Paşa İngiliz taraftarı olarak tanınırken Âlî ve Fuad paşalar Fransız taraftarı olmakla şöhret kazanmışlardır. Aile yapıları birbirinden çok farklı olmasına rağmen Âlî Paşa İle Fuad Paşa iyi bir ikili oluşturmuşlardır. Kaderleri birbirlerine sıkı sıkıya bağlı bulunan bu iki paşa, genellikle Fransız siyasetinin ağır bastığı zamanlarda iktidar mevkiine gelmişlerse de Fuad Paşa körükörüne Fransız taraftarı bir politika takip etmemiştir. Reşid Paşa'nın İngiliz, Âlî Paşa'nın Fransız siyasetine meyilli olmalarına karşılık Fuad Paşa ikisinin ortası bir yol seçmiştir. Meselâ 1858 Paris Kongresi'nde ve 1861 Şam meselesinde Fransa tarafını tutmadığı gibi İngiliz elçisinin makbulü olmadığı zamanlar da az değildir. İkinci sadâretinde Palmerston tarafından desteklenmişse de onun ölümünden sonra İngiliz politikası değişince bu desteği uzun süre muhafaza edememiştir. Fuad Paşa'nın en çok güvendiği devlet İngiltere idi. Bunu lâyihalarında açıkça kaydetmiştir. Bununla birlikte bir tarafa bağlanmadan tamamen devletin çıkarlarını ön planda tuttuğu da bir gerçektir. Hür fikirli bir insan olmasına rağmen devletin menfaati açısından milliyet fikirlerinin daima aleyhinde bulunmuştur. Çeşitli unsurlardan oluşan Osmanlı Devleti'nin bu fikirler yüzünden parçalanacağından korkmuş ve Avrupa'daki milliyet cereyanlarını çok yakından takip etmiştir. Bununla birlikte gayri müslim tebaaya eşit muamele edildiği takdirde bu fikirlerin önlenebileceğini savunmuştur. Ölümünden az önce Sultan Abdülaziz'e hitaben yazdığı ileri sürülen vasiyetnamesinde de Avrupa devletlerinin siyasetleri karşısında devletin bekasını temin için tutulması gereken yolu göstermiştir.

Ölümünden birkaç ay sonra "Fuad Paşa'nın Siyasî Vasiyetnamesi" adlı

belge önce İstanbul'da İngilizce ve Fransızca olarak çıkan The Levant Herold gazetesinde yayımlandı. Gazeteye göre Fuad Paşa ölümünden birkaç gün önce yazdığı vasiyetnamesini Sultan Abdülaziz'e iletilmek üzere bir tanıdığına vermiş, fakat padişahın eline geçmeden açılarak yayımlanmıştır. Sultana hitaben yazıldığına göre Türkçe olması gereken belgenin bir İngilizce'si ve bir de Fransızca'sı bulunmaktaydı. Yayımlandığı sırada bunun Fuad Paşa'ya ait olup olmadığı gazetelerde tartışma konusu yapıldı. Fuad Paşa'nın yakın dostu olarak bilinen İngiliz asıllı J. Lewis Farley, 1875'te yayımladığı bir kitabına Fuad Paşa'nın torunu İzzet Bey'den aldığını iddia ettiği vasiyetnameyi de koymuştur. Vasiyetname daha sonra 1896'da La Revue de Paris'de de yayımlandı. Yayımcı, Türkçe'sinden çeviriyi Ârifî Paşa'nın yaptığını ve dergiye Fuad Paşa'nın torunu Mustafa Hikmet tarafından temin edildiğini belirtti. Vasiyetnâme 1897'de Ahmed Rızâ'nın Paris'te çıkardığı Meşveret gazetesinde de tefrika edildi. Mizancı Murad'ın "Mizan" yayınları arasında da ayrı basımı yapıldı. Bu sırada Melküm Han adlı İranlı bir diplomat, vasiyetnâmeyi kendisinin yazdığını ve Ârifî Paşa'nın tercüme ettiğini ileri sürdü. Bunun üzerine gazete Fuad Paşa'nın torunlarından Mustafa Hikmet Bey'e mektup yazarak durumu sordu. Hikmet Bey de verdiği cevapta vasiyetnâmenin aslının Türkçe olduğunu ve kendisinde bulunduğunu bildirdi. Daha sonra vasiyetnâmeyi Fransızca'dan çevirerek 1911'de yayımlayan Mehmed Galib de belgenin muhtevasının Fuad Paşa'nın görüşleriyle uyum içinde olduğunu kabul etmekle birlikte Melküm'ün yazmış olabileceği tezini tekrar ortaya attı, fakat bu tezini belgeleyemedi. Ahmed Rızâ Bey ile Mustafa Hikmet Bey arasında yapılan mektuplaşmalardan vasiyetnâmenin Fuad Paşa'ya ait olduğu, fakat yazarının tesbiti konusunda kesin bir hükme varılamayacağı kanaati doğmaktadır. Nitekim R. H. Davison, Fuad Paşa'nın Nice'e gitmek üzere İstanbul'dan ayrılışından ölümüne kadar geçen altı aylık sürede

sırasıyla Roma, Floransa ve Nice'de bulunurken de devlet işleriyle ilgisini kesmediğini, 5 Ocak 1869'a kadar Âlî Paşa ve Paris sefiri Cemil Paşa ile yazışmaya devam ettiğini belirtmektedir. Bu durum karşısında Davison, 3 Ocak 1869 tarihini taşıyan vasiyetnâmenin Fuad Paşa tarafından dikte ettirilmiş olabileceğini mümkün görmektedir. Bütün bunlara rağmen vasiyetnâme hakkında kesin olarak söylenecek şey, Avrupa devletlerinin siyasetleri hakkında Osmanlı Devleti'nin nasıl bir yol tutması gerektiği hususundaki dirayetli tesbittir. Vasiyetnâme Farley'in İngilizce, La Revue

de Paris'nin Fransızca ve Mehmed Galib'in Osmanlıca metinleri esas alınarak Engin Deniz Akarlı tarafından Türkçe olarak yayımlanmıştır (bk. bibl.).

Fuad Paşa'nın tarihsiz olmasına rağmen 1867 yılının ilk yarısında yazıldığı tahmin edilen, Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahatinden az önce kaleme alarak sadârete takdim ettiği tezkiresi de dikkate değer bir belgedir. Bu tezkire, yakın tarihimiz hakkındaki bazı gerçekleri açıklığa kavuşturduğu gibi Osmanlı Devleti'nin bekası için o sıralarda alınması gereken birtakım tedbirlerle ilgili önemli tavsiyeleri de ihtiva etmektedir. Tezkire Abdülaziz'in Avrupa seyahatine çıkmasında büyük rol oynamıştır. Bu seyahat, şimdiye kadar sanıldığı gibi Fransa'da tertip edilen sergi için değil, padişahtan önce Paris'e gitmiş olan Rus Çarı II. Aleksandr'ın Osmanlı Devleti aleyhinde oluşturduğu kötü havayı devletin lehine çevirmek için düzenlenmiştir. Fuad Paşa, seyahate çıkmadan önce girişilecek bazı ıslahatla Rus çarına karşı iyi bir savunma yapılabileceği görüşünde idi. Ona göre Osmanlı Devleti'nin kurtulması için tutulacak tek yol bütün işlerin medenî devletlerin seviyesine çıkarılmasıydı. Bu arada yapılacak antlaşmalarla ancak zaman kazanılabilirdi. Avrupa'daki kamuoyunun Türkiye aleyhinde olduğunu göz önünde tutarak herkese meydan okuma yerine hiç olmazsa yeniden düşman kazanılmaması yoluna gidilmesini tavsiye etmekteydi.

Fuad Paşa'nın değişik zamanlarda gerçekleştirdiği bazı icraatı arasında eyalet teşkilâtı yerine geniş yetkili valilerle idare edilen vilâyet teşkilâtının kurulması, kagir binaların yapılması, İstanbul'da Divanyolu'nun genişletilmesi, Galatasaray Lisesi'nin ve Dârülfünun'un kurulması gibi hizmetler sayılabilir. Çok açık fikirli ve zamanının ilerisinde bir insan olan, Kanlıca'daki yalısının bahçesinde mermer heykeller bulunduran Fuad Paşa'yı yakından tanıyan Lady Brassey, onun tasarladığı reformlar arasında kadınlara hürriyet verilmesinin de bulunduğunu yazmaktadır (Sunshine and Storm, s. 107).

Fuad Paşa'nın edebî şahsiyetine gelince bazı gazellerine, birtakım kıtalarına, ciddi veya hezl-âmiz bazı nazîrelerine dağınık bir şekilde rastlandığı gibi onun irticalen tarih düşürdüğü de görülmektedir. Kendisinin orta derecede bir şair olduğu söylenebilir. Öte yandan gerek özel ve resmî

mektuplarından gerekse lâyihalarından Fuad Paşa'nın kuvvetli bir nâsir olduğu açıkça anlaşılmakta olup çağdaşları da bu görüştedirler. Fuad Paşa'nın çok ince ve nükte dolu fıkraları günümüzde de ağızdan ağıza dolaşmaktadır. Bu fıkraların bir kısmı doğrudan doğruya Fransızca söylenmiştir. Ancak kendisine izâfe edilen fıkraların hepsinin ona ait olmadığı da bir gerçektir.

Resmî hayatında çok dikkatli davranan Fuad Paşa özel mektuplarında bazan tarihleri bile yanlış atmıştır. Kendisi zeki, cüretkâr, laubali ve çok açık sözlü idi. Ailesinden geçen kalp hastalığı onu olduğundan çok daha yaşlı gösteriyordu. Fuad Paşa da babası ve kayınvalidesi gibi Galata Mevlevîhânesi postnişini Kudretullah Efendi'ye, eşi ve ailesi ise Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Efendi'ye mensup idiler.

Fuad Paşa'nın yazlarını ve mâzuliyet zamanlarını geçirdiği Kanlıca'daki yalısını bazı yabancı yazarlar "muhteşem" sıfatı ile vasıflandırırlar. 1855'te Yunanistan ile yapılan Kanlıca Muahedesi burada imzalandığı gibi Abdülaziz de 1863 yılında bir akşam yemeğini bu yalıda yemişti (Lutfî, X, 95). Yalı, her üç oğlu kendi sağlığında öldüğü için paşanın vefatı üzerine karısı Emine Behiye Hanım'a geçti. Daha sonra da II. Abdülhamid tarafından vârislerden satın alınarak Küçük Said Paşa'ya verildi. Bir müddet sonra da çıkan bir yangınla yok oldu. Paşanın son zamanlarında Beyazıt'ta inşa edilmiş (1284 sonları/1868) ve kendisinin hiç oturmadığı Fuad Paşa Konağı adıyla ün yapmış olan konak önce Maliye Dairesi, ardından da Askerî Tıbbiye olarak kullanıldı. Halen İstanbul Üniversitesi Eczacılık Fakültesi bu binada bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Keçecizâde Fuad Paşa [?], Vasiyyetnâme-i Siyâsî, Cenevre 1314; E. P. J. Baulden, An American Among the Orientals, Philadelphia 1855, s. 84-97; Ahmed Rifat, Verdü'l-hadâik, İstanbul 1283, s. 68 vd.; Abdurrahman Sâmi Paşa, İnşâ-i Sâmî, İstanbul 1290, s. 79; Muharrerât-ı Nâdire, İstanbul 1289, II, 80 vd.; III IV, 127-143; VII, 311 vd.; L. Brassey, Sunshine and Storm in

the East or Cruises to Cyprus, London 1881, s. 107; Cevdet, Tezâkir, I-IV, bk. İndeks; a.mlf., Mâ'ruzât, İstanbul 1980, bk. İndeks; Lutfî, Târih, VII, 87; VIII, 19, 138, 169, 520; X, 95; Hayreddin, Vesâik-i Târîhiyye ve Siyâsiyye Tetebbuâtı, İstanbul 1326, II, 68; C. Lacour, Türkiye Ricâl-i Devleti, İstanbul 1326, s. 3; Mehmed Ziyâ, Yenikapı Mevlevîhânesi, İstanbul 1329, s. 193, 196; E. Driault, Şark Meselesi (trc. Köprülüzâde Mehmed Nâfiz), İstanbul 1329, s. 253; Ebüzziyâ Tevfik, Nümûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1330, s. 184; G. Washburn, Fifty Years in Constantinople and Recollections of Robert College, New York 1911; Fatma Âliye, Cevdet Paşa ve Zamanı, İstanbul 1330, s. 3 vd., 79 vd., 105; Mehmed Süreyyâ, Nuhbetü'l-vekāyi', İstanbul 1922, I, 46, 121, 129, 197, 211, 227, 235, 274, 278, 296, 309, 316; Ahmed Refik [Altınay], Türkiye'de Mülteciler Meselesi, İstanbul 1926, s. 4, 6 vd., 27, 36; Ali Fuad [Türkgeldi], Ricâl-i Mühimme-i Siyâsiyye, İstanbul 1928, s. 143, 173; a.mlf., "Fuad Paşa'ya Âit Fıkralar", SF, s. 148 (1927), s. 1622; sy. 149 (1927), s. 1623; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, I, 150, 157; II, 162-171; Ali Kemâlî Aksüt, Sultan Azizin Mısır ve Avrupa Seyahati, İstanbul 1944, s. 47 vd.; Mithat Cemal Kuntay, Namık Kemal, İstanbul 1944, s. 208-230; R. H. Davison, Reform in the Ottoman Empire 1856-1876, Princeton 1963, bk. İndeks; a.mlf., "The Question of Fuad Paşa's Political Testament", TTK Belleten, XXIII/89 (1959), s. 119-139; a.mlf., Fuʾād Paşha", EI² (Ing.), II, 934-936; Fevziye Abdullah Tansel, Namık Kemal'in Hususi Mektupları, Ankara 1967-69, I-II, bk. İndeks; Ömer Faruk Akün, Nâmık Kemal'in Mektupları, İstanbul 1972, bk. İndeks; Orhan F. Köprülü, Türk Klasikleri: Yunus Emre'den Aşık Veysel'e, İstanbul 1974, III, 283-298; a.mlf., "Sadrazam Keçecizâde Fuad Paşa Hakkında Yeni Notlar", TK XIII/150 (1975), s. 215-217; a.mlf., "Fuad Paşa'nın Sadareti Yazılmış Bir Tezkiresi", a.e., XIV/161 (1976), s. 280-290; a.mlf., "Keçecizâde Mehmed Fuad Paşa", TA, XXI, 453-456; a.mlf., "Fuad Paşa", İA, IV, 672-681; Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrazamlarından Âli ve Fuad Paşaların Siyasi Vasiyetnâmeleri (trc. ve nşr. Engin Deniz Akarlı), İstanbul 1978, s. IX-XV, 1-8; Yılmaz Öztuna, Keçecizâde Mehmed Fuat Paşa, İstanbul 1988; Celia J. Kerslake, "Two Ottoman, Turkish Grammars of the Tanzīmāt Period", CIEPO Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi VII. Sempozyumu Bildirileri. Peç:7-11 Eylül 1986, Ankara 1994, s. 133-168; Mehmed Galib, "Tarihten Bir Sahife, Âli ve Fuad Paşa'ların Vasiyetnâmeleri", TOEM, I/2 (1326), s. 70-74; Abdurrahman Şeref, "Fuad

Paşa Konağı Nasıl Maliye Dairesi Oldu?", a.e., I/3 (1326), s. 129 vd.; Boğaziçi, I, İstanbul 1330, s. 3 vd., 18-19; M. Tayyib Gökbilgin, "1840'tan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürzîler", TTK Belleten, X/40 (1946), s. 694 vd.; Semavi Eyice, "Tarihî Mezarlardan Notlar IV: Keçecizâde Fuad Paşa'nın Mezarı", TED, sy. 4-5 (1973-74), s. 304-313, 326-330.

Orhan F. Köprülü

FUAD PAŞA CAMİİ ve TÜRBESİ

İstanbul’da XIX. yüzyılın ikinci yarısında farklı bir üslûpta yapılmış cami ve türbe.

Sultanahmet semtinde Binbirdirek mahallesinde, Klodfarer caddesiyle Peykhane sokağının kesiştiği köşede bulunmaktadır. Sadrazam Keçecizâde Fuad Paşa (ö. 1869) tarafından Uzun Şücâ‘ Mescidi’nin yerinde yaptırılmıştır. Bu mescidin Fazlı Paşa Sarayı Mescidi ile aynı yapı olduğu tahmin edilmektedir. Bazıları, burada birbirine komşu olarak üç tane Uzun Şücâ‘ Mescidi’nin varlığını kabul ederse de bu görüşe katılmak mümkün değildir. Fâtih Sultan Mehmed zamanında “şâtırbaşı” olan Uzun Sücâ‘ın yaptırıp vakfiyesi 882 Muharreminde (Nisan 1477) tescil edilen mescid, 27 Rebîülâhir 1282’de (19 Eylül 1865) çıkan Hocapaşa yangınında yanmıştı. Fuad Paşa bu felâketin arkasından Divanyolu caddesini genişletip imar ettirirken yanmış olan mescidin kalıntılarını da bütünüyle ortadan kaldırarak yerine kendi adını taşıyan yeni bir cami yaptırmıştır. Cami, üstünü sağır bir kubbenin örttüğü sekizgen planlı bir binadır. Muntazam işlenmiş taş örgülü mimarisi ve kabartma halinde bütün cepheleri kaplayan bezemeleriyle Türk yapı geleneklerine tamamen aykırı düşen ve belirli bir üslûba girmeyen bir görünümdedir. Bu sebeple yerli azınlıklardan veya Levanten bir mimar yahut kalfanın eseri olması muhtemeldir.

Sekizgen biçimli harimin giriş kısmını “U” şeklinde bir son cemaat yeri sarar. Açıkta olan cephelerde Türk mimarisine ters düşen, yuvarlak kemerli uzun ikiz pencereler açılmıştır. Son cemaat yerine bitişik taş minare de kare planlı çok yüksek bir kürsünün üzerinde hiç geçiş unsuru olmaksızın yuvarlak gövdesiyle yükselir. Şerefe altı çıkmaları konsol şeklinde volütlerden meydana gelmiştir. Son yıllarda önemli bir tamir gören caminin içinde son cemaat yerinden çıkılan, ayrı ayrı üç ahşap kadınlar mahfeli vardır. Mermerden olan mihrap, minber ve kürsü oldukça temiz bir işçilik gösterir.

Caminin yanında küçük bir hazîre bulunmaktadır. Burada ilk caminin kurucusu olan Uzun Şücâ‘ın XVIII. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen mezar

taşı yer alır. Ayrıca 1277'de (1860-61) vefat eden Mehmed Şükrü Efendi adında bir hattat da burada yatmaktadır. Diğer mezar taşlarının en eskisi ise 1219 (1804-1805) tarihlidir. Yine caminin yanında Fuad Paşa'nın sekiz köşeli ve kubbeli türbesi bulunur. Türbenin dış yüzeyleriyle garip biçimli pencerelerinin şebekeleri Türk sanatına yabancı bir üslûpta bezenmiştir.

Fuad Paşa'nın vefat ettiği yıllarda İstanbul'da bulunan, adı bilinmeyen fakat Fransız olduğu anlaşılan bir ressam, eski sadrazamın cenazesi Fransa'dan getirildiğinde gömüldüğü yerin kurşunkalemle bir resmini yapmıştır. Bu resme göre Fuad Paşa bir arsaya defnedilerek etrafı çitle çevrilmiştir. Ancak daha sonra kabrin üstüne bugün görülen türbe inşa edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 18-21, nr. 8; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 50; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 215 (Fazlı Paşa Sarayı Mescidi olarak); Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 508-509; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, rs. 174; a.mlf., "Tarihî Mezarlardan Notlar", TED, sy. 4-5 (1973-74), s. 291-334; Hâlid Eraktan, "Fuad Paşa Camii ve Türbesi", İst.A, XI, 5851-5852.

Semavi Eyice

FUÂD SEYYİD

فؤاد سيّد

Fuâd b. Seyyid İmâre (ö.1916-1967)

Yazma eserlerle ilgili çalışmalarıyla tanınan Mısırlı âlim.

20 Ekim 1916'da Kahire'de doğdu. Ana okulu ve dört yıllık ilkokul tahsili dışında öğrenim görmedi. Ekonomik sebepler yüzünden 1929 yılında daha çocuk yaşta iken çalışmaya başladı. Önce Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye matbaasına dizgici olarak girdi, daha sonra da el-Hizânetü't-Teymûriyye'de görev aldı. Bu sayede kütüphaneye gelen birçok ilim adamıyla tanışma fırsatı buldu. Buradaki gayret ve başarısından dolayı kütüphane müdürü Mansûr Fehmî tarafından 1937 yılında Arapça yazmalar bölümünde görevlendirildi. Bu bölümde, yazmalar konusunda büyük bir otorite olan hocası Muhammed Abdürresûl'den kısa sürede birçok şey öğrendi.

Bütün mal varlıkları ile hayatlarını Arapça yazmalar uğruna vakfetmiş olan Mahmûd b. Telâmîz eş-Şinkītî, Ahmed Zeki Paşa ve Ahmed Teymur Paşa ekolünün takipçisi olan Fuâd Seyyid bir süre hayatını kitap istinsah ederek kazandı ve bu sayede yazmalar konusunda uzmanlaştı. 1940'lı yıllarda Louis Massignon, Gaston Wiet, Ch. Kuentz, U. Rizzitano ve G. C. Anawati gibi şarkiyatçılar yanında Zâhid el-Kevserî, Halîl Hâlidî, Muhammed Kürd Ali, Hasan Hüsnî Abdülvehhâb,

Hayreddin ez-Ziriklî ve Hamed el-Câsir gibi İslâm araştırmacıları ile de sıkı irtibat ve iş birliği içine girdi. 1951'de Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki yazma eserlerle matbu eserlerin tasnif edilmesi kararlaştıranca yazmalar bölümünün başına Fuâd Seyyid getirildi ve bu tarihten itibaren "emînü'l-mahtûtât" lakabıyla anılmaya başlandı. 1956-1962 yılları arasında Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki yazma eserlerle ilgili dört ciltlik bir katalog yayımladı. Arap Birliği, 1946'da Arapça yazmaları neşretmek üzere Ma'hedü ihyâi'l-mahtûtâti'l-Arabiyye'yi kurunca ilk olarak müracaat edilen uzmanlardan biri de Fuâd Seyyid oldu ve 1954 yılında bu enstitüde

görevlendirildi. 1954-1964 arasında çıkan bütün katalogları Fuâd Seyyid neşretti. Ayrıca 1961'de el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şüûni'l-İslâmiyye'nin İslâmî eserleri ihya maksadıyla kurduğu komisyona üye seçildi. 1966'da da Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'ye bağlı olarak kurulan Merkezü tahkîki't-türâs'a hoca tayin edildi. 1951 ve 1964 yıllarında, Mısır hükümeti tarafından nâdir yazmaların filminin çekilmesi amacıyla Yemen'e gönderilen heyette bulundu. Fuâd Seyyid burada İsmâiliyye ve Mu'tezile mezheplerine ait değerli kaynak eserler tesbit etti. Bu tesbitleri ona İslâm dünyasında seçkin bir mevki kazandırdı. 1957'de de Sînâ'daki Sainte Catherine Manastırı Kütüphanesi'nde bulunan değerli yazmalarla ilgili bir rapor hazırladı.

Vefatından altı ay kadar önce Napoli'deki İnstituto Universitario Orientale'de misafir profesör olarak görev alan ve burada Arapça yazmalarla tenkitli metin neşrinin esasları konusunda dersler veren Fuâd Seyyid 2 Ramazan 1387 (3 Aralık 1967) tarihinde öldü.

Eserleri. A) Tahkik ve Neşirleri. 1. İbn Cülcül el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâ᾽ ve'l-ḥükemâ᾽ (Kahire 1955). 2. İbn Se-müre el-Ca'dî, Ṭabaḳātü fuḳahâ᾽i'l-Yemen (Kahire 1957). 3. Ahmed b. Emîn eş-Şinkītî, el-Vasîṭ fî temcimi üdebâ᾽i Şinḳīṭ (Kahire 1958). 4. Zehebî, el-ʿİber fi ḫaberi men ġaber (II-III. ciltleri, Kuveyt 1961). 5. Takıyyüddin el-Fâsî, el-ʿİḳdü's-s̱emîn (II-VII. ciltleri, Kahire 1962-1967). 6. İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ fi'ḫtirâḳı'l-âfâḳ (Roma 1971, Yemen'in coğrafyasıyla ilgili bölüm). Ayrıca Ebü'l-Kāsım el-Belhî'nin Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn, Kādî Abdülcebbâr'in Fażlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, Hâkim el-Cüşemî'nin Şerḥu'l-ʿuyûn adlı eserlerinin bazı bölümlerini Fażlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile adıyla neşre hazırlamıştır (Tunus 1393/1974).

B) Yazma Eserlerle İlgili Olarak Hazırladığı Fihristler. 1. İbn Sînâ: mü᾽ellefâtühû ve şürûḥuha'l-maḥfûẓa bi-Dâri'l-kütübi'l-Mıṣriyye (Kahire 1950). 2. Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-muṣavvere bi-Maʿhedi'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye (I-IV, Kahire 1954-1964). 3. Fihrisü maḫṭûṭâti muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱ (Kahire 1956). 4. Fihristü'l-maḫṭûṭât 1936-1955 (I-III, Kahire 1961-1963). Son iki eser Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki yazmalarla ilgili kataloglardır.

Fuâd Seyyid'in çeşitli dergilerde birçok ilmî makalesi de yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmûd M. et-Tanâhî, “Fuʾâd Seyyid: el-ʿâlimü’llezî fekadnâhü”, Mecelletü’l-Mecelle, sy. 135, Kahire 1968, s. 40-46; “Fî Ẕikrâ Fuʾâd Seyyid-In Memoriam Fouad Seyyid”, MIDEO, XI (1971), s. 580-583; Imperto Ritzitāno, “Maʿa esâtiẕetî ve zümelâʾî fi’l-câmiʿati’l-Mıṣriyye”, Mecelletü’l-Edîbi’l-Lübnâniyye, Beyrut 1974, s. 24-25; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 160-161.

Eymen Fuâd es-Seyyid

FUDAYL ÇELEBİ, Zenbillizâde

(ö.991/1583)

Osmanlı hukukçusu ve kadı.

920'de (1514) İstanbul'da doğdu. Cemâleddin Aksarâyî'nin torunu ve Zenbilli Ali Efendi'nin oğlu olması sebebiyle Zenbillizâde yanında Cemâlîzâde lakabıyla da anılır. Tahsilini İstanbul'da tamamladıktan sonra Bursa Yıldırım Han (1538) ve Edirne Halebiyye (1542) medreselerinde müderrislik yaptı. 1544'te kendisine Eyüp payesi verilen Fudayl Çelebi müderrislik görevini Sahn-ı Semân ve Ayasofya medreselerinde sürdürdü. Ardından Bağdat (1553), bir yıl sonra da Halep kadılıklarına tayin edildi. Halep kadılığından azledilip (963/1555-56) Şehzade Medresesi'nde müderris olarak görevlendirildi. Fudayl Çelebi, 969 (1561-62) yılında getirildiği Mekke kadılığından 971'de (1563) emekliye ayrıldı. III. Murad'ın kazaskerlik teklifini geri çevirdiği gibi Şeyhülislâm Hâmid Efendi'den boşalan şeyhülislâmlık görevini de kabul etmedi. Ömrünün geri kalan kısmını eğitim ve öğretim faaliyetleriyle

geçirdi; aralarında Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi'nin de bulunduğu birçok âlim yetiştirdi. Bütün kitaplarını Fâtih Kütüphanesi'ne bağışlayan Fudayl Çelebi İstanbul'da vefat etti ve babasının Zeyrekteki kabrinin yanına defnedildi. İbnü'l-İmâd, 937'de (1530-31) ölen âlimler arasında saydığı Fudayl Çelebi'nin biyografisini verirken İbnü'l-Hanbelî'den naklen 960 (1553) ve 961 (1554) yıllarında Bağdat ve Halep kadılığı görevlerinde bulunduğunu kaydetmektedir (Şeẕerât, VIII, 223). İbnü'l-İmâd'ın yanlışını tekrarlayan Kehhâle, Fudayl el-Aksarâyî ve Fudayl el-Cemâlî şeklinde vefat tarihleri farklı olan iki ayrı kişiden bahsetmektedir (Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 77). Serkîs ise Fudayl Çelebi'nin ölüm tarihi olarak babasının vefat tarihini (932/1525-26) vermektedir (Muʿcem, I, 712).

Eserleri. 1. Âdâbü'l-evṣıyâʾ. Bazı kaynaklarda Edebü'l-evṣıyâʾ adıyla da geçen eser, başta vasiyet olmak üzere çeşitli muamelât konularının otuz fasıl halinde incelendiği bir fıkıh kitabıdır. Eser bazı kaynaklarda (Keşfü'ẓ-

ẕunûn, I, 45; Osmanlı Müellifleri, I, 320; Brockelmann, GAL, II, 568) Zenbilli Ali Efendi'ye nisbet edilmekteyse de çeşitli nüshalarında kitabın Fudayl Çelebi'ye ait olduğu bildirilmektedir (Âdâbü'l-evṣıyâʾ, Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 416/2, vr. 114a). Bilhassa Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir başka nüshada (Cârullah Efendi, nr. 572) bizzat Cârullah Efendi eserin Fudayl Çelebi tarafından kaleme alındığını tasrih etmiş (vr. la), ayrıca kitabın başında (vr. 2b) ve sonunda (vr. 90a) onun Fudayl Çelebi'ye aidiyeti belirtilmiştir. Eserin mukaddimesinde müellifin onu Mekke kadılığı sırasında kaleme aldığını belirtmesi de kitabın Fudayl Çelebi'ye ait olduğunu göstermektedir. Âdâbü'l-evṣıyâʾ Bedreddin Simâvî'nin Câmiʿu'l-fuṣûleyn'inin kenarında basılmıştır (Kahire 1300, II, 81-358). 2. eḍ-Ḍamânât fi'l-fürûʿ. Hanefî fıkhına dair dört ciltlik bir eser olup 984'te (1576) tamamlanmıştır (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 129; Esad Efendi, nr. 812; Cârullah Efendi, nr. 814). 3. Risâletü'l-veẓâʾif fi'n-naḥv. Eser İbrâhim ez-Zübeyrî tarafından şerhedilmiştir. 4. ʿAvnü'r-râʾiḍ. Ferâiz ilmine dair olup yine müellif tarafından hazırlanan Ṣavnü'l-fârıḍ fi'l-uṣûl ilâ medâriki ʿAvni'r-râʾiḍ (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1104/2, 1107/4) adlı bir şerhi vardır (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 573; Suppl., II, 645).

Fudayl Çelebi'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Mesâʾi-lü'l-evṣıyâʾ, Ecvibe ʿalâ Câmiʿi'l-fuṣûleyn, Tenvîʿu'l-vuṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl, İʿânetü'l-fârıż fî taṣḥiḥi vâḳıʿâti'l-ferâʾiż, Taʿlîḳāt ʿalâ Ṣaḥiḥi'l-Buḫâri, el-Vâfiye fî muḫtaṣari'l-Kâfiye.

BİBLİYOGRAFYA

Fudayl Çelebi, Âdâbü'l-evṣıyâʾ, Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 416/2, vr. 114a; Cârullah Efendi, nr. 572, vr. 1a, 2b, 90a; a.e. (Bedreddin Simâvî, Câmiʿu'l-fuṣûleyn içinde), Kahire 1300, II, 81, 358; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 308; Atâî, Zeyli Şekāik, s. 18, 33, 39, 113, 129, 135, 240, 243, 246, 259, 275-278, 453, 459, 505, 529, 553; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 45, 503, 554; II, 1087, 1180, 1248, 1373, 2016; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 223; Sicilli Osmânî, IV, 24; Osmanlı Müellifleri, I, 320-321; Serkîs, Muʿcem, I, 210,

712; Brockelmann, GAL, II, 568, 573; Suppl., II, 641, 645; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 822; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 360; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 77; Danişmend, Krondoji2, V, 118-120; R. C. Repp, The Müfti of Istanbul, Oxford 1986, s. 199, 244, 304; M. Cavid Baysun, "Cemâlî", İA, III, 88.

Ferhat Koca

FUDAYL b. İYÂZ

الفضيل بن عياض

Ebû Alî el-Fudayl b. İyâz b. Mes‘ûd et-Temîmî el-Yerbûî (ö.187/803)

Horasan’ın ilk büyük sûfîlerinden.

107’de (725) doğdu. Temîm kabilesinin Yerbû‘ boyundandır. Oğlu Ebû Ubeyde baba tarafının aslen Kûfeli bir aileden olduğunu, babasının Semerkant’ta doğduğunu ve Ebîverd’de yetiştiğini söyler. Hizmetçisi İbrâhim b. Eş‘as’a göre Merv’in Fundîn köyündendir; diğer bir rivayete göre ise aslen Buharalıdır (Sülemî, s. 6-8). Ailesi hakkındaki rivayetlerden Fudayl’in Arap asıllı olduğu anlaşılmaktadır.

Kuşeyrî’nin verdiği bilgiye göre Fudayl gençliğinde Merv ile (diğer bir rivayette Serahs) Ebîverd arasında eşkıyalık yapan bir çetenin reisiydi. Ancak basit şeylere tenezzül etmeyen mert bir kişiliğe sahipti. Âşık olduğu câriyenin evine girmek için duvara tırmandığı bir sırada içeride Kur’an okunuyordu. Bu arada duyduğu, “İman edenlerin Allah’ı zikretme ve O’ndan inen Kur’an sebebiyle kalplerinin ürperme zamanı hâlâ gelmedi mi?” (el-Hadîd 57/16) meâlindeki âyetten çok etkilendi ve, “Evet yâ rabbi, o an geldi” diyerek oradan ayrıldı. Yaptıklarına tövbe edip kendini tamamen ibadete verdi (er-Risâle, s. 57). Daha sonra memleketini terkederek Kûfe’ye gitti; burada Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî ve A‘meş gibi âlimlerin meclislerine devam etti; otuz yıl ilim ve ibadetle meşgul oldu. 187 yılının Muharrem ayında (Ocak 803) Mekke’de vefat etti. İbnü’l-Cevzî, Fudayl’in Kûfe’ye geldiğinde oldukça yaşlı, İbnü’l-İmâd ise genç olduğunu söyler. Bu tür çelişkili rivayetler onun hayatı hakkında verilen bazı bilgilerin kesin olmadığını göstermektedir.

Kaynaklarda Fudayl’in zühd ve takvası hakkında geniş bilgi bulunmaktadır. Korku, hüzün ve ağlama, diğer ilk dönem zâhid ve sûfîleri gibi Fudayl’in de şiddetli ve sürekli olarak etkisi altında kaldığı hallerdi. Kaynaklar, bekkâîn* denilen sûfîlerin önde gelenlerinden olan Fudayl’in gülümsediğinin dahi

görülmediğini kaydederler. Âhiret endişesi dolayısıyla ölümden son derece korkması ve, “İnsan ölümün ne olduğunu bilse hayat ona zehir olur” demesi, çevresindekilere ölümü, kabir hallerini ve âhiret azabını göz önünde tutmalarını tavsiye etmesi yine onun bu özelliğiyle ilgilidir.

Zühdü kanaat, kanaati zenginlik olarak gören Fudayl mümini “az konuşan, çok çalışan, sözünde hikmet, sükûtunda düşünce, bakışında ibret, işinde iyilik bulunan kişi” diye tarif eder (Ebû Nuaym, VIII, 98). Fudayl kendisi hakkında karamsar, halk hakkında iyimser ve ümitlidir. Kur’an’ı hüzünlü bir şekilde ağır ağır okur, bazan Kur’an dinlerken kendinden geçerdi.

Fazla yeme, uyuma ve konuşmanın kalbi katılaştırdığını söyleyen Fudayl, çok namaz kılarak ve çok oruç tutarak değil gönül zenginliği, temiz vicdan ve halka karşı beslenen samimiyetle Hakk’a ulaşılabileceği kanaatindedir (Sülemî, s. 10, 13). Onun tasavvuf anlayışında ilâhî inâyet ve ihsan kavramları ön planda yer alır. Allah korkusuna ağırlık vermekle birlikte zaman zaman Allah sevgisinden de söz etmiştir (Ebû Nuaym, VIII, 93, 99). Kendisinden sonra gelen sûfîlerin üzerinde önemle durdukları “dünya âlimi-âhiret âlimi” ayrımını Fudayl de yapmıştır. Ona göre dünya âliminin ilmi açık, âhiret âliminin ilmi gizlidir; hakîmler âlimlerden üstündür ve peygamberlerin vârisleridir (a.g.e., VIII, 92).

Fudayl, Kur’an okuma ve zâhidâne yaşamanın gerekliliğini vurgulamanın yanı sıra kurrâ (hâfızlar) hakkındaki

düşünceleriyle de dikkati çeker. Ona göre kurrânın sultanlar başta olmak üzere hiç kimseye muhtaç olmaması, aksine herkesin kurrâya ihtiyaç duyması gerekir (Sülemî, s. 10). Böyle olmayan kurrâdan uzak durulmalıdır. Zira bunlar sevdiklerine meddahlık yapar, sevmediklerine iftira ederler.

Mustafa Kâmil eş-Şeybî, Ali Sâmî en-Neşşâr gibi çağdaş araştırmacılar, fütüvvet ve melâmet ehline ait fikirlerin henüz başlangıç halinde de olsa Fudayl’in açıklamalarında bulunduğu ve onun bu fikirlerin ilk temsilcisi olduğu görüşündedirler (Ali Sâmî en-Neşşâr, III, 403-404). Fudayl’in bu görüşü destekleyen bazı söz ve davranışları vardır. Meselâ kendisi âbid, zâhid ve âlimlerin devlet adamlarından uzak durmasını ister. Ona göre

devlet adamlarıyla ilişki kurmayan bir kimse geceleri namaz kılan, gündüzleri oruç tutan, hac, umre ve cihad yapan, ancak onlara dost olan bir kimseden daha makbuldür (Ebû Nuaym, VIII, 98). Nitekim kendisi de Halife Hârûnürreşîd ile görüşmek istememiş, halifenin ısrarı üzerine görüşmeyi kabul etmek zorunda kalınca sözünü çekinmeden söylemiş, ihsanını da reddetmiştir (a.g.e., VIII, 106; Attâr, s. 132). Bununla birlikte inziva köşesinde devlet adamlarının âdil ve dürüst olmaları için dua etmiş ve "Allah katında mutlaka kabul edilecek bir tek duam olsa devlet başkanının iyi olması için dua ederdim. Zira devlet başkanı dürüst olursa beldeler mâmur, insanlar güven içinde olur" demiştir.

Fudayl aynı zamanda güvenilir bir hadis râvisidir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 421). Mansûr b. Mu'temir, A'meş ve Bişr b. Mansûr gibi hadisçilerden hadis rivayet etmiş; Süfyân b. Uyeyne, Yahya b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî ve İmam Şâfiî gibi âlimler de kendisinden hadis almışlardır. Kaynaklar, Şiîliğin merkezi olan Kûfe'de uzun süre ikamet eden Fudayl'de az da olsa bir Şiî temayülün bulunduğunu kaydeder (İbnü'l-İmâd, I, 317;Şeybî, I, 299).

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, sözleri ve yaşama tarzı ile sonraki sûfîler üzerinde derin etkiler bırakan Fudayl hakkında bir menâkıbnâme kaleme almıştır. Fudayl'in sağlığında vefat eden oğlu Ali ez-Zühdî, bizzat babası tarafından yetiştirilmiş olup bazı tarihçilere göre ibadet ve havf konusunda babasından üstündür ve onun gibi abdallardan sayılır (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 435, 442; Câmî, s. 92). Hizmetçisi ve dostu İbrâhim b. Eş'as, ayrıca İbrâhim b. Şemmâs es-Semerkandî, Kādim ed-Deylemî de Fudayl'in ilminden ve manevî feyzinden faydalanan talebeleri arasında gösterilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 500; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 6-14; Ebû Nuaym, Ḥilye, VIII, 84-139; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s. 57; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 194-197; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 32-35; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), istanbul 1991, s. 127-141; İbnü'l-Cevzî,

Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, II, 237-247; İbn Hallikân, Vefeyât, Kahire 1948, III, 215-217; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 245-246; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 421-442; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 198-199; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 294-297; Câmî, Nefeḥât, s. 38, 92; Şa‘rânî, Ṭabaḳāt, I, 168; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, I, 316-318; Ma‘sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 188-193; Sezgin, GAS, I, 636; Abdurrahman Bedevî, Târîḫu’t-taṣavvufi’l-İslâmî, Küveyt 1978, s. 265-280; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1978, III, 393-406; Şeybî, eṣ-Ṣılâ, I, 299; A. Schimmel, Tasavvufun Boyutları, s. 42-43; Jacqueline Chabbi, “Fuḍayl b. ‘Iyāḍ un précurseur du Hanbalisme”, BEO, XXX (1978), s. 331-345; M. Smith, “al-Fuḍayl b. ʿIyāḍ”, EI² (İng.), II, 936.

Osman Türer

FUHŞÜ'l-GAFLE

(bk. GAFLET).

FUHŞÜ'l-GALAT

(bk. GALAT)

FUHUŞ

الفحش

Evlilik dışı cinsel ilişkiler; din ve ahlâk ölçülerine uymayan her türlü aşırılık.

İslâm Öncesi Dönem. Kelime ve terim olarak İslâm dininde ve müslümanlar arasında daha geniş bir kullanım alanı bulunmakla birlikte fuhuş genellikle, “bir kadının evlilik dışında meslek edinerek veya başta para olmak üzere herhangi bir karşılık gözeterek vücudunu bir erkeğin cinsî tatminine sunması” anlamına gelir. Bunun yanında kadının kadınla ve erkeğin erkekle veya erkeğin anılan şartlarda başka bir kadınla olan cinsî münasebeti de fuhşun tanımına girer. Fuhşun tanımı, Talmud’da belirtildiği gibi hayvanlarla cinsel ilişkiye girmeye kadar genişletilebilir. Bu şekilde gayri meşru yollara sapan kadınlara (bazı durumlarda erkeklere de) fahişe denilir.

Dinî literatür göz önüne alındığı takdirde iki tür fuhuştan söz edilebilir, a) Bazı çok tanrılı dinlerde ortaya çıkan kutsal fuhuş; b) Meslek olarak icra edilen ücretli fuhuş. Bu iki gruptan hangisine girerse girsin fuhşun tarihi oldukça eski dönemlere ve geniş bir coğrafî alana uzanır. Sık olmasa bile arkaik ve çağdaş dinî topluluklarda fuhşa rastlanmaktadır. Bununla birlikte bu tip dinî gruplarda görülen fuhuş daha ziyade kutsal fuhuş veya “ilâhî evlilik”tir (hieros gamos).

Kutsal fuhuş, anaerkil dönemden kalma bir geleneğin devamı niteliğindedir. Buna göre yer ve göğün birleşimini taklit edecek şekilde özel seçilmiş kadınlar erkeklerle cinsî münasebete girerler; böylece göğün yeri “dölleme”sinin benzeri olarak erkekler de bir bakıma tanrıça addedilen özel kadınları döllemiş olurlardı. Çok eski dönemlerden itibaren kutsal sayılan bu evlilik kurumunun zamanla organize hale geldiği anlaşılmaktadır. Genellikle bereket ilâhlarına ayrılan tapınaklarda görevli kadınlar istekli erkeklerin davetlerini reddedemezlerdi.

Kutsal fuhşa ait en eski yazılı belgeler Mezopotamya'da Ur şehrinden gelmektedir. Milâttan önce 2300 yıllarına ait Sumerce bir tablet Tanrıça İnanna'nın hizmetindeki kutsal fahişelerden bahsetmektedir. İnanna'ya adanan tapınaklarda bu işe has olmak üzere ömürlerinde bir defa cinsî münasebete girecek çok sayıda kadın toplanır, tapınağa gelen bir kişi istediği kadını seçerek özel odalarda münasebette bulunurdu. Erkek ücret ödemek zorunda değildi. Aynı geleneğe daha sonra Sâmîler arasında da rastlanmaktadır. Akkadca'da, İnanna'nın Sâmî versiyonu olan İştar tapınaklarında bu işi yapan kadınlara "kadiştu" veya "zermaşitu" adı verilmektedir. Suriye ve Filistin'de Adonis tapınaklarında da aynı işlem yapılmaktaydı. Hammurabi kanunlarından anlaşıldığına göre Marduk Tapınağı'nda görev yapan bu kadınlar "Marduk'un kadınları" (sal Marduk) diye anılırlardı. Bununla birlikte eski Ön Asya dokümanları kutsal fuhuş ve ücretli fuhuş arasında belli bir ayrım yapmaktadır. Bu konudaki en önemli yazılı belge, tapınak görevlisi bir kadının genelevde çalışmasını yasaklayan Hammurabi kanunnâmesidir. Kutsal fahişelik kurumuna değişik bir şekilde Anadolu'nun Frig ve Lidya devletlerinde de rastlanır. Ana Tanrıça Kibele ve Attis'e

adanan tapmaklarda Galli adını alan rahipler kendilerini hadım ederler ve homoseksüel bir anlayışla fuhuş yaparlardı. Kutsal fahişelik eski Mısır ve Suriye'de de yaygındı. Öte yandan eski Ön Asya'da kutsal fahişelik dışında ücretli fahişelik de mevcuttu. Sâmîler arasında maddî imkânsızlıklar dolayısıyla genelevlerde fahişelik yapan çok sayıda kadının olduğu bilinmektedir.

Eski Yunanistan'da gerek "hierodouleia" denilen kutsal fahişelik gerekse ücretli fuhuş oldukça yaygındı. Aynı gelenek Helenistik ve Roma dünyasına da girmiştir. Atina'da Helenistik dönemin sonuna kadar her mahallede bir genelev bulunuyordu. Sıradan fahişelerin yanında "heteira" adını alan kültürlü fahişeler de vardı. Öte yandan gerek eski Yunanistan'da gerekse Roma'da icra edilen ve sonraları "lucerna extincta" (mum söndü) adıyla XVIII. yüzyıl Rusya'sında devam eden Dionizak kökenli toplu seks âyinlerini de zikretmek gerekir. Eski Yunan dünyasında bereket tanrısı Dionizos'a adanan bu törende kandiller söndürülüp taraflar toplu olarak bir nevi kutsal fuhuş ritüeli icra ederlerdi.

Kutsal fahişelik kurumuna Hindistan'da da rastlanmaktadır. Hindistan'ın yerli halklarından olan Hijralar arasında hadım edilen homoseksüel erkekler tapınaklarda kutsal fahişelik yapmaktaydılar. Orissa eyaletindeki Puri'de Jagan-natha Tapınağı'nda "devadasi" denilen kutsal fahişeler bu geleneğin Hindistan'da 3000 yıl önceye kadar uzandığını gösterir. Eski Ön Asya dünyasındakinin benzeri olarak bu kutsal fahişeler genelevlerde çalışan fahişelerden farklı mütalaa ediliyordu.

Ücretli fahişelik kurumunun Hindistan'daki geçmişi oldukça eskidir. Vedalar'da ücret karşılığında fuhuş yapanlar için "pumscali, mahanagni" ve "rama" terimleri kullanılmaktadır. Manu kanunnâmesinde fahişelerin cezalandırılması gerektiği konusunda bir madde vardır. Hindistan'da soylu Budistler arasında fuhşun yaygın olduğu bilinmektedir. Buda'nın hayatını anlatan Catakalar'a bakılırsa bu fahişeler oldukça yüksek ücret alıyorlardı. Bunların en meşhur olanı da Visalalı fahişe Ambapata'dır. Bununla birlikte rahipler topluluğundan herhangi biri fahişelerle ilişkiye geçtiğinde derhal cemaatten atılırdı. Budizm'in genelde fahişeliğe olumlu baktığı söylenemez.

İlâhî dinlerin ücretli fuhuş veya kutsal fuhşun hükmü hakkında yaklaşık aynı tutumda birleştikleri görülmektedir. Yahudilik hem erkeğe hem kadına her türlü fuhşu yasaklamıştır. İbrânîce'de fuhuş "zenut", fahişe "zona" kelimesiyle ifade edilir.

İsrâiloğulları'nın patriarklar (atalar) çağında kutsal fuhşun olduğu bilinmektedir. I. Samuel'deki (2/22) ifadeye bakılırsa bu eylem "çadır'da icra edilmekteydi. Öte yandan ücretli fahişelik de İsrail tarihinde oldukça yaygın olmakla birlikte (Tekvîn, 38/14; Yeşu, 2/1; I. Krallar, 3/16-27), bu tür fahişelik kutsal fahişeliğe göre daha az görülmektedir.

Yahuda'nın gelini Tamar'ın kocası ölünce kayınbiraderiyle evlendirilmesini beklemesi, bu yapılmayınca da tanınmayacak bir şekilde ücretli bir fahişe kılığına bürünüp kayınpederiyle yatıp ondan hamile kalması (Tekvîn, 38/14-15), aslında bir fahişe olan Rahab'ın Eriha'da İsrail casuslarını koruması (Yeşu, 2/4-16), Şimşon'un Gaza'da bir fahişenin evinde kalması (Hâkimler, 16/1) ve iki fahişe kadının Süleyman'a bir çocuk meselesi getirmeleri üzerine onun konuyu halletmesiyle (I. Krallar, 3/16-28) ilgili

ifadelerde fuhuş ve fahişeliği kınayan bir üslûp yoktur. Ancak Ya‘kūb’un kızını alçaltan Şekem’le babasını öldürdüklerinde Ya‘kūb’un oğullarının, “Kız kardeşimize bir fahişeye olduğu gibi mi davranmalıydı?” (Tekvîn, 34/31) demesi ve Amos’un Amatsya’ya, rabbin onun karısının şehirde fahişe olacağını bildirdiğini söylemesi (Amos, 7/17) fahişeliğin utanılacak bir şey olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun yanında hem on emirde hem de, “Kızını fahişe ederek onu murdar etme, ta ki zina etmesin ve diyar alçaklıkla dolmasın” (Levililer, 19/29) şeklindeki açıklamada, ayrıca kâhinlerin ve rahiplerin evlenecekleri kadınların fahişe veya bozuk kadın olmamaları (Levililer, 21/7), bir kâhin kızının fahişelik etmesi durumunda yakılarak cezalandırılması (Levililer, 21/9), bir kız fahişelik ederek lekelenmişse taşlanarak öldürülmesi gerektiği (Tesniye, 22/21), İsrâiloğulları’nda ücretli fuhuş yapanların bu ücreti mabede adak olarak getirememeleri (Tesniye, 23/18) gibi hususlar yahudi kutsal kitaplarında fuhşun yasaklandığını göstermektedir.

İsrail’de kutsal fuhuş sıradan fuhuştan daha ciddi bir tehlike olarak görülmüş, kutsal kitapta bu fuhuş bir putperestlik geleneği sayılmıştır. Çünkü bu işin dayandığı inanca göre âlemin düzeni tanrılar ve tanrıçaların arasındaki ilişkilerle yürümektedir. Kutsal yerlerdeki tapınak fahişeieriyle girilecek cinsî ilişki, taklit büyüsü yoluyla onların da ilişkiye girmesine yol açacak, ancak bu suretle sürülerdeki ve tarla bahçe mahsulündeki bereketle ailedeki zürriyet gerçekleşebilecektir. Yahudi kutsal kitabında erkek ve kadın kutsal fuhşu, “İsrail kızlarından ve İsrail oğullarından kendilerini fuhşa vakfetmiş kimse olmayacaktır. Kadın fuhşunun kazancını yahut erkek fuhşunun ücretini herhangi bir adak için Allah’ın rabbin mabedine getirmeyeceksin; çünkü bunların ikisi de Allah’ın rabbe mekruh şeylerdir” (Tesniye, 23/17-18) gibi ifadelerle yasaklamıştır. Yahuda devletinde zaman zaman, kadınlardan ve erkeklerden kutsal fuhuşta bulunanların ülke dışına sürülmesi kararları alınmıştır (I. Krallar, 14/24, 15/12, 22/46; II. Krallar, 23/7; Hoşea, 4/14). Peygamberlerle ilgili kutsal kitap metinlerinde putperest kökenli olduğu için kutsal fuhşa çok hücum edilmiştir (II. Krallar, 23/4-14; Yeremya, 2/20; Hezekiel, 23/37 vd.). Öte yandan fahişelikle ilgili terimler, yahudilerin rablerine itaatsizliklerini ifade etmek üzere mecazî-edebî bir şekilde de kullanılmıştır (Sayılar, 25/1-2; Hâkimler, 2/ 17, 8/27, 33; Yeremya, 3/6; Hezekiel, 6/9; Hoşea, 4/12 m).

Kutsal kitap Tanah dışındaki yahudi dinî literatüründe de fuhuş yerilmiştir. Talmudik dönemlerde yahudiler arasında fahişelik yaygındı. Pesahim'den (113/2) anlaşıldığına göre içerisinde çok sayıda yahudi kadının çalıştığı genelevler vardı. Bazı rabbiler buradaki fahişeleri kiralayarak belli bir müddet onlarla birlikte olabiliyorlardı (Tosef., Tem. 4/8; krş. Tesniye, 23/19). Evli olmayan fahişenin ücretinin nasıl ve neye göre ödeneceği hususunda farklı anlayışlar vardır. Bir kısım rabbiye göre böyle bir fahişeyle ilişkiye giren ona para ödemelidir (Maim. Yad, Issurei ha Mizbe'ah, 4/8). Bazı rabbiler de, sunakta verilecek takdimenin değerinde olmayan, para dışında bir hediye ile fahişenin bedelinin ödenebileceğini kabul ederler (Tem. 6/4). Halakha'ya göre fuhuş ilişkisi sadece şer'î anlamda yasaklanmış olanları değil, aynı zamanda evlilik gayesiyle yapılmayan her türlü cinsî ilişkiye ve nikâhsız evlenmeye de şâmil olup bunların tamamı yasaklanmıştır.

Yahudi kutsal kitabı, bazan fuhuş ve zina terimleriyle İsrâiloğulları'nın tevhid yolunun dışına özenmelerini de kastetmektedir (Sayılar, 25/1-2; Hâkimler, 2/ 13, 17, 8/27, 33; Yeremya, 3/6). Yahudi dininde zina on emir içerisinde yasaklanmıştır (Çıkış, 20/14; Levililer, 18/20; Tesniye, 22/22-29). Baba evinde zina yapan kadınla şehirde bu işi yapan erkek ve kadın taşlanarak öldürülür. Kırda zina yapılması durumunda ise sadece erkek öldürülür (Tesniye, 22/21-24).

Yeni Ahid'de fuhuş için kullanılan genel terim "pornee"dir. Hıristiyanlık'ta "fahişe" (Matta, 21/31), "kötü kadın" (Luka, 15/30), "zina" (Korintoslular'a Birinci Mektup, 6/13) gibi kelimeler kullanılarak fuhuş yasaklanmakla birlikte Eski Ahid ile karşılaştırıldığında Yeni Ahid'de fahişeleri yermekten çok onları dine çekme gayesinin ön plana alındığı görülmektedir. "Doğrusu size derim: Vergi mültezimleri ve fahişeler Allah'ın melekûtuna sizden önce giriyorlar. Çünkü Yahyâ size salâh yolunda geldi, siz ona inanmadınız; fakat vergi mültezimleri ve fahişeler ona inandılar..." (Matta, 21/ 31-32) cümlesi bunun delilidir. Bununla beraber fuhşu yeren ifadeler de bulunmaktadır (Meselâ bk. Luka, 15/30-32). Îsâ Mesîh bir mesel içinde, fuhşa düşüp kötü kadınlara kapılanların manen öldüğünü, onların bir kayıp olduğunu anlatmaktadır. Pavlus da fuhşu yermektedir (Korintoslular'a Birinci Mektup, 6/5-17). Aynı şekilde Yeni Ahid'in "Vahiy" bölümünde "büyük fahişe", "kadın", "zina", "canavar", "kuzu" kelimeleri mecazi olarak

kullanılmış; muhtemelen Roma “Büyük Bâbil, dünyanın fahişelerinin ve çirkinliklerinin anası” şeklinde nitelendirilmiştir (Vahiy, 17/1-8). Roma büyük şehir, kadın ve büyük fahişeye benzetilmiş, onunla yerin krallarının zina ettiği belirtilerek eski kutsal fuhuş anlayışına göre kralların kutsal fahişelerle fuhuş yapmaları canlandırılmış; kuzunun (Îsâ Mesîh) canavarın (Roma imparatoru) emrindeki kralları yeneceği, böylece Allah’ın sözünün tamamlanacağı anlatılmıştır.

Hıristiyanlık’ta zina, Îsâ Mesih’in dağdaki vaazında (Matta, 5) on emrin, “Zina etmeyeceksin” şeklindeki 7. maddesini yorumlamasıyla aydınlık kazanmıştır. Hıristiyanlar, on emrin zina ile ilgili yasağına uymaları yanında, “Bir kadına şehvetle bakan her adam zaten yüreğinde onunla zina etmiştir” (Matta, 5/28) şeklindeki İncil cümlesini göz önünde tutmak ve eğer bir göz sürçmelere sebep oluyorsa onu çıkarıp atmakla yükümlü idiler (Matta, 5/29). Bu sebeple yahudiler kadar hıristiyanlar da eski Yunan ve Roma’da cârî olan fuhuşla mücadele etmek zorunda kaldılar. Bazı hıristiyan azizleri, İmparator Teodosius ve Valentinius’u genelevlerden vergi almaktan vazgeçirip bu kötülük odaklarını kapatmayı sağladılar. Buna benzer yollarla Ortaçağ başlarında Hıristiyanlığın hâkim olduğu ülkelerde fuhuş oldukça azaldı. Fakat fuhşun kesin olarak önlenmesi için başvurulan tedbirler yetersiz kalınca Hıristiyanlık fuhşu “gerekli kötülük” olarak tanımaya mecbur kalmıştır. İki büyük teolog aziz Augustinus ve Aquinolu Thomas bu konu üzerinde durmuşlardır. Kilise yöneticileri, Ortaçağ Avrupası’nda fuhuştan vazgeçmiş kadınları topluma yeniden kazandırmak için onların evlenme masraflarını üstlenme gibi bazı teşebbüslerde bulundular. Ancak Avrupa’nın maddeci geleneği, sosyete hesapları, derebeyinin evlenen her kızdaki öncelik hakkına toplumların alışması gibi olumsuz şartlar fuhşun önlenmesini engelledi. Bunun sonucunda fuhşun kanunlar dahilinde yapılması sağlanmaya çalışıldı, ruhsata bağlandı; sonuçta eski Yunan ve Roma’da olduğu gibi vergi gelirlerinin en önemli kaynağı haline geldi. Bütün Avrupa’da büyük şehirlerde genelevler açıldı. Ayrıca Rönesans’tan itibaren önce İtalyan saraylarında, ardından Fransa, Almanya ve diğer Avrupa ülkelerinin aristokrat çevrelerinde eski Yunan ve Mezopotamya’daki gibi kibar fahişeler sınıfı oluştu. Böylece Avrupa’da fuhuş genelevde, sokakta ve özel yerlerde yaygınlaştı. Toulouse’da genelevlerden alınan vergi belediye ve üniversite arasında paylaşılıyordu. İngiltere’de ise genelev ruhsatlarını başlangıçta Winchester piskoposları,

daha sonra da parlamento verdi.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥaḥ, III, 1014; Lisânü'l-ʿArab, "fḥş" md.; et-Taʿrîfât, "faḥişe" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "fḥş"; Ebü'l-Bekā", Külliyyât (nşr. Adnân Derviş - Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1982, III, 317; Câhiz, Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Fazîletleri (trc. Ramazan Şeşen), Ankara 1967, s. 76; İbn Fadlan Seyahatnamesi (trc. Lütfi Doğan, AÜİFD, III/ 1-2 [1954] içinde), s. 59-80; Nevevî, Şerḥu Müslim, XVII, 77-78; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meâd (trc. Mehmet Erdoğan v.dğr.), İstanbul 1990, VI, 345-352; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XV, 153-154; Âlûsî, Ruḥu'l-meʿanî, XVIII, 122-123; Butrus el-Bustânî, Muḥîṭü'l-Muḥîṭ, Beyrut 1987, s. 678; Ahmed Râsim, Eski Maceralardan Fuhş-i Atîk, İstanbul 1340/1922; Elmalılı, Hak Dini, II, 1177, 1332; VI, 4247-4248; VII, 5055; O. J. Baab, "Prostitution", IDB, III, 931-934; M. P. Srivastava, Society and Culture in Medieval India (1206-1707), Allahabad 1975, s. 122; "Fuhuş", TA, XVII, 60-62; M. D. Herr - M. Wurmbrand, "Prostitution", EJd., XIII, 1243-1247; T. G. Pinches, "Chastity (Semitic and Egypt)", ERE, III, 497-498; W. J. Woodhouse, "Prostitution", a.e., X, 404-409; "Fuhuş", Büyük Larousse, İstanbul 1986, VII, 4322-4323; "Fuhuş", ABr., IX, 190; F. A. Marglin, "Hierodouleia", ER, VI, 309-313; K. W. Bolle, "Hieros Gamos", a.e., VI, 320; I. P. Culianu, "Sexuality (Europe)", a.e., XIII, 187, 188; Zafer Toprak, "Fuhuş", DBİst.A, III, 342-345.

Günay Tümer

İslâm Dönemi.

İslâmî literatürde fuhuş, kelimenin sözlük anlamıyla da bağlantılı olarak "aşırı derecede çirkin söz ve davranış, büyük günah, edep ve ahlâka aykırı olup dinen yasaklanan her türlü kötülük ve çirkinlik" anlamında kullanılır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu kökten türeyen fahşâ, fahişe ve fevâhiş kelimeleri yirmi dört yerde geçmekte olup (bk. M. F. Abdülbâki, el-Muʿem, "fḥş"

md.) çoğunda yukarıdaki anlamlar, bir kısmında ise kinaye yoluyla zina, livâta, sevicilik gibi her toplumda yüz kızartıcı suç ve çirkinlik olarak kabul edilen iffetsizlikler kastedilir (bk. en-Nisâ 4/15, 19, 25; en-Neml 27/54; el-Ahzâb 33/30; et-Talâk65/1).

Hadislerde fuhuş kelimesi ve fahiş, mütefahhiş, fahişe, fevâhiş, fahhâş gibi türevleri sıkça kullanılmakta olup (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "fḥş" md.) bunların bir kısmında "bir söz ve davranışın mâkul ve mûtat ölçülerin dışına taşıp aşırılığa kaçması" anlamı (Buhârî, "Edeb", 38, 39, 48; Müslim, "Birr", 73; "Selâm", 11; Tirmizî, "Birr", 47, 59), çoğunda ise "büyük günah, edepsizlik ve iffetsizlik" anlamları kastedilmiştir. Esasen her iki mânanın özünde aşırılık, İslâm filozoflarının tabiriyle "itidalin iki aşırı ucundan biri olan ifrat" anlamı mevcut olup buna göre fuhuş insanın ahlâkî davranışlarını meydana getiren bazı kuvvetlerdeki ifratı ifade eder. Ancak fuhuş ve fahişe kelimeleri İslâmî kaynaklarda giderek insanın iffet ve haya sınırlarını aşan, dinen ve ahlaken yasaklanıp kınanan cinsî suçlar ve davranış bozukluklarını ifade eden birer terim halini almıştır.

Arapça'da fuhuş karşılığında bigā, fahişe karşılığında bagī kelimeleri de

kullanılmaktadır. Hz. Peygamber, vaktiyle bir fahişenin (bagī) çölde susuz kalan bir köpeğe su vermesi sayesinde günahlarının bağışlandığını belirterek (Müsned, II, 507; Müslim, "Selâm", 154, 155) hayvanlara merhamet etmenin sevabı yanında fuhşun büyük günah olduğunu da vurgulamıştır. Resûl-i Ekrem ayrıca fahişenin mehrini (zina karşılığında veya haram olan nikâh için verilen para) kazancın en kötüleri arasında sayar (Buhârî, "Büyûʿ", 113; Müslim, "Müsâḳāt", 40, 41).

Câhiliye devrinde daha çok câriyeler fuhşa itildiği için İslâmî kaynaklarda bagī kelimesi çoğunlukla onlar hakkında kullanılmıştır. Bu dönemde hür kadınların zina etmeyeceği düşünülürdü. Kur'an'da, Hz. Peygamber'in kadınlarla yaptığı biat şartları arasında gösterilen zina etmeme (bk. el-Mümtehine 60/12) şartını duyan Hind bint Utbe'nin, "Hür kadınlar zina eder mi!" diyerek şaşkınlığını belirtmesi böyle bir telakkiden dolayıdır (Taberî, XXVIII, 78; İbn Hişâm, II, 433-434). Bununla birlikte "liân" âyetleri (en-Nûr 24/6, 7) ve bunların nüzul sebebiyle ilgili rivayetlerle (Buhârî, "Ṭalâḳ", 31, 34, 35; Müslim, "Liʿân", 9, 12; diğer kaynaklar için

bk. Wensinck, el-Muᶜcem, "lᶜan" md.), Câhiliye geleneği uyarınca başkalarının nesebinden gösterilmelerine üzülen ve Hz. Peygamber'e babalarının kim olduğunu soran kimselerin mevcut olması, hür kadınlardan da zina edenlerin bulunduğunu göstermektedir. Nitekim bunlardan Abdullah b. Huzâfe'nin kendi nesebini soruşturduğunu duyan annesi oğluna, "Senin kadar hayırsız bir evlât görülmemiştir. Câhiliye günlerinde yapılagelen şeyleri benim de yapmış olup Resûlullah'ın huzurunda bununla rezil olabileceğimden hiç korkmadın mı?" demiştir (Tecrid Tercemesi, II, 481-482, 4. dipnot). Câhiliye döneminde erkekler çoğunlukla zinayı ayıp saymazlar, hatta bununla övünürlerdi. Nitekim bu husus İmruülkays'ın şiirlerinde açıkça görülmektedir (Yedi Askı, s. 20-21).

Câhiliye devrinde fahişelik yapan câriyeler öksürerek ilişki teklifinde bulundukları için kendilerine "kahbe" de denirdi. Aralarında sahipleri tarafından para kazanmak amacıyla zorla bu işe itilenler de vardı. Kur'an'da, "...Dünya hayatının geçici menfaatlerini elde edeceksiniz diye namuslu kalmak isteyen câriyelerinizi fuhşa zorlamayın" mealindeki âyet (en-Nûr 24/33) bunlarla ilgilidir.

Aynı dönemde zina karşılığında sifâh, müsâfehe kelimeleri de kullanılmaktaydı. Kelime Kur'an'da iki yerde bu anlamda geçmektedir (en-Nisâ 4/24; el-Mâide 5/5). Böyle bir ilişkiden doğan çocuğa da "ibnü'l-müsâfehe" denirdi.

Câhiliye devrinde dost hayatı yaşayan çiftler de vardı. Erkek kadının dostu ve arkadaşı (haden) olduğu için bu tür kadınlara "zevâtü'l-ahdân" veya "müttehızâtü ahdân" adı verilirdi. Kur'an'ın iffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost tutmamaları şartıyla câriyelerle evlenmeye izin veren (en-Nisâ 4/25), açık ve gizli kötülükleri (fevâhiş) yasaklayan (el-En'âm 6/151; el-A'râf 7/33) âyetlerinde dolaylı olarak bunlardan söz edilir. Bu dönemde metres hayatı yaşayan evli kadınlar da vardı. "Dımd" denilen bu kadınlar kocalarından başka bir veya birkaç erkekle beraber olurlar, özellikle kıtlık zamanlarında karınlarını doyurmak için bu tür ilişkide bulunurlardı.

İslâm öncesinde livâta, sevicilik, hayvanlarla ilişki şeklindeki cinsî sapıklıklara da rastlanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm bunlardan bilhassa livâta

üzerinde durmakta ve bu çirkin ilişkiyi ilk defa başlatan Lut kavminin (en-Neml 27/ 54; el-A‘râf 7/80-84) bu yüzden helak olduğunu anlatarak bundan ibret alınmasını istemektedir (el-Ankebût 29/28-35).

Câhiliye devrinde birçok yerleşim merkezinde ve ticaret kervanlarının uğrak yerlerinde “mâhûr” (muhtemelen Farsça “mey-hôr”dan [içki içen]) denilen işret ve zina âlemlerinin yapıldığı evler vardı. Buralarda câriyeler içki sunar, rakseder ve gayri meşru ilişkide bulunurlardı. Bu tür ilişkilerde pezevenklik (kıyâde) yapan kimseler de vardı. Bunlara “kavvâd” (Türk argosunda “kavat”) veya “kavvâde”, ailesini kıskanmayan ve fuhşa itenlere de “deyyûs” denirdi.

Bazı fahişeler evlerinin veya panayırlarda kurdukları çadırların kapılarına bayrak asarak ücret karşılığı ilişkide bulunmak isteyenleri davet ederlerdi. Hz. Âişe, Câhiliye dönemindeki nikâh türlerinden söz ederken bunlar hakkında da bilgi vermektedir (Buhârî, “Nikâḥ”, 36). Aynı rivayette, eşlerini kıskanmayan ve asil gördüğü bir kimseden çocuk sahibi olmak için onunla ilişkiye zorlayan ve eşi o kimseden hamile kalıncaya kadar bunu sürdüren erkeklerle (buna “nükâhu’l-istibdâ’“ denirdi) on kadar erkekle ilişki kuran kadının doğurduğu çocuğun nesebinin nasıl tayin edildiği hakkında da bilgi vardır. Kadın çocuğu doğurduktan sonra ilişki kurduğu erkekleri çağırır ve içlerinden birini çocuğun babası olarak belirlerdi. Doğan çocuk erkekse o kişi bunu kabullenmek zorundaydı. Kız çocuğu olması durumunda ise birtakım problemler ortaya çıkardı. Kız çocuğuna sahip olmanın utanç vesilesi sayılması ve doğan kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi âdeti de toplumda fuhşun yaygın olması, kız çocuklarının ileride fuhşa sürüklenmesi ihtimalinin bulunması ile açıklanabilir.

İslâmiyet fuhşu en büyük günahlardan saymış ve buna karşı büyük bir mücadele başlatmıştır. Câhiliye döneminde evinin damına bayrak asarak fuhuş yapan Ümmü Mehzûl adındaki kadını sahâbeden birinin nikahlamak istemesi üzerine nâzil olduğu rivayet edilen, “Zina eden kadını ancak zina eden veya müşrik olan bir erkek nikâhlar” mealindeki âyette (en-Nûr 24/3) zinanın şirke yakın görülmesi dikkat çekicidir (geniş bilgi için bk. Elmalılı, V, 3473 vd.). Kur’ân-ı Kerîm, fuhuş yapan erkek ve kadınları “habîs” (murdar) olarak vasıflandırmakta ve bunların ancak kendi aralarında evlilik

bağı kurabileceklerini belirtmektedir (en-Nûr 24/26).

İslâm'ın amaçlarından biri de nesillerin korunması, sağlıklı bir toplum yapısının oluşturulmasıdır. Bu bakımdan fuhuş ve fuhşa götüren bütün davranışlar zinaya yaklaştıran tutumlar olarak haram kılınmış (el-İsrâ 17/32); mümin erkek ve kadınların gözlerini haramdan sakınmaları (en-Nûr 24/30-31), kadınların tahrik edici bir şekilde giyinip süslenmemeleri (en-Nûr 24/31) emredilmiş; mahrem olmayan kadın ve erkeklerin birbirlerine dokunmaktan, şehevî arzuları kabartan söz ve davranışlarda bulunmaktan sakınmaları istenmiştir. Ayrıca kadının erkeğin cinsî duygularını uyandıracak şekilde yürümesi de hoş görülmemiştir (en-Nûr 24/31). İlgili âyetlerin üslûbundan, bu kuralların hürriyetleri kısıtlama amacına değil toplum ahlâkını koruma gayesine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Toplumda fuhşu önleyebilmek için fertlerin eğitimi, ahlâkî yetişkinliği, fuhşu kolaylaştıran ve özendiren yolların kapatılması kadar bu yönde gerekli içtimaî ve hukukî tedbirlerin alınması da önemlidir. İslâm'da ferdin cinsî ihtiyaçlarının tabii bir ihtiyaç olarak görülüp evliliğin kolaylaştırılması, evlilik yoluyla cinsel tatminin temel bir hak olarak karşılanması böyle bir anlam taşır. Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında zina eden, livâta ve sevicilik gibi

çirkin fiilleri işleyen kimseler hakkında öngörülen tedbirlerin ve cezaî müeyyidelerin de amacı müslüman toplumlarda fuhşu önlemek, kişilerin onur ve iffetlerini korumalarına yardımcı olacak bir toplum ve hukuk düzenini kurmaktır.

İslâm'ın kesin tavrına rağmen Asr-ı saâdet'te, bilhassa yeni müslüman olmuş kesimlerde eski alışkanlıkların bir sonucu olarak bazı zina olayları görülmüştür. Nitekim Tâif örneğinde olduğu gibi İslâm'ın gücü karşısında teslim olanlar, kendilerine verilen emanda zina ve içkinin yasaklanmaması şartının bulunmasını istiyorlardı (Cevâd Ali, V, 139). Hz. Peygamberin vefatından sonra meydana gelen dinden çıkma olaylarının sebeplerinden biri de coğrafî konumları sebebiyle İslâmî terbiyeyi yeterince alamamış Araplar'ın içlerinde gizledikleri bu arzularını gerçekleştirmekti. Hatta Hadramut taraflarında bazı fahişeler Resûl-i Ekrem'in vefatını sevinçle karşılamışlardı.

Hulefâ-yi Râşidîn devrinde fuhuşla mücadele devam etmiştir. Bu dönemde zina suçu isnat edilen ve bu yüzden cezalandırılanların sayısı çok azdır. Daha sonraki dönemlerde İslâm'ın çok geniş bir coğrafyaya yayılması sonucu büyük bir zenginlik elde edilmiş, bilhassa saraylarda ve çevresinde görülen eğlence hayatı toplumu sarsabilecek bir nitelik kazanmıştır. Bununla birlikte yaygın ahlâkî terbiye ve hukukî önlemler yanında câriye istifraşına izin verilmesi fuhşun toplumsal boyutta yaygınlaşmasını önlemiştir.

Emevîler'de açık fuhuş pek görülmezse de bazı hükümdarlar eğlenceye düşkünlükleri ve ahlâksızlıklarıyla şöhret bulmuştu. Hatta bu durum bazı halifelere karşı isyan edilmesinin ve nihayet Emevî Devleti'nin yıkılmasının sebeplerinden biri olarak gösterilir (Hasan İbrâhim, I, 432).

Abbâsîler'in ilk dönemlerinde de açık fuhşa pek fazla rastlanmaz. IV. (X.) yüzyılın başlarında Çin'i ziyaret eden bir İslâm seyyahı orada fahişelerin deftere kaydedildiğini ve bunlardan her yıl belli bir miktar vergi alındığını görünce böyle bir fitnenin İslâm ülkesinde bulunmamasından dolayı Allah'a şükreder. Fakat bundan kısa bir zaman sonra Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle rakkase fahişelere vergi koydu. Daha sonra Fâtımîler de fuhuş yerlerinden (büyûtü'l-fevâhiş, dârü'l-kuhab) vergi aldılar (Makrîzî, I, 89). Suriye civarında Lazkiye'de fahişeler muhtesip kontrolünde bulunuyorlardı ve özel bir yüzük takmak zorundaydılar. Sûs'ta da bir zina evi olduğu söylenir. Bu dönemin Abbasî coğrafyasında artan fuhşun müstehcen ifadeler tarzında edebiyata da yansıdığı görülür (Mez, II, 141, 150).

Osmanlı ülkesinin bilhassa müslümanların yaşadağı yörelerinde fuhuş diğer ülkelerdeki kadar ciddi boyutlara ulaşmamıştır. Ancak İstanbul'da Bizans döneminden beri fuhuş olaylarına rastlanmaktaydı. Özellikle kozmopolit bir yapıya sahip olan Galata yakası şehrin fuhşa en uygun yeriydi. Evliya Çelebi İstanbul esnafından söz ederken abartılı üslubuyla "esnaf-ı zen-kahbegân" (muhabbet dellâlları), "esnaf-ı hîzân-dilberân" (vücutlarını satan delikanlılar) gibi "nice esnâf-ı mühmelân"ın bulunduğunu, bunların sadece subaşı tarafından bilindiğini söyler. Osmanlılar'da zaman zaman fuhşu önlemek için fermanlar çıkarılmıştır. Mahallelerde gizli fuhuş yapıldığı tesbit edilen evler mahalle imamına şikâyet edilir ve onun başkanlığında buralara baskınlar düzenlenirdi.

İstanbul’da I. Dünya Savaşı esnasında ve daha sonra fuhuş yapılan bazı yerler açılmış, buralarda Ekim İhtilâli’nin ardından Rusya’dan gelenlerle birlikte sayıları bir hayli artan fahişeler çalıştırılmıştır. Bu dönemde İstanbul’un yozlaşan ahlâkî durumu, Yakup Kadri’nin, adını helak olan Lût kavminin yaşadığı şehirlerden alan Sodom ve Gomore romanında anlatılır. Türkiye’de zührevî hastalıklarla mücadele ilk defa I. Dünya Savaşı yıllarında başlamış, 18 Ekim 1915’te Emrâz-ı Zühreviyye’nin Men‘-i Sirâyeti Hakkında Nizamnâme ile bu hastalıkların yayılmasını önlemek için özel bir teşkilât kurulmuştur.

Günümüzde fuhşun sebep olduğu AIDS gibi korkunç hastalıklar, İslâm’ın fuhşu önlemek için getirdiği hukukî ve ahlâkî tedbirlerin önemini ortaya koymaktadır. Fuhşun çirkinliği sadece sebep olduğu zührevî hastalıklarla sınırlı değildir. Cinsiyet ahlâkı bakımından fuhuş ruhî sapıklıklara ve kadın kişiliğinin en önemli unsuru olan iffetin kaybolmasına sebep olur. İffetin kaybolması kişinin cemiyet içinde şeref ve itibarını kaybetmesine, bu yüzden de başka ahlâkî kusurları yapabilecek hale gelmesine yol açar. Vazife ahlâkı bakımından fuhuş, başka bir kişiye bir insan gibi değil bir eşya gibi bakma anlamı taşıdığı için insanî prensiplere tamamen zıttır. Nihayet fuhuş sevgisiz olarak vücudunu satmaktır; kişilik şuurunu yıktığı için kişiliğe en ağır hakarettir (Ülken, s. 243).

Tarihin hemen her devrinde fuhuş bir yandan varlığını sürdürürken bir yandan da toplumlar din, ahlâk, hukuk gibi kurumlar vasıtasıyla fuhşu önlemeye çalışmışlardır. Ancak dinin fert ve toplum hayatındaki etkisini büyük ölçüde ortadan kaldıran modernist hayat felsefesiyle birlikte son yüzyılda fuhşun türlü şekilleri giderek meşrulaşma zemini ve daha çok yayılma imkânı bulmuştur. Modern Batı’da hararetle savunulan bireycilik, saptırılmış özgürlük anlayışı ve bunların sonucu olarak gençlerin aile ilgisinden, terbiye ve himayesinden yeterince faydalanamaması, aynı dünya görüşünün bir ürünü olan lüks ve pahalı yaşamanın ev ve aile kurmayı zorlaştırması, ekonomik ve siyasî başarının en yüksek ideal kabul edilmesi ve cinselliğin bu amaç için sömürülmesi gibi sebepler yüzünden modernizmin benimsendiği toplumlarda veya kesimlerde fuhşun da yaygınlaştığı, hatta bir fuhuş sektörünün ortaya çıktığı görülmektedir. Aslında bazı çevrelerde din ve ahlâk gibi kurumlara karşı çıkmanın

temelinde, modern zihniyet yanında uyuşturucu pazarıyla da yakın ilgisi olan fuhuş sektörünün çıkarları bulunmaktadır. Fuhşa karşı ahlâk terbiyesi, güçlü aile yapısı, toplumsal kontrol gibi mekanizmaları canlı tutması yanında kesin hukukî ve sosyal önlemler de alan İslâmiyet fuhuş sektörünü özellikle rahatsız etmektedir.

Fuhşu günah, ayıp ve en sonunda yasak olmaktan çıkarma eğiliminde olan modern zihniyet, sözde özgürlük adına fuhuşta sadece zor kullanma ve zarar vermeyi reddetmekte, fuhşun fert ve toplum üzerindeki yıkıcı etkileri bu düşünce sahiplerini fazla ilgilendirmemektedir. Türkiye'de ve diğer İslâm ülkelerindeki bazı küçük çevrelerde bu anlayış bir ölçüde etkili olmakla birlikte İslâm dininin dinamik yapısı sayesinde İslâm toplumları ve bilhassa müslüman aileler fuhşa karşı direncini korumaktadır. Fuhşun cazip kılınarak teşvik edilmesinde son derece etkili olan yazılı ve görüntülü medya alanında da dinî ve millî kimliğini yaşatan büyük çoğunluğun kendi ahlâk değerleri ve kültürüne

uygun alternatif neşriyata yönelmesi, fuhşa karşı son derece etkin bir mücadele dönemine girildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "fḥş" md.; Lisânü'l-ʿArab, "sfḥ" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "fḥş", "lʿan" md.leri; M. F. Abdülbâkī", el-Muʿcem, "fḥş" md.; Müsned, II, 507; IV, 78; Buhârî, "Edeb", 38, 39, 48, 82, "Büyûʿ", 113, "Ṭalâḳ", 31, 34, 35, "Nikâḥ", 36; Müslim, "Birr", 73, "Selâm", 11, 154, 155, "Müsâḳāt", 40, 41, "Liʿân", 9, 12; Tirmizî, "Nikâḥ", 6, "Birr", 47, 59; Eflâtun, Devlet (trc. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), İstanbul 1985, s. 148-149; İmruülkays v.dğr.. Yedi Askı: el-Muʿallaḳatü's-sebʿ (nşr. ve trc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1943, s. 20-21; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 433-434; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 184-185; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1405/1984, XXVIII, 78; Gazzâlî, İhyâ (trc. Ahmed Serdaroğlu), İstanbul 1974, III, 126, 127; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 415; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 89; Tecrid Tercemesi, II, 481-482; Evliya

Çelebi, Seyahatnâme, I, 519; Mazhar Osman Uzman, Tababeti Ruhiye (İstanbul 1325-26), İstanbul 1947, II, 318-416; Mahmûd Şükrî el-Alûsî, Bulûğu'l-ereb, II, 3-5; Hilmi Ziya Ülken, Aşk Ahlâkı (İstanbul 1931), İstanbul 1981, s. 242-243; Elmalılı, Hak Dini, V, 3473 vd., 3512; Mez, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye, II, 141-150; Bekir Topaloğlu, İslâm'da Kadın (İstanbul 1965), İstanbul 1992, s. 210-227; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 133-145, 533-546; Ahmed Davudoğlu, Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi, İstanbul 1974, VIII, 16-19; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, I, 432; Zafer Toprak, "İstanbul'da Fuhuş ve Zührevî Hastalıklar (1914-1933)", TT, VII/39 (1987), s. 31-40; R. Ekrem Koçu, "Fuhuş", İst.A, VII, 5855-5863; a.mlf., "Baskın", a.e., IV, 2141-2152.

Nebi Bozkurt

FUKAHA-i SEB‘A

الفقهاء السبعة

Medineli yedi tâbiîn fakihi.

Sahâbe döneminden itibaren yetiştirdiği âlimlerle başlı başına bir mektep oluşturan ve İslâm hukuk metodolojisine amel-i ehl-i Medîne* kavramının girmesine zemin hazırlayan Medine’de tâbiîn dönemi fakihlerinden yedisi ayrı bir şöhret kazanmıştır. Bunlardan Urve b. Zübeyr b. Avvâm (ö. 93/712), Saîd b. Müseyyeb, Ubeydullah b. Abdullah, Hârice b. Zeyd, Süleyman b. Yesâr ve Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir (ö. 107/ 725) üzerinde ittifak varsa da yedinci fakih için Ebû Bekir b. Abdurrahman, Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf ve Sâlim b. Abdullah b. Ömer olmak üzere üç farklı isim zikredilmektedir. Bu yedi fakihten bazıları hadis ve eser rivayetinde ön plana çıkarken çoğunluğu fetva ve ictihad konularında meşhur olmuştur. Bunların önderlik ettiği Medine fukahasını re’y ekolünü temsil eden Irak fakihlerinden ayıran en önemli özellik, hakkında herhangi bir hüküm bulunmayan hususlardaki ictihadlarında kıyas yerine daha çok adalet çerçevesi içinde halkın yararına olan çözümleri (maslahat) gözetmeleri ve farazî hususlarda fetva vermemeleridir.

Medine’de tâbiîn döneminin birinci nesil fakihleri ve özellikle bunlar arasında ayrı bir konuma sahip bulunan fukahâ-i seb‘a Hz. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer, Hz. Osman, Hz. Âişe, Abdullah b. Abbas gibi fakih sahâbîlerin Kur’an ve hadis bilgisinin, fıkhî görüş ve usullerinin Nâfi‘, Zührî, Ebü’z-Zinâd, Rebîatürre’y, Yahyâ b. Saîd gibi bir sonraki nesli teşkil eden Medineli fakihlere geliştirilerek aktarılmasının yanı sıra Medine fıkıh ekolünün oluşmasında da önemli bir rol üstlenmişlerdir (bk. EHL-i HADÎS). İslâm coğrafyasının genişlemesi, sosyokültürel şartların değişmesi ve yeni fıkhî meselelerin gündeme gelmesi karşısında bu fakihlerin ortaya koyduğu tavır ve getirdiği çözümlerin, sonraki dönemde daha da netleşen fıkhî ekolleşme ve metodolojinin, özellikle de Medine fıkhının teşekkülünde önemli bir payı olmuştur.

Bazı araştırmacılara göre, ilk fıkıh ekolünü oluşturan bu yedi âlime atfen yaşadıkları döneme “fukahâ-i seb‘a asrı” denmektedir. Medine’deki tâbiîn ulemâsının, isimleri üzerinde dahi tam bir mutabakat sağlanamayan bu yedi fakihten ibaret olmadığını belirten Joseph Schacht’ın iddiasına göre Tahâvî’nin (ö. 321/933) Şerḥu Meʿâni’l-âs̱âr’ı ile (I, 163) Ebü’l-Ferec el-İsfahânî’nin (ö. 356/ 967) el-Eġānî’si (VIII, 96) fukahâ-i seb‘a kavramına yer veren ilk kaynakları teşkil etmektedir; dolayısıyla hicrî I. asrın sonlarında bilinmeyen bu terim sonradan uydurulmuştur. Tâbiîn dönemi Medine ulemâsının bu yedi fakihten ibaret olmadığı tarihî bir gerçektir. Ancak altı isim üzerinde birleşen kaynakların sadece yedincisinde ihtilâfa düşmesi, ayrıca fukahâ-i seb‘a kavramının Tahâvî ve İsfahânî’den bir asır önce yaşamış bulunan İbn Sa‘d’ın eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ’sında yer alması Schacht’ın tesbitinin sağlıklı olmadığını göstermektedir. Ebü’z-Zinâd’ın (ö. 130/748) “haddesenî es-seb‘a” diye hadis rivayet ettiğine dair haberlerden (İbn Sa‘d, s. 319) anlaşıldığına göre fukahâ-i seb‘a tabiri daha hicrî II. yüzyılın başlarında bilinmekteydi. Ayrıca Abdurrahman b. Ebü’z-Zinâd’ın (ö. 174/790) Kitâbü Reʾyi’l-fuḳahâʾi’s-sebʿa min ehli’l-Medîne ve ma’ẖtelefû fîh adıyla bir eser yazdığına (İbnü’n-Nedîm, s. 315) bakılırsa hicrî II. yüzyılın ortalarında bu yedi âlimin ictihadlarının topluca ve karşılaştırmalı bir şekilde ele alındığı anlaşılır. İbn Hazm da hicrî II. yüzyıl âlimlerinden Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem’in fukahâ-i seb‘anın üzerinde ittifak ettiği görüşleri bir araya getiren bir eser telif ettiğinden bahsetmektedir (el-İḥkâm, II, 113).

Mâlikîler’i, icmâı Medine ehliyle sınırlı tuttukları yönündeki bir iddiadan hareketle tenkit edenler arasında, Mâlik b. Enes’e göre icmâın fukahâ-i seb‘anın ittifakından ibaret sayıldığı görüşüne yer verenler de bulunmaktadır (meselâ bk. Gazzâlî, s. 314). Ancak kaynaklarda doğruluğunu belgeleyen bir delile rastlanmayan bu iddia bazı Mâlikî müelliflerince reddedilmiştir (Kādî İyâz, I, 71).

Fukahâ-i seb‘anın fıkhî görüşleriyle ilgili olarak Abdullah b. Sâlih b. Abdullah er-Rüseynî tarafından Fıḳhü’l-fuḳahâʾi’s-sebʿa ve es̱erühû fî fıḳhi’l-İmâm Mâlik adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (Mekke, Câmiatü Ümmi’l-kurâ, 1392/1972).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt: el-mütemmim, s. 319; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr, Leknev 1301-1302, I, 163; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Bulak 1285, VIII, 96; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 315; İbn Hazm, İḥkâm (nşr. Ahmed Şâkir), Kahire, ts. (Matbaatü'l-âsıme), II, 113; Hatîb, el-Esmâʾü'l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid), Kahire 1405/1984, s. 610-611; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 39-46; Gazzâlî, el-Menḫûl, s. 314; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 71; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 23; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, Haydarâbâd 1332/1914, II, 421-422; Tecrid Tercemesi, I, 35; Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), III, 159-162; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 19-20; M. Ebû Zehre, Mâlik, Kahire 1952, s. 277-278; a.mlf., el-İmâmü'ṣ-Ṣâdık, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 165-170; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 194; M. Esad Kılıçer, İslâm Fıkhında Re'y Taraftarları, Ankara 1961, s. 29-31; Ali Hasan Abdülkādir, Naẓratün ʿamme fî târiḫi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1965, s. 140-150; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1975, s. 243-246; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, I, 291-294; Mennâʻ el-Kattân, et-Teşrîʿ ve'l-fıḳh fi'l-İslâm, Beyrut 1406/1985, s. 229; İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel-i Ehl-i Medîne", DİA, III, 25.

Cengiz Kallek

FUKARA

(bk. FAKR).

FÛLÂNÎLER

الفولانيّون

Batı Afrika'da yaşayan müslüman bir topluluk.

Dünyanın en büyük göçebe topluluklarından biri olan Fûlânîler, Çad gölünün doğu kıyısındaki Wadai'den Senegal'in Atlantik kıyılarına kadar uzanan geniş bir alana yayılmışlardır; 1000 yılı aşkın bir zamandan beri gruplar halinde bu bölgede dolaşarak hayvancılık ve çiftçilikle uğraşırlar. Kendilerine Fulbe diyen Fûlânîler, Siyah Afrika'da beyaz ırka mensup tek insan topluluğunu teşkil ederler. Adları Senegal, Gambia ve Sierra Leone'de Pular, Mali ve onun doğusundaki bölgelerde Fulfulde olarak söylenir; Fransızlar Peul, İngilizler Fulani ve Almanlar ise Ful derler. Arapça'da Fûlâniyye şeklinde ve muhtemelen ilk defa Makrîzî (ö. 845/1442) tarafından kullanılan kelime Abdurrahman es-Sa'dî'nin Târîḫu's-Sûdân adlı eserinde de bu şekilde zikredilmiştir.

Çok dağınık halde yaşadıkları için Fûlânîler'in günümüzdeki sayıları kesin olarak bilinmemekte, ancak 7-8 milyonu göçebe, gerisi yerleşik toplam 20 milyon kadar oldukları sanılmaktadır. % 93'ü müslüman olan Fûlânîler İslâmiyet'le ilk defa XI. yüzyılda, Kuzey Afrikalı Arap ve Berberi tüccarlarla Murâbıtlar'ın faaliyetleri ve yerli halkla evlenmeleri sonucunda karşılaşmışlar, müslümanların bölgedeki etkinliklerinin artması paralelinde, özellikle XVIII ve XIX. yüzyıllarda putperest kabilelere karşı girişilen cihad hareketleri sırasında da ihtida etmişlerdir. Genellikle katı dindar kişilikleriyle tanınırlar; daha çok göçebe hayatı yaşayanlar arasında putperestlik âdet ve gelenekleri hâlâ yaygındır. Fûlânî toplumu asiller, köleler, tüccarlar ve çobanlar, şarkıcılar ve dokumacılar, dericiler, marangozlar ve demirciler olmak üzere çeşitli toplum tabakalarından oluşan bir kast sistemiyle dikkati çeker.

Fûlânî dili önceleri, aralarında Berberî lehçeleriyle bağlantı kurularak Hâmî dil grubuna dahil edilmiş, daha sonra bu görüş terkedilerek Senegal ve Gine dilleriyle aynı gruba sokulmuştur. Tipik isim türleriyle ve kelimenin sonuna

getirilen eklerle dikkati çeken Fûlânî dili bölgedeki diğer diller gibi tek heceli köklere sahiptir.

Fûlânîler'in menşei konusu tartışmalıdır. Senegal'den Orta Kamerun'a kadar olan bölgede çeşitli devletlerin kurulmasında önemli rol oynayan bu halkın ortaya çıktığı zaman ve gelişiminin takip ettiği seyir hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Neolitik devirde nemli bir sahranın varlığı üzerinde durulmakta ve doğudan geldiği zannedilen Afrika asıllı veya Afrika dışından göçebe bir halkın uzun süre bu topraklarda yaşadığı sanılmaktadır; bu insanlar büyük bir ihtimalle Fûlânîler'in atalarıdır. Yakın zamana kadar Büyük Sahrâ'da görülen iklim değişikliği hakkındaki bilgilerin yetersizliği, araştırmacıları Fûlânîler'le fizikî benzerliği bulunan insan gruplarını aramaya sevketmiştir. Sahrâ'dan, tarihte ilk defa Fûlânî adının görüldüğü yer olan Senegal'deki Futa Toro'ya kadar ulaşan bir göç olayından bahsedilmekte ve insanların saç tipleri, kafa tası yapıları, dil ilişkileriyle çeşitli etnografik bağları göz önünde tutularak önce Sahra'dan Etiyopya'ya, sonra da buradan sığır sürüleriyle birlikte bir grubun batıya, diğerinin güneye gittiği yönünde teoriler geliştirilmektedir. Fûlânîler geçmişleri hakkında kuvvetli bir millî geleneğe sahip değillerdir; menkıbelerinde kendilerinden bazan Arap, bazan da yahudi-Arap, Arap-zenci veya Mağribî-zenci melezî bir ırk olarak bahsederler.

İlk merkezlerden biri olan Futa Toro bu halkın yayılışında önemli bir rol oynamıştır. Fûlânîler muhtemelen XI. yüzyılda buraya yerleştiler; daha sonra da Dhombogo ve Kaarta yoluyla doğuya doğru yayıldılar. Bunlardan birkaç kabile bu bölgelerde kalırken diğerleri yerleşik Mandingo (Mandinka) halkıyla evlilikler kurarak Fulankeler'i meydana getirdiler. Liderleri Mağa Callo'nun Mâsînâ yönüne doğru göç etmesine kadar Fûlânîler'in büyük bir kısmı Bagana'nın güneyindeki Kaniagan'da kaldı; diğer bir kısmı Bakunu'ya yerleşti. Futa Toro'da yaşayan diğer bir grup Say'da Nijer nehrini geçtikten sonra önce Sokoto bölgesine, ardından Adamava'ya yerleşti. Bir grup da Mâsînâ yöresinden Dogon, Liptako ve Futa Calon'a geldi. Fûlânîler'in Çad'dan Senegal'e kadar uzanan geniş bir bölgeye yayılması çeşitli grupların birbirlerini desteklemesini gerektirmiş ve bunun sonucunda bazı önemli devletler kurulmuştur.

Mâsînâ Fûlânî Devleti XIV. yüzyılın sonunda Mağa Callo tarafından

kuruldu. Fûlânî hükümdar ailesi Ardoslar, Sonni Ali Ber'in başında bulunduğu Songay Krallığı'nın saldırılarına uzun süre karşı koydular. XVIII. yüzyılın sonunda ise Bambara işgalleri ve Tuareg yayılmacılığı arasında kıskaca alınmadan önce Gao Faslıları'nın denetimi altına girdiler. Mâsînâ Fûlânî Devleti, Ahmedü Lobbo idaresinde (1810-1844) en parlak dönemini yaşadı. Osman b. Fûdî (Osman dan Fodio) liderliğindeki cihad hareketlerine katılan Ahmedü Lobbo, Mâsînâ bölgesinde yaşayan putperest kabileler arasında İslâmiyet'i yaymaya çalıştı. 18l5'te Bani nehri kıyısında Hamdullahi (Hamdallay) şehrini kurarak burasını başşehir yaptı ve devleti çeşitli eyaletlere ayırarak her eyaletin başına valiler ve hâkimler tayin etti; malî ve askerî sistemi tam olarak yerleştirdi. Ahmedü Lobbo, bütün Fûlânîler'in ve Bambara kabilesinin önemli bir bölümünün İslâmiyet'e girmesini sağladı. 1844'te ölünce yerine oğlu II. Ahmedü (1844-1852) geçti ve hâkimiyetini Tinbüktü'ye kadar yaydı. Fakat onun oğlu III. Ahmedü'nün (1852-1862) 50.000 kişilik ordusu Tukulorlar'ın lideri el-Hâc Ömer'in 30.000 kişilik ordusuna Sagewal'de yenildi; Hamdullahi zaptedildi ve III. Ahmedü öldürüldü. İki yıl sonra kardeşi Ba Lobbo, Tukulor ordusunu yenmeyi başarıp el-Hâc Ömer'i Degembere'de bir mağaraya sığınmak ve kuvvetli bir ihtimalle orada intihar etmek zorunda bıraktıysa da el-Hâc Ömer'in yeğeni Ticânî kısa süre sonra tekrar saldırıya geçip Mâsînâ'nın denetimini eline aldı ve bu durum XIX. yüzyıl sonlarındaki Fransız işgaline kadar devam etti.

Futa Calon Fûlânîleri XVII. yüzyılın sonlarında Mâsînâ'dan gelerek buraya yerleştiler; yeterince güçlenince de iktidarı ele geçirdiler (bk. FUTA CALON).

Nijerya Fûlânî Devleti Osman b. Fûdî tarafından kurulmuştur. XVIII. yüzyılda Futa Toro'dan Nijerya'nın kuzeyindeki Hevsâlar'ın yaşadığı bölgeye gelerek buradaki yedi küçük devletten Gobir Krallığı'nın topraklarında yerleşen Osman b. Fûdî, Kral Yunfa'ya karşı cihad ilân etti. Bu suretle bölgedeki putperest kabileler arasında İslâmiyet'i yaymak için Degal'i merkez yaparak başlattığı faaliyetler daha sonra büyük boyutlara ulaştı. 21 Haziran 1804'te kralın askerlerini yenerek kendisini "müslümanların kumandanı" ilân eden Osman b. Fûdî, 1806-1808 yılları arasında Yunfa'ya bağlı

kuvvetlerle yapılan çarpışmalar neticesinde Gobir'in merkezi Alkalawa'yı zaptetti; daha sonra da Kano üzerinde hâkimiyet sağlayarak merkezini buraya taşıdı ve arkasından Katsina, Kebbi, Nupe, Zaria ve Liptako'ya gönderdiği ordularıyla diğer Hevsâ devletlerini ortadan kaldırdı. 1808'de müslüman Bornu'yu da topraklarına kattı; böylece kurduğu devlet Atlantik sahillerinden Tinbüktü'ye kadar uzanan geniş bir bölgeye hâkim oldu (1809). Fakat 1810'da Kânimbulu'ya saldırdığında Muhammed Emîn el-Kânimî tarafından geri püskürtüldü. Bunun üzerine batı eyaletlerinin idaresini kardeşi Abdullah'a, yeni fethedilen doğu eyaletlerinin idaresini de oğlu Muhammed Bello'ya bıraktı; ancak ölünceye kadar (1817) devletin başında kendisi kaldı. Sokoto'yu başşehir yapan Muhammed Bello (ö. 1837) Katsina, Kano, Zaria, Hadejia, Adamava, Gombo, Katagum, Nupe, İlorin, Daura ve Bauchi emirliklerini hâkimiyeti altına alarak Nijerya Fûlânî Devleti'ni zirveye ulaştırdı. Babasının kurduğu dinî esaslara dayalı devlet düzenini sürdüren ve fetih hareketlerinin yanı sıra tarih, coğrafya ve ilâhiyat alanlarında çeşitli eserler yazmaya da zaman bulan Muhammed Bello birçok medrese ve cami yaptırarak ilmî gelişmeyi hızlandırmıştır.

Osman b. Fûdî'nin kurduğu Fûlânî Devleti daha sonra Liptako ve Adamava olmak üzere iki önemli emirliğe bölündü. Liptako emirliği Mâsînâ'dan gelen Ferobeler'in (toprağını terkedenler) lideri Birmali Sala Pate tarafından kurulmuştur. Birmali Sala Pate Wendu yakınlarındaki Bayel bölgesine yerleşti ve uzun zamandır burada bulunan putperest Fûlânîler'in İslâmiyet'e girmeleri için çaba gösterdi. Osman b. Fûdî'nin sağladığı başarı buradaki Fûlânîler'i de cesaretlendirerek Gurma reislerine karşı gelmelerini teşvik etti. Dori Muharebesi'nde (Nisan 1810) Gurmalar'ı yenen Birmali'nin torunu Brahima bi Saidu bölgede İslâm hâkimiyetini pekiştirdi. 1817'de onun yerine geçen Salifu bi Hama da güneydeki Gurmalar'ı yendi; fakat Tuaregler'in baskısı altında kuzeydeki Udalam'i terketmek zorunda kaldı. Sori döneminde (1832-1861) Liptako'daki idarî yapıyı kuvvetlendirme çalışmaları, 1900 kişinin ölümüyle sonuçlanan kanlı Kassirga Muharebesi'yle 1840'ta zayıfladı. Ali Bori yönetimindeki Tukulorlu askerlerin Duentza'da Kaptan Blachere tarafından yok edilmesinin (1894) ardından Bubakar Sori Kaptan Destenave ile 4 Ekim 1895'te manda antlaşması imzalamak zorunda kaldı ve böylece ülke İngilizler'in hâkimiyeti altına girdi.

Adamava Fûlânî emirliği ise 1841'de Osman b. Fûdî'nin mücahidlerinden Modibbo Adama tarafından kuruldu ve 1901'de İngilizler'le Almanlar'ın sömürge idareleri arasında paylaşılıncaya kadar altmış yıl yaşadı (bk. ADAMAVA).

BİBLİYOGRAFYA

H. Barth, Reisen und Entdeckungen in Nord und Central-Afrika in den Jahren 1849 bis 1855, Gotha 1857, II, 499-619; Abdurrahman es-Sa'dî, Târtḫu's-Sûdân (trc. Houdas), Paris 1900; C. K. Meek, The Northern Tribes of Nigeria, Oxford 1925, I, 23, 28, 94; F. W. Taylor, Fûlânî-Hausa Readings in the Native Scripts, Oxford 1929; S. J. Hogben, The Mohammadan Emirates of Northern Nigeria, Oxford 1930; L. Tauxier, Moeurs et histoire des Peuls, Paris 1937; H. L. Labouret, La langue des Peuls ou Foulbé, Dakar 1952; A. H. Ba - J. Daget, L'empire Peul du Macina, Paris 1962; M. Last, The Sokoto Caliphate, London 1967; Hasan Îsâ Abdüzzâhir, ed-Daʿvetü'l-İslâmiyye fî ġarbi İfrîḳıyâ ve ḳıyâmü devleti'l-Fûlânî, Riyad 1981, s. 126-182; J. S. Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1985, s. 150-151, 177-180, 199-202, 206-207, ayrıca bk. İndeks; B. G. Martin, Sömürgeciliğe Karşı Afrikada Sufi Direniş (trc. Fatih Tatlılıoğlu), İstanbul 1988, s. 25-53; H. Fisher, "Onsekizinci ve Ondokuzuncu Yüzyıllarda Batı ve Merkezî Sudan" (trc. Kemal Kahraman), İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1989, III, 251-268; Müslüman Halklar Ansiklopedisi (ed. R. V. Weekes, trc. Deniz Diker v.dğr.), İstanbul 1990-91, I, 337-339; Mervyn Hiskett, "Material Relating to the State of Learning among the Fulani before their Jihad", BSOAS, XIX (1957), s. 550-578; A. Werner, "Pul", İA, IX, 580-584; R. Cornevin, "Fulbe", EI² (İng.), II, 939-943.

İsmail Hakkı Göksoy

FULBE

(bk. FÛLÂNÎLER).

FUNC

الفنج

Sudan'da Mavi Nil ile Beyaz Nil arasındaki bölgede yaşayan göçebe bir topluluk ve bunların kurduğu İslâm devleti.

Funclar'ın kökeni konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Her ne kadar Abbâsîler'in hilâfeti ele geçirmesinin ardından Sudan'a kaçan bir Emevî koluna mensup oldukları ileri sürülmekteyse de kaynaklarda bu görüşü destekleyecek bilgi yoktur. Diğer bir rivayete göre Funclar batıdan göçüp Şilluklar'ı kovarak hıristiyan Alve Krallığı'nın hüküm sürdüğü toprakların bir kısmını yurt edinmişlerdir. Kesinlikle bilinen husus Funclar'ın bölgeye yerleştiklerinde Arapça konuştukları ve müslüman olduklarıdır; dolayısıyla Arap soyundan geldikleri söylenebilir.

Func Sultanlığı'nın kuruluşu hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Bilindiği kadarıyla Funclar'ın reisi olan Amâre (Dûnkas) b. Adlân 1504 yılında, daha önce Sudan'a göç etmiş bazı Arap kabilelerinin de desteğini alarak Alve Krallığı'na karşı çıkmış ve kendi bölgesinin idaresini ele geçirerek bağımsızlığını ilân edip bugünkü Hartum'un 273 km. güneyinde kurduğu müstahkem Sennâr'ı başşehir yapmıştır. Func Sultanlığı, Sudan'da olduğu için "es-Saltanatü's-sevdâ'" (kara sultanlık), Mavi Nil kıyısında hüküm sürdüğü için de "es-Saltanatü'z-zerkā" (mavi sultanlık) adıyla bilinir. "Şeyh" veya "mek" unvanıyla anılan kabile reisleri gevşek bir feodal sisteme sahip olduğu anlaşılan Func Sultanlığı'na yıllık vergi öderlerdi; bu şeyhliklerin başlıcaları Ca'lîler, Halânika, Şenâbile, Haşemü'l-bahr, Hamde, Cemûiyye, Bikâre, Mîrofâb, Ribâtât, Menâsîr, Şâyikıyye ve Benî Abdellâb idi.

Func Sultanlığı'nın bağımsızlığı çok uzun sürmedi. 1604 yılında II. Abdülkādir (1604-1606) Etiyopya'nın hâkimiyeti altına girmeyi kabul etti ve bu sebeple tahtından oldu. Melik Abdülkādir azledildikten sonra Etiyopya'da Tana gölünün kuzeyinde yer alan Teşlece şehrine yerleşti. Func Sultanlığı'na beş yıl süreyle I. Adlân, ondan sonra da Seyyidülkavm

(Sîdülkavm) I. Bâdî b. Abdülkādir geçmiştir (1611-1616). I. Bâdî, Func Sultanlığı'nın hâkimiyeti için Etiyopya'ya karşı isyan ettiyse de küçük yaşta ölmüş ve kuvvetleri Etiyopya karşısında yenilgiye uğramıştır. Bundan sonra Etiyopya güçleri Func topraklarına iyice yerleşmişlerdir. Taht kavgaları Func Sultanlığı'na gücünden çok şey kaybettirdi. Hâkimiyeti altında bulunan şeyhliklerden Şâyikıyye II. Bâdî zamanında (1649-1680) ayaklandı. Funclar'ın Şâyikıyye ile mücadeleye girmesi Mısır ile olan bağlarını zayıflattı. Func ülkesinin sınırları II. Bâdî zamanında Üçüncü Şelâle'den Mavi Nil'e, Kızıldeniz'den Kordofan'a ulaşmıştır. Sadece Nil ile Mavi Nil arasında uzanan arazide idarî yönden Sennâr'a bağlı farklı topluluklar yaşamakta, bunlar Func Devleti'ne cizye ödemekte ve Funclar'ın tayin ettiği valiler tarafından idare edilmekteydi.

1770 yılından itibaren Sennâr'da Benî Abdellâb güç kazandı. Dongola'nın yakınından geçen Nil ve Dördüncü Şelâle ile çevrelenen bölgede yaşayan Bece'ye mensup Şâyikıyye kabilesi de nüfuzunu arttırdı. XVII. yüzyılın sonlarından itibaren yönetim Şâyikıyye'nin eline geçti. Bunlar Abdellâb ailesine bağlı idiler, fakat çok geçmeden istiklâllerini ilân ettiler, Abdellâb'ın nüfuz bölgesine sahip oldular ve onlara cizye vermeyi reddettiler. XVIII. yüzyılın sonunda nüfuzlarını Nil'in Mavi Nil ile birleştiği yere kadar genişlettiler. XIX. yüzyılda Şâyikıyye'nin nüfuzu kuzeyde zayıfladı. 1811 yılında kabile mensuplarının çoğu öldürüldü ve yönetimden uzaklaştırıldı. Yönetime getirilen memlükler ile Şâyikıyye arasında düşmanlıklar büyüdü. Bu durum, 1820'de Sudan'ın Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından fethine kadar sürdü. Fetihten sonra Sennâr memlükleri güneye doğru kaçarak izlerini kaybettirdiler ve tarih sahnesinden silindiler. Şâyikıyye kabilesi yeniden toparlanarak silâha sarıldıysa da Mehmed Ali Paşa'nın askerleri karşısında varlık gösteremedi. 1820'de Funclar'ın nüfuzları yok denecek kadar azdı ve sadece ismen Nil'in doğusunda kalan topraklara sahiptiler. Mısır hükümeti tarafından yaşlı kraliyet ailesine maaş bağlanıp kendilerine Meymene ve civar bölgelerinde toprak verildi. Böylece Mısır'a tâbi olan Sennâr, önceleri önemli bir ticarî ve idarî merkez olduysa da 1885'te Mehdî taraftarlarınca tahrip edildikten sonra küçük bir köy durumuna düştü. Yeni Sennâr, eski şehrin harabelerinden yaklaşık 2,5 km. uzakta bulunmaktadır. Bugün bölgenin en önemli şehri Sennâr'ın kuzeyindeki Vad Medeni'dir.

Func sultanı hânedana mensup kişiler tarafından seçilirdi. Seçimden sonra sarayın önündeki meydanda taht kurulur, burada yeni sultana hükümdarlık kaftanı, abâ ve tacı giydirilir, kılıcını kuşanıp yerine oturmasından sonra da devlet büyükleri Matlarını sunarlardı. Daha sonra sultan toplulukla beraber Nil nehrine yürür, boynunu yıkar ve merasim böylece sona ererdi. Sultan her perşembe ve cumartesi 300 ile 400 süvarinin eşliğinde şehri dolaşır, def çalıp kendisine methiyeler söyleyen çok sayıda kadınla yiyecek dolu sepet taşıyan gençler arkasından gider ve bu yiyecekler yoksullara dağıtılırdı. Sultanın başkanlığında idarî konuları görüşmek, suçluları yargılamak ve halkın dertlerini dinlemek için sabah akşam divan toplanır, verilen cezalar derhal uygulanırdı.

Func Sultanlığı'nın Arap tebaası hariç önceleri halkının tamamı putperestti. Funclar'ın İslâmiyet'i kabulü devletin kurucusu Amâre Dûnkas'a kadar uzanır. Müslüman lider Abdullah Cemmâ, ona karşı başlattığı savaşı müslüman oluncaya kadar sürdüreceğini bildirmiş, bunun üzerine animist veya hıristiyan olan Amâre tahminen 1523'ten sonra İslâmiyet'i kabul etmiştir. İslâmiyet zamanla yerleşti ve büyük bölümü Mâliki mezhebine mensup olan Func müslümanları İslâm'ın Sudan'ın yanı sıra Habeşistan'da da yayılmasına büyük gayret gösterdiler. Sultanlığın kuruluşuna rastlayan yıllarda Omanlılar Mısır'ı ve Üçüncü Şelâle'ye kadar Nûbe'yi ele geçirmişlerdi. Bu fetihlerin ardından Sudan topraklarına İslâm dinini tebliğ maksadıyla birçok âlim gönderildi. Func sultanları bu âlimlere toprak tahsis etmiş, çeşitli lütuf ve ihsanlarda bulunmuşlardır. Şeyh İdrîs b. Muhammed Ahmed ile Şeyh Hasan b. (Vüddü) Hasûne el-Endelüsî bunlardan olup İslâm kültürünün bölgeye yayılması için büyük çaba harcamışlardır. Şeyh İbrâhim Bircâl el-Bulâkī, Func beldelerinde özellikle Şeyh Halîl el-Mâlikî'nin Muḫtaṣar'ını okutmuş, Şeyh Muhammed el-Mısrî de buraya yerleşip çeşitli ilim dallarında talebe yetiştirmiş ve ayrıca kadılık yapmıştır. Func sultanları ülkelerinde Kur'an ilimleri, fıkıh ve kelâm öğretimi için birçok medrese yaptırdılar. Hicaz'a gidip hac görevini yerine getirmenin yanı sıra dinî ilimleri de tahsil eden bazı Funclar memleketlerine döndüklerinde zaviye kurup halkı irşada çalıştılar; Hicaz, Mağrib, Mısır ve Irak'tan gelen davetçiler de onlarla ortak faaliyette bulundular. Hicaz ile Sudan arasındaki ticarî münasebetlerin bu bölgede İslâm'ın tanınmasında büyük payı vardır; aynı şekilde Kuzey Afrika ve Endülüs'ün de bu hususta önemli katkıları olmuştur. Ayrıca Funclar'dan çok sayıda öğrenci tahsilini

Ezher’de yapmış, özellikle I. Bâdî Mısır ulemâsı ile çok iyi ilişkiler kurarak onlara çeşitli hediyeler göndermiştir. Bu gelişmeler sonucunda Sennâr Doğu ve Batı Sudan’ın ilim merkezi durumuna geldi ve burada okuyan Hicazlı, Mısırlı ve Kuzey Afrikalı çok sayıda öğrenci Func bölgesinin İslâmlaşma ve Araplaşma sürecini hızlandırdı. Böylece XVI. yüzyıldan itibaren Doğu Sudan’da Hıristiyanlık nüfuzunu kaybederken İslâmiyet yayılmaya başladı (Lewis, s. 209). Func kültürünün temelini tasavvuf oluşturuyordu ve bölgede mutasavvıfların büyük tesirlerinin olduğu, zaman zaman sultanlar kadar nüfuz kazandıkları görülüyordu. Çeşitli kabilelerin de gayretleriyle Sennâr’da pek çok kişi Kādiriyye ve Şâzeliyye tarikatlarına intisap etti. Şeyh Havicelî Abdurrahman el-Muhassî (ö. 1743) Şâzeliyye tarikatının bu bölgedeki öncüsü olmuştur.

Sultanlar dış ticarete çok önem veriyorlardı. Nil havzasına yerleşmiş Hint ve Türk tacirlerine yapılan satışlardan yüksek kârlar elde edilir, ülkede ticaretle uğraşan yabancılardan da yüksek oranlarda vergi alınırdı. Kahire, Asyût, İsnâ, Derâvo, Kavs (Küs), Asvân, Nukâde gibi çeşitli şehirlerde özellikle kervanların gidiş gelişlerini düzenleyen ticarî temsilcilikler bulunuyordu. Başlıca ticaret malları köle, fildişi, demirhindi, tereyağı, kaymak, misk ve külçe altındı. Mısırlı tacirler özellikle buradan çok sayıda köle alırlardı.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Mihrî, Sudan Seyahatnâmesi, İstanbul 1326, s. 314-316; J. S. Trimingham, Islam in Ethiopia, London 1952, s. 103, 141, 156, 157, 219; a.mlf., A History of Islam in West Africa, New York 1962, s. 140, 158; a.mlf., Islam in the Sudan, London 1965, s. 31-32, 74-75, 85-89, 197-198, 221, 244; P. M. Holt, A Modern History of The Sudan, London 1961, s. 18-23, 29-32; 191-192; a.mlf., Studies in the History of the Near East, London 1973, s. 67-87; a.mlf., “Fung Origins: A Critique and New Evidence”, JAfr.H, IV/1 (1963), s. 39-55; a.mlf., “Fundj”, EI² (İng.), II, 943-945; Mekkî Şübeyke, es-Sûdân ʿabre’t-târîḫ, Kahire 1964, s. 46-68, 76; Zâhir

Riyâz, es-Sûdânü'l-muᶜâsır, Kahire 1966, s. 11, 12, 14-20, 283-284; I. M. Lewis, Islam in Tropical Africa, Oxford 1966, s. 23, 27, 39, 154-155, 208-211, 214; E. Ullendarff, The Ethiopians, New York 1973, s. 43, 77; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti, İstanbul 1974, s. 52, 73-78; An Atlas of African History (ed. J. H. Fage - M. Verity), London 1978, s. 39; Gallâb, el-Büldânü'l-İslâmiyye, s. 399, 400-402, 405; Naûm Şukayr, Târîḫu's-Sûdân (nşr. M. İbrâhim Ebû Selim), Beyrut 1401/1981, s. 97-203, 260, 487, 654; M. Abdullah en-Nakīre, Intişârü'l-İslâm fî Şarḳey İfrîḳıyye ve münâheḍatü'l-Ġarbi leh, Riyad 1402/1982, s. 275-276; Hasan İbrâhim Hasan, İntişârü'l-İslâm fi'l-ḳārreti'l-İfrîḳıyye, Kahire 1984, s. 104-105, 155-159, 228-229; M. Hiskett, The Development of Islam in West Africa, London 1984, s. 13, 322; Muslim Peoples, I, 261-264; a.e: Müslüman Halklar Ansiklopedisi (ed. R. V. Weekes, trc. Deniz Diker v.dğr.), İstanbul 1990-91, I, 341-342; C. Fluehr v.dğr., Historical Dictionary of Sudan, London 1992, s. 5, 17, 60-62, 77; S. Hillelson, "Fung", İA, IV, 682; a.mlf., "Sennar", a.e., X, 498-499; "Funci'ler", TA, XVII, 66; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, III, 504-506; "Fung", EBr., IX, 1017; "Func", ABr., IX, 199; ML, IV, 877-878; Abdülkerim Özaydm, "Bece", DİA, V, 285; Hamdûnallah Mustafa Hasan, "Dongola", a.e., IX, 509-510.

Mehmet Aykaç

FURÂT b. HAYYÂN

فرات بن حيّان

Furât b. Havyan b. Sa’lebe el-İdî Sahâbî.

Benî Bekr kabilesinin Benî İcl kolundan olduğu için Bekrî ve İclî, ayrıca Yeşkürî nisbeleriyle anılır. Yolları iyi bildiğinden Mekkeliler’in kervanlarına rehberlik eden Furât müslüman olmadan önce Hz. Peygamber’i hicvederdi (Merzübânî, s. 317). Bedir Gazvesi’nden sonra, Ebû Süfyân idaresinde Irak yolundan Şam’a gitmekte olan bir ticaret kervanına rehberlik etmekteydi. Hz. Peygamber’in Zeyd b. Hârise kumandasında gönderdiği seriyye (Seriyyetü’l-Karede) kervanı ele geçirdi ve bu arada Furât’ı da esir aldı. Ancak Furât, öldürülmesine karar verilmesi üzerine ensardan bazılarına müslüman olduğunu söyledi. Bu durum Hz. Peygamber’e bildirilince Resûl-i Ekrem, “Bazı kimseler vardır ki biz onların iman ettiklerine dair beyanlarına inanırız. Furât b. Hayyân da onlardan biridir” (Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 99) diyerek onu serbest bıraktı. İbn Sa‘d bu olayın Hendek Gazvesi’nde meydana geldiğini söylemektedir. Bu tarihten sonra Resûl-i Ekrem’in güvenini kazanan ve şiirleriyle onu öven Furât ehl-i Suffe arasına katıldı ve İslâm dinini öğrendi. Hz. Peygamber’le birlikte gazvelere iştirak etti. Furât’a Yemâme’de 4000 dirhem geliri olan bir arazi veren Resûl-i Ekrem onu Müseylimetü’l-kezzâb’a karşı yapılan savaşa gönderdi.

Furât Hz. Peygamber’in vefatından sonra Mekke’ye yerleştiyse de daha sonra Kûfe’ye göç etti. 16 (637) yılında Tikrît’in fethine sol kanat kumandanı olarak katıldı. İran’ın fethinde ve kisrâyı İslâmiyet’e davet için gönderilen heyetin arasında bulundu. Vefat tarihi bilinmeyen Furât’ın Mekke ve Kûfe’de soyunun devam ettiği kaydedilmektedir.

Furât Hz. Peygamber’den iki hadis rivayet etmiş, kendisinden de Hârise b. Mudarrib, Hanzale b. Rebî‘ ve Hasan-ı Basrî rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 336; V, 375; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 99; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 40; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 44, 198; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 50; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 329, 330; İbn Kuteybe. el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 97, 324; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1987, III, 96-97; IV, 319; V, 5, 7, 30; Merzübânî, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Beyrut 1402/1982, s. 317; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 202-203; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV, 351-352; a.mlf., el-Kâmil, II, 145; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-eṣer, I, 304-305; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 200-201; İbn Hudeyde, el-Miṣbâḥu’l-muḍî (nşr. Muhammed Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, I, 246.

Asri Çubukçu

FURÂVÎ

الفراوي

Ebû Abdillâh Muhammed b. Fazl b. Ahmed el-Furâvî (ö.530/1136)

Fakih ve muhaddis.

441 (1049) yılında Nîşâbur'da doğdu. Daha önce babası Furâve'de (Ferâve: Yâkūt, IV, 245, muhtemelen bugün Türkmenistan sınırları içinde bulunan Kızılarvat) yaşadığı için Furâvî, ayrıca Sâidî ve Nîsâbûrî nisbeleriyle anılır. Altı yaşında iken hadis dinlemeye başladı. Saîd b. Ebû Saîd el-Ayyâr ile Ebû Sehl el-Hafsî'den Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi, Abdülgāfir el-Fârisî'den Ṣaḥîḥ-i Müslim'i, İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbûnî ile zâhid Ömer b. Mesrûr'dan İbn Nüceyd'in Cüz'ünü okudu. Ayrıca Muhammed b. Ali el-Habbâzî, Ebû Ya'lâ es-Sâbûnî, Ebû Saîd Muhammed b. Ali el-Haşşâb, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi âlimlere talebe oldu. Uzun süre yaşaması sebebiyle Ṣaḥîḥ-i Müslim'i, hocası Beyhakî'nin el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, Delâʾilü'n-nübüvve, ed-Daʿavâtü'l-kebîr, Kitâbü'l-Baʿs̱ ve'n-nüşûr adlı eserlerini yıllarca yalnız Furâvî rivayet etmiştir. Kendisinden Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Murâdî, Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. Yâsir el-Ceyyânî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır.

Furâvî, Şâfiî fıkhı ve usûl-i fıkıh alanında devrinin önde gelen âlimlerinden biriydi. Bu konuda yıllarca derslerine devam ettiği İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den çok faydalandı. Abdülkerîm el-Kuşeyrî'den usul ve tefsir ilimlerinden başka tasavvuf terbiyesi de aldı; bu sayede zâhidâne bir hayat sürdü.

Uzun süre kaldığı Haremeyn'de ders verdiği için "fakîhü'l-Haremeyn" diye tanınan Furâvî bir süre Bağdat'ta da talebe okuttu. Nîşâbur'daki Nâsıhiyye Medresesi'nde ders verir, imamlık yaptığı Mutarriz Mescidi'nde pazar günleri imlâ* meclisleri tertip ederdi. Onun 1000'den fazla imlâ meclisinde

hadis rivayet ettiği söylenmektedir. Ayrıca Ṣaḥîḥayn ile Hattâbî'nin Garibü'l-ḥadîs̱'ini okuturdu. Furâvî'nin yanında bir yıl kalarak okuttuğu kitapları kendisinden rivayet eden Sem'ânî'nin belirttiğine göre o devirde bazı kitapların tek râvisi olduğu, ayrıca ilmi, üstün ahlâkı ve sağlam inancıyla şöhret bulduğu için muhtelif memleketlerden pek çok talebe kendisine gelir, Furâvî de ileri yaşına rağmen talebelerinin ihtiyaçlarıyla meşgul olurdu. Onlara çok iyi davranır, misafirlerine bizzat hizmet ederdi. Pek çok kitabı rivayet etmesi sebebiyle onun 1000 râviye bedel olduğunu anlatan "el-Furâvî elf râvî" sözü meşhur olmuştur. Furâvî tesirli vaazlarıyla ve dinî konuları tartışmaktan hoşlanmasıyla da ün kazanmıştır.

Sem'ânî'nin belirttiğine göre 530 yılının Ramazan ayında (Haziran 1136) Ṣaḥîḥ-i Müslim'in rivayetini

tamamlayacakları gün talebeleri onu bir tahtırevana koyarak İmam Müslim'in kabrine götürdüler. Muhtemelen, daha önce kendisine bu eseri on yedi defa okumuş olan talebesi Abdürrezzâk b. Ebû Nasr et-Tabesî'nin kıraatinden sonra hatim duası yapan Furâvî bu eseri bir daha okutamayacağını tahmin ettiğini söyledi; nitekim bir ay kadar sonra 21 Şevval 530'da (23 Temmuz 1136) Nîşâbur'da vefat etti ve İbn Huzeyme'nin yanına defnedildi.

Furâvî'nin Mutarriz Mescidi'ndeki imlâ meclislerinde yazdırdığı tahmin edilen el-Mecâlis'inin bazı bölümleri Köprülü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 252, vr. la-9a, 18a-25b, 67a-68a, 85b-86a). Vefatından iki yıl önce telif ettiği belirtilen el-Erbaʿûn min mesmûʿâtihî adlı eserinin iki nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 87, vr. 214-217; nr. 22, vr. 26-27). Kaynaklarda onun daha başka kitaplarından da söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), IV, 356-357; İbn Asâkir, Tebyînü kez̠ibi'l-müfterî, s. 322-325; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 65-66; Yâkūt,

Muʿcemü'l-büldân, IV, 245; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 46; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 290-291; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 615-619; Safedî, el-Vâfî, IV, 323; Sübkî, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 166-170; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 276-277; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 211; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 276; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 312-313; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 96; Brockelmann, GAL, I, 436; Suppl., I, 604; İżâḥu'l-meknûn, II, 429; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 87; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 330; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye, Dımaşk 1390/1970, s. 175, 321; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 135, nr. 252.

M. Yaşar Kandemir

FURDA

(bk. FİRDA).

FÛREKÎ

الفوركي

Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hasen el-Fûrekî (ö.478/1085)

Eş‘ariyye kelâmcısı.

408 yılının Receb ayında (Aralık 1017) Nîşâbur’da doğdu. Anne tarafından ünlü Eş‘arî âlimi İbn Fûrek’in torunu olup nisbesini ondan almıştır. Bazı kaynaklarda İbn Fûrek diye de anılır. Babası yine bir Eş‘ariyye âlimi olan Ebû Mansûr el-Eyyûbî’dir. Fûrekî öğrenimini Nîşâbur’da yaptı. Kelâm ilmini Ebü’l-Hasan el-Kazzâz’dan tahsil etti. İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbûnî, Ebü’l-Hüseyin Nasr b. Abdülazîz el-Fârisî ve İbnü’l-Merzübân gibi âlimlerden de ders aldı. Ünlü sûfî Kuşeyrî’nin kızıyla evlendi. 451 (1059) yılında Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey’le birlikte Bağdat’a gitti ve sultanın mektubunu Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh’a vermekle görevlendirildi. Daha sonra Bağdat’a yerleşti ve Nizâmiye Medresesi’nde dersler verdi. Yaptığı vaazların, Hanbelîler’le Eş‘arîler arasında fitneye dönüşen mezhep tartışmalarının çıkmasına yol açtığı nakledilir. Fûrekî 478 yılının Şâban ayında (Aralık 1085) Bağdat’ta vefat etti ve Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin kabri yanına defnedildi.

Fûrekî, mevki ve dünya malına düşkünlüğünün yanı sıra ipek elbise giymekten sakınmamak ve bid‘atlara önem vermemekle itham edilirse de Hanbelîler’le Eş‘arîler arasındaki tartışmaların had safhaya ulaştığı o döneme ait bu tür rivayetleri ihtiyatla karşılamak gerekir. Onun ilmî faaliyetleri, öğrencileri ve eserleri hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamakta, sadece Nizâmiye Medresesi’nde ders verdiği ve Abdülvehhâb b. Mübârek el-Enmâtî’nin kendisinden rivayette bulunduğu kaydedilmektedir.

Elde mevcut tek eseri olan en-Niẓâmî fî uṣûli’d-dîn’den edinilen bilgilere göre itikadî konularda nakle, akla ve icmâa dayalı delillere ihtiyaç bulunduğunu söyleyen Fûrekî’nin kelâma dair görüşleri Eş‘ariyye’nin genel

telakkileriyle paralellik gösterir. Ona göre dinin temelini, âlemin hudûsü deliline dayanan Allah'ın varlığının ispatı oluşturur. Bütün dinler âlemin yoktan yaratıldığı noktasında birleşmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de buna dair pek çok âyet vardır. Hadislerde de Allah'tan başka her şeyin hadis olduğu bildirilmiştir. Hz. Ebû Bekir'in, yaratılmışlardan hareketle yaratıcıya ulaştığına ve Hz. Ali'nin de aynı yolu takip ettiğine dair rivayetler vardır (vr. 10b-12a). Zâtî ve fiilî kısımlarına ayrılan ilâhî sıfatlardan zâtî olanlar duyular âlemine kıyaslanarak açıklanmalıdır. Zâhirî mânaları itibariyle teşbih ve tecsîmi andıran rivayetlerin bir kısmı zayıftır. Sahih olanlarını ise teşbih ve tecsîme düşmeden gerçek anlamlarını ilâhî ilme havale etmek suretiyle kabul etmek mümkün olduğu gibi dil kurallarına göre te'vil etmek de câizdir. Allah kelâmı olan Kur'an'ın mahlûk olmadığına inanmak gerekir. Zira bu konudaki rivayetler tevâtür derecesine ulaşmıştır. Ahmed b. Hanbel'in, "Kur'an'ı telaffuz edişim mahlûktur diyenler de, Kur'an'ı telaffuz edişim mahlûk değildir diyenler de hata etmiştir" şeklindeki sözü yaratılmışlık vasfının Kur'an'a nisbet edilmesine karşı çıkma amacına yöneliktir.

Allah'ın, kullarına emirlerini bildirmek için elçiler göndermesi aklen mümkün olduğu gibi fiilen de vâkidir. Nübüvvetin delili mûcizedir. Geçmiş peygamberlere verilen mûcizelerin tamamı, hatta daha fazlası Resûl-i Ekrem'e verilmiştir (a.g.e., vr. 132a-143b). Naslarda mevcut ayrıntılar cennet ve cehennemin elan mevcut olduğunu gösterir mahiyettedir. Ayrıca selefin bu konuda ihtilâfa düşmemesi de önemli bir delildir.

İman teorik açıdan Allah'ın varlığını bilip tasdik etmekten ibaret olmakla birlikte onun sahih olabilmesi için diğer sıfatlarının yanı sıra Allah'ın kelâm sıfatını ve buna bağlı olarak gönderdiği vahiyleri tasdik etmek, Kur'an'ı ve Kâbe'yi hafife almamak, Allah'ın helâl kıldığını haram, haram kıldığını helâl telakki etmemek ve nasların önemsediği ilkelere ve hükümlere saygı göstermek şarttır. İnsanlar dinî bakımdan muttaki mümin, fâsık mümin ve kâfir gruplarına ayrılır. Günahlar küçük ve büyük diye nitelendirilemez, zira bütün günahlar büyüktür; çünkü hepsi de ilâhî buyruklara itaati terketme sonucunu doğurur (a.g.e., vr. 114b-123b).

Fûrekî, kelâmî meselelerde geniş ölçüde dedesi İbn Fûrek'ten faydalanmıştır. Allah'ın varlığı ve sıfatları konusunda Kur'an'ın yanı sıra

hadisler ve sahabe sözlerinden deliller getirmeye çalışmış, halku'l-Kur'ân örneğinde olduğu gibi naklettiği rivayetlerin sahih olup olmadığına önem vermemiştir. Günahların hepsini büyük kabul etmesi, kâfirlerin affedilmesini aklen mümkün görmesi, nübüvveti ilâhî iradeye göre açıklaması ve itikadî konularda icmâa dayanan delillere önem vermesi onun dikkat çeken görüşleridir.

Fûrekî'nin en-Niẓâmî fî uṣûli'd-dîn adlı eseri başta Kâtib Çelebi olmak üzere İsmâil Paşa, Brockelmann, Ziriklî,

Kehhâle, Fuat Sezgin gibi müellifler tarafından dedesi İbn Fûrek'e nisbet edilmişse de bu doğru değildir. Zira kitabın metninde yer yer geçen, "Şeyh Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Fûrek şöyle dedi" (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2378, vr. 15b, 18a, 108b) şeklindeki ifadeden yazarının Ebû Bekir el-Fûrekî olduğu anlaşılmakta ve yine kitapta yer alan, "Şehid dedem dedi ki" (vr. 13a, 37b); "Müteşâbih haberlerin te'vili konusunda âlimler çeşitli eserler yazmışlardır, dedemin eseri de bunlardan biridir" (vr. 54b) gibi cümleler de eserin İbn Fûrek'e ait olmadığını göstermektedir. Fûrekî'nin "şehid dedem" ifadesiyle Kerrâmîler'in zehirleyip öldürdükleri İbn Fûrek'i kastettiği bellidir; ayrıca onun Müşkilü'l-ḥadîs̱ ve beyânüh adlı bir eser yazdığı da bilinmektedir. Eserde onun 465 (1072) yılında yazıldığının belirtilmesi (vr. 86b), kitabın 408'de (1018) doğduğu bilinen Nizâmülmülk er-Rizâvî'ye ithaf en yazıldığının girişte kaydedilmesi ve bundan dolayı en-Niẓâmiyyü'l-Ḳıvâmiyyü'r-Rıżâvî adıyla anılması (vr. 3a-b), eserin 406'da (1015) vefat eden İbn Fûrek'e ait olamayacağının bir başka delilidir. Kitabın bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 2378).

Lütfi Doğan tarafından Ahmet b. Muhammed b. Fûrekî'ye Kadar Eş'arî Mektebi ve Nizamî Kitabı adıyla bir doktora çalışması yapılmıştır (1960, AÜ İlahiyat Fakültesi).

BİBLİYOGRAFYA

Fûrekî, en-Niẓâmî fî uṣûli'd-dîn, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2378, tür.yer.; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVI, 243; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 445; a.mlf., el-Kâmil, IX, 646-647; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 79; İbn Kesir, el-Bidâye, XII, 127; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1960; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 60; Brockelmann, GAL, I, 176; Suppl., I, 227; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 313; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 208; Sezgin, GAS, I, 611; Lütfi Doğan, Ehl-i Sünnet Kelâmında Eşʿarî Mektebi, Ankara 1961, s. 5; Yusuf Şevki Yavuz, İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti, İstanbul 1989, s. 88-91.

Yusuf Şevki Yavuz

FURFÛRİYÛS

فرفوريوس

(ö.305[?])

Aristo şerhleri ve Îsâġūcî isimli mantık kitabıyla tanınan Yeni Eflâtuncu Grek filozofu Porphyrios’un klasik İslâm literatüründeki adı.

(bk. ÎSÂGÛCÎ).

FURKAN

الفرقان

Hakla bâtılı ayırma, bu ayrılmayı sağlayan Allah'ın koyduğu ölçü, gönderdiği kitap; kurtuluş ve zafer gibi anlamlara gelen bir Kur'an terimi.

Sözlükte "iki şeyin arasını ayırmak" mânasına gelen fark kökünden masdar olup "hakla bâtılı, imanla küfrü, helâl ile haramı... ayırıp belirlemek" anlamında kullanıldığı gibi zıt değerlere sahip olan şeylerin birbirinden seçilip ayrılmasını sağlayan ölçüyü de ifade eder (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "frḳ" md.). Bu genel anlamından hareketle gerçeği kanıtlayan delil veya sezgiye, doğru bilgilere ve şüpheden kurtuluşa da furkān denilir. Nitekim Seyyid Şerif Cürcânî furkān ı "hakla bâtılı birbirinden ayıran ayrıntılı bilgi" şeklinde tarif etmiştir (et-Taʿrtfât, "furḳān" md.).

Gerek tefsirlerde gerekse sözlük kitaplarında furkān kelimesi, Kur'an'da yer aldığı yedi âyetten her birindeki konumu dikkate alınarak "Kur'an, Tevrat veya üç büyük kitap, delil, yardım, Mûsâ ve kavminin kurtulması için denizin yarılıp açılması, Bedir zaferi, kurtuluş ve başarı" gibi anlamlarla açıklanmıştır (Lisânü'l-ʿArab, "frḳ" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "frḳ" md.; Kāmus Tercümesi, "furkān" md.).

İbnü'l-Cevzî, müfessirlerin Kur'an'da geçen furkān kelimesine üç değişik anlam verdiklerini belirtir (Nüzhetü'l-aʿyün, s. 459-460). 1. Başarı ve zafer (el-Bakara 2/53; el-Enfâl 8/41); 2. Dalâletten ve şüpheden kurtuluş (el-Bakara 2/185; Âl-i İmrân 3/4; el-Enfâl 8/29); 3. Kur'ân-ı Kerîm (el-Furkān 25/1). Ancak İbnü'l-Cevzî'nin bu genellemesi isabetli bulunmamıştır. Zira müfessirler, aynı âyetlerde geçen furkān kelimesine farklı anlamlar verdikleri gibi verilen anlamlar da yeterince açık görünmemektedir. Şu var ki, başta Taberî olmak üzere (meselâ bk. Camiʿu'l-beyân, II, 146; III, 167; XVIII, 179) müfessirlerin çoğunluğu furkān kelimesine içinde yer aldığı âyetin konusuna göre farklı anlamlar vermekle birlikte bunların "hakla bâtılı ayırma" şeklindeki temel anlamla ilişkisini kurmaktadır. Bu asıl mânayı dikkate alarak bütün ilâhî kitapları furkān kapsamına sokanlar da

vardır (Zeccâc, 1, 375).

Furkan iki âyette (el-Bakara 2/53; el-Enbiyâ 21/48) Allah'ın Hz. Mûsâ'ya verdiği bir şey olarak tanıtılmakla birlikte bunun ne olduğu açık değildir. Kaynaklarda bunlardan ikincisiyle hakla bâtılı ayırt eden Tevrat'ın kastedildiği belirtilir. İlk âyette Tevrat'a "kitap" kelimesiyle ayrıca işaret edildiği için buradaki furkān a "hak ile bâtılın ayırımı" şeklinde açık olmayan bir anlam verilmiştir (meselâ bk. Taberî, I, 284). Zeccâc, bu âyetteki furkān dan da "kitab'ın (Tevrat) kastedilmiş olabileceğini, Tevrat'ın hakkı bâtıldan ayırma işlevini vurgulamak için tekrar edildiğini söyler (Meʿâni'l-Ḳurʾân, I, 134). Şevkânî ise farklı açıklamaları sıraladıktan sonra bunların içinde, "Mûsâ'ya mûcize olarak verilen deliller" şeklindeki yorumu tercih eder (Fetḥu'l-ḳadîr, I, 92-93). A'râf sûresinin 151-156. âyetlerinin muhtevası, Hz. Mûsâ'nın bir duasını içeren Mâide sûresinin 25. âyetindeki "fark" kökünden bir kelimenin kullanılışıyla birlikte değerlendirildiğinde Mûsâ'ya verilen furkān ı, Allah'ın, Mûsâ'ya inanıp günah işlemekten korunanları veya günahlarına tövbe edenleri inkârcılardan ve özellikle buzağıya tapanlardan farklı tutması, onlarla birlikte cezalandırmaması, inananları inanmayanlardan seçip ayırması şeklinde anlamak mümkündür (Watt, s. 146).

Enfâl sûresinin iki âyetinde geçen furkān ın bu sûrenin esas konusu olan Bedir zaferiyle bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birinde, "Eğer Allah'tan sakınırsanız O size bir furkān yaratır" (8/29) denilmektedir. Fahreddin er-Râzî bu âyetteki furkān a maddî ve ruhî, dünyevî ve uhrevî bütün nimet ve imkânları kapsayan çok geniş bir açıklama getirmiş ve Allah'ın bu nimetlerle müminleri kâfirlerden ayırmasına dikkat çekmiştir (Mefâtîḥu'l-ġayb, XV, 153-154). Halbuki daha önce Taberî buradaki furkān ı sûrenin ana konusuna uygun olarak, "Allah'ın, hakkı tercih eden müminlere yardım edip zafere ulaştırmak suretiyle onları kendilerine kin besleyen düşmanlarından kurtarması" şeklinde açıklamıştır (Câmiʿu'l-beyân, IX, 225-226). Zemahşerî'nin tercih ettiği yorum da Bedir zaferiyle ilgilidir (el-Keşşâf, II, 154). Aynı sûrenin 41. âyetinde ise Bedir olayına "furkān günü" denilmektedir. Her iki âyetteki furkān , Râgıb el-İsfahânî'nin de işaret ettiği gibi çok ileri düzeydeki bir ayrılmayı ifade eder. Gerçekten müslümanlar içtimaî, siyasî ve askerî anlamda ilk defa Bedir zaferiyle

Mekke müşriklerinden ayrı, bağımsız, güçlü ve onurlu bir toplum haline geldiklerini kanıtlamışlardır.

Üç âyette furkān “hak ile bâtılı birbirinden ayıran” anlamında Kur’ân-ı Kerîm’in bir ismi veya niteliği olarak kullanılmıştır. Bakara sûresinin 185. âyetinde kelime, Kur’an’ın hakkı bâtıldan ayırma ve belirginleştirme işlevini ifade etmektedir. Diğer iki âyette ise (Âl-i İmrân 3/4; el-Furkān 25/I) Kur’an yerine onu ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bundan dolayı bazı hadis mecmualarında ve Kur’an ilimleriyle ilgili kaynaklarda furkān kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’in başlıca isimleri arasında gösterilmiştir (meselâ bk. Müsned, II, 357, 415; Tirmizî; “S̱evâbü’l-Ḳurʾân”, 1; Maʻmer b. Müsennâ, I, 3, 18; Süyûtî, I. 143, 147).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-lsfahânî, el-Müfredât, “frḳ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “frḳ” md.; et-Taʿrîfât, “furḳān” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “frḳ” md.; Kāmus Tercümesi, “furkān” md.; M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, “frḳ” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “frḳ” md.; Müsned, II, 357, 415; Tirmizî, “S̱evâbü’l-Ḳurʾân”, 1; Maʻmer b. Müsennâ, Mecâzü’l-Ḳurʾân (nşr. M. Fuad Sezgin), Beyrut 1401/1981, I, 3, 18; Taberî, Camiʿu’l-beyân, Beyrut 1405/1984, I, 284; II, 146; III, 167; IX, 224-226; X, 8-9; XVIII, 179; Zeccâc. Meʿâni’l-Ḳurʾân ve iʿrâbüh (nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî), Beyrut 1408/1988, I, 134, 375; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), II, 154; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 459-460; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XV, 153-154; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü’l-Fazl), I, 143, 147; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut-Dımaşk 1412/ 1991, I, 92-93; W. M. Watt, Bell’s Introduction to the Qur’ān, Edinburgh 1970, s. 145-147.

İbrahim Çelik

FURKÂN SÛRESİ

سورة الفرقان

Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi beşinci sûresi.

Mekke devrinin sonlarına doğru nâzil olan sûrelerdendir. Abdullah b. Abbas'a isnat edilen bir rivayette 68, 69 ve 70. âyetlerin Medine devrinde nâzil olduğu belirtilmektedir. Kaynaklar bu sûrenin Yâsîn ile İsrâ sûresi arasında nâzil olduğunu bildirmektedir. Hz. Peygamber'in, olaylı geçen Tâif yolculuğundan sonra sırasıyla Cin, Yâsîn, Furkān ve İsrâ sûreleri inmiştir. Buna göre Furkān sûresi, mi'rac olayı öncesinde ve muhtemelen Mekke döneminin onuncu yılında nâzil olmuştur (Abdullah Mahmûd Şehhâte, I, 259). Daha önce müşrikler müslümanlara sosyal boykot uygulamışlar ve Hz. Peygamber'in dine davetini çeşitli yollarla engellemeye çalışmışlardı. Mekkeli ya da taşralı hiç kimsenin Resûl-i Ekrem ile görüşmesine izin vermiyorlardı. Bu yolla istedikleri sonucu elde edemeyince başka çarelere başvurdular. Hz. Peygamber'i gözden düşürmek için bir iftira kampanyası başlattılar, hakkında akıl almaz yalanlar uydurdular. Bu sûre de müşriklerin, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve genel olarak peygamberlik kurumuyla ilgili çeşitli iddia ve iftiralarına cevap vermek ve Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğunu ortaya koymak üzere nâzil olmuştur. Furkān sûresi yetmiş yedi âyet olup fâsıla*sı elif (ا) harfidir; sadece on yedinci âyetin fasılası lamdır (ل).

Sûre, ismini birinci âyette geçen ve "hak ile bâtılı birbirinden ayırma" anlamına gelen "furkân" kelimesinden alır. Kur'ân-ı Kerîm'e furkān denilmesinin sebebi itikadda hak ile bâtılı, haberde doğru ile yalanı, amelde gerçek ile sahteyi birbirinden ayırmış olmasından dolayıdır (ayrıca bk. FURKAN).

Kulu Muhammed'e "Furkān'ı" indirmiş ve onu bütün âlemleri uyarmak üzere peygamber yapmış olan Allah'a övgüyle başlayan sûrede Hz. Muhammed'in risâletinin evrenselliği, vahiy ve peygamberliğin kul isteği ve seçimiyle olmayıp Allah'ın takdir ve iradesiyle gerçekleştiği vurgulanır.

Müşriklerin Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve âhiret günündeki büyük hesabı inkâr hususunda gösterdikleri inat üzerine nâzil olan sûrenin başında vahiy ve nübüvvetin dindeki yerini ve önemini belirten bir bölüm yer alır. İnkârcılar vahyin alelâde masallardan, peygamberin de sıradan insanlardan pek farklı olmadığını öne sürüyor, bir peygamberin insan üstü nitelikler taşıması gerektiğini söylüyorlardı. Hz. Peygamber'in yemek yemesini, çarşıda pazarda gezip dolaşmasını bahâne ederek onun bu hallerini kendi inkârlarına gerekçe gösteriyorlardı. Sûrede inkârcıların ileri sürdükleri bu tür iddialar delil mahiyetinde misallerle tek tek cevaplandırılır ve çürütülür. Esasen Mekkeli müşriklerin Resûl-i Ekrem'i inkâr için öne sürdükleri gerekçeler, temelde bütün çağlarda peygamberleri inkâr için ortaya atılan isnat ve iftiralardan ibarettir. Bu iftira ve isnatların onların dilinden Kur'an'da yer almış olması bu bakımdan çok anlamlıdır.

Sûrenin baş taraflarında, kuluna Furkān'ı indiren Allah'ın aynı zamanda gökleri ve yeri yarattığı, tek hükümran olarak her şeyi kendisinin takdir ve tayin ettiği bildirilir. Böylece göklerde ayrı tanrılar, yeryüzünde ayrı tanrılar bulunmadığını ortaya koyarak inkârcıları kendisine tapmaya, buyruklarına boyun eğmeye ve peygamberine uymaya davet eder. Onların, ne bir şey yaratacak ne de fayda veya zarar verecek konumda olmayan âciz varlıklara, putlara tapmalarını ayıplar. Bu ayıp kendilerine yetmiyormuş gibi bir de Allah'ın gönderdiği vahye ve Peygamber'e dil uzatmalarını kınar. "Peygamber'e başkaları yardım ediyor" (âyet 4) diyerek iftirada bulunmalarının büyük bir haksızlık ve yalan olduğunu, "Bunlar eskilerin efsaneleridir" şeklindeki hezeyanlara karşı da Kur'an'ın bütün sırları bilen Allah tarafından indirilmiş bir vahiy olduğunu bildirir. Daha sonra Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğunu bildiren âyetlere yer verilir. Resûl-i Ekrem'in yiyip içtiği, gezip dolaştığı, aslında bir peygamberin yanında birtakım meleklerin bulunması veya kendisine gökten defineler indirilmesi gerektiği (âyet 7, 8) yolundaki itirazlara cevap olarak daha önceki peygamberlerin de aynı şekilde yiyip içen, çarşıda pazarda gezip dolaşan insanlardan seçilmiş olduğu hatırlatılır (âyet 20). Bu hatırlatmadan, Mekke putperestlerinin muhtemelen yahudiler ve hıristiyanlarla olan ticarî münasebetleri sayesinde eski peygamberler hakkında az çok bilgi sahibi oldukları anlaşılmaktadır. En'âm sûresinin 91. âyetinde

belirtildiğine göre onların okur yazar olanlarından bir kısmı yahudi kutsal metinlerinden bazı parçaları yazıp saklıyorlardı. Şu halde Hz. Muhammed'de gördükleri ve sözde yadırgadıkları beşerî niteliklerin o peygamberlerde de bulunduğunu bilmeleri gerekirdi.

İnkârdan doğan bu tür itirazların vahyin niteliğine (âyet 4, 5), geliş tarzına (âyet 32) ve Hz. Peygamber'in şahsına (âyet 7, 8, 9) ait olmak üzere üç noktada toplandığı görülür. Sûrede bu itirazlara ayrıntılı olarak cevaplar verilir; ayrıca inkârcıların ruh halleri tahlil ve tasvir edilerek Allah huzurunda hesap verilmeyeceğini sananların kendilerine melekler gönderilmemesini ve Tanrı'nın görünmemesini bahâne ettikleri, bunun da onların kibirlerinden ileri geldiği vurgulanır. Suçluların ve kötülük yapmaya meyilli olanların Kur'an'daki uyarılara hiç gerçekleşmeyecekmiş gibi baktıkları ve bu yüzden peygamberlere düşman oldukları ortaya konur (âyet 31). Kur'an'ın niçin toptan indirilmeyip âyet âyet nâzil olduğunu soranlara, müminlerin kalbine daha iyi yerleşmesi için bu yöntemin seçildiği bildirilir (âyet 32). Bu cevap, Kur'an'ın içerdiği bilgilerin, gerçeklerin ve amelî prensiplerin gerektiği şekilde kavranıp benimsenmesi ve hayata geçirilebilmesinde zaman, ihtiyaç ve kapasite gibi faktörlerin dikkate alınmış olduğunu göstermesi bakımından büyük önem taşır.

35 - 39. âyetlerde, peygamberlerini red ve inkâr eden bazı eski kavimlerin nasıl cezalandırıldığına kısaca işaret edildikten sonra bunların kalıntılarını gördükleri halde ibret almayan Mekkeli putperestlerin Hz. Peygamber'le alay ederek aynı hatayı işledikleri ve inkârcılıklarını ısrarla sürdürdükleri, bu halleriyle de hayvanlara benzedikleri, hatta daha da aşağı oldukları ifade edilir (âyet: 40-44). Bundan sonraki âyetlerde kozmolojik delillerden bazı örnekler verilerek dünyanın da âhiretin de tek hâkiminin Allah olduğu açıklanır (âyet 45-57).

Sûrenin son kısmında, şanı yüce ve ölümsüz olan Allah'a inanmanın, O'na güvenmenin ve huzurunda secde etmenin insana gerek bu dünyada gerekse âhirette neler kazandırdığına temas edilir. İyi hal sahibi müminlerin bazı örnek davranışlarına yer verilir. "Rahmân'ın kulları" tabiriyle taltif edilen müminler yürüyüşleri, geceleyin ibadet etmeleri, konuşmaları, sataşmalara esenlik dileğiyle karşılık vermeleri, Allah'a yalvarışları, yardım severlikleri, bunun yanında israftan uzak durmaları, Allah'tan başkasına boyun

eğmekten, cana kıymaktan, zina etmekten, yalan söylemekten ve yalan yere şahitlik etmekten kaçınmaları ve iyilik yolunda önderlik etme arzusu taşımaları gibi meziyetleriyle toplumun yüz akı insanlar olarak örnek gösterilirler. Böylece sûre yalnızca vahye karşı çıkan inkârcıların ruhî durumlarını ve acınacak hallerini İfade ekmekle kalmaz, vahye inanan insanların örnek özelliklerini de dile getirir ve bu iki tip insan arasındaki farkları açık şekilde ortaya koyar. Özellikle 63. âyet bu iki tipin ahlâkî yapısının bir özetidir. Nitekim bütün tefsirlerde, burada sözü edilen "câhillerin sataşmaları Câhiliye barbarlık ve küstahlığını, ağır başlı müslümanların bu sataşmalara selâmla karşılık vermeleri de onların, İslâm ahlâkında genellikle "hilim" terimiyle karşılanan ağır başlı, uzlaşmacı, yapıcı ve barışçı karakterlerini ifade edecek şekilde açıklanmıştır (meselâ bk. Taberî, XIX, 32-35; Zemahşerî, III, 99). Sûre şu âyetle sona erer: "De ki: Sizin yalvarmanız olmasa rabbim size ne diye değer versin? Siz -resulün bildirdiklerini-kesinkes yalan saydınız; onun için azap yakanızı bırakmayacaktır".

Hz. Peygamber'den rivayet edildiği bildirilen ve bazı tefsirlerde yer alan (meselâ bk. Zemahşerî, III, 234; Beyzâvî, II, 172), "Furkān sûresini okuyan kimse kıyamet gününde Allah'ın huzuruna o günün geleceğine şüphesiz inanmış olarak çıkar ve kolayca cennete girer" meâlindeki hadisin mevzu olduğu kabul edilmiştir (İbnü'l-Cevzî, I, 239-241; Zerkeşî, I, 432).

Furkān sûresinin tefsiri ve muhtevasının tahlili mahiyetinde özel çalışmalar yapılmış olup bazıları şunlardır: Ebüssuûd Efendi, Tefsîru sûreti'l-Furḳān (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1026/ 3, vr. 20-49); Sırrı Paşa Giridî, Sırr-ı Furkān: Tefsîr-i Sûre-i Furkān (İstanbul 1312); Muhammed b. Saîd el-Bârûdî, ed-Daʿve ve'd-dâʿiye fî ḍavʾi sûreti'l-Furḳān (Cidde 1987); Rifʽa Ahmed Salih el-Gāmidî, Ṣıfâtü ʿibâdi'r-raḥman kemâ ṣavverahâ sûretü'l-Furḳān (yüksek lisans tezi, er-Riâsetü'l-âmme li-ta'lîmi'l-benât, Mekke 1405); İbnü'ş-Şerîf, Eḍvâʾ ʿalâ sûreti'l-Furḳān (Kahire 1986); Abdülvehhâb Abdülʽâtî Abdullah, ʿAkīdetü'l-îmân fî ẓılli sûreti'l-Furḳān (Kahire 1987); Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, Tedebbürü sûreti'l-Furḳān fî vaḥdeti'l-mevżûʿ (Dımaşk 1412/ 1991); Ebülfazl Mîr Muhammedî, "Tefsîr-i Sûre-i Furḳān", Nûr-i ʿİlm (Mihr, Kum 1342 hş., s. 55-58; Dî, 1342 hş., II, 39-45; Hordâd 1343, IV, 25-32).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “frḳ” md.; Lisânü’l-ʿ Arab, “frḳ” md.; Buhârî, “Tefsîr”, 25/ 1-5; Tirmizî, “Tefsîr”, 25/1-2; Taberî, Câmiʿ u’l-beyân, Beyrut 1405/1984, XIX, 32-35; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), III, 99; a.e., Kahire 1383/ 1953, III, 234; İbnü’1-Cevzî, el-Mevżûʿ ât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1386/1966, I, 239-241; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, İstanbul 1314, II, 172; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; Fîrûzâbâdî, Beṣâ ʾir (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İlmiyye), IV, 186-189; İbn Hacer, el-Kâfi’ş-şâf (Zemahşerî, el-Keşşâf içinde), Kahire 1383/1953, III, 234; Süyûtî, Esbâbü’n-nüzûl, Kahire 1986, s. 148-149; a.mlf., Tenâsüḳu’d-dürer fî tenâsübi’s-süver (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 104-106; a.mlf., el-İtḳān (Bugā), I, 28, 29, 31, 34, 37, 47; Âlûsî, Ruḥu’l-meʿ ânî, XVIII, 230-255; XIX, 2-58; Elmalılı, Hak Dini, V, 3557-3616; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul 1947, II, 575-585; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûre ve maḳāṣıdühâ fi’l-Ḳur ʾâni’l-Kerîm, Kahire 1986, I, 259-265; Abdurrahman Hasan el-Habenneke el-Meydânî, Tedebbürü sureti’l-Furḳān, Dımaşk 1412/1991, s. 17-37.

Emin Işık

FURÛK

الفروق

Arapça kelimelerin anlam ve kullanım farklarını ifade eden terim, bu farklara dair eserlerin ortak adı.

Furûk kelimesi sözlükte “ayırmak, iki şeyi birbirinden ayıran özellik” anlamına gelen farkın çoğuludur. Furûka dair eserlerde başlangıçta, insanla diğer canlıların aynı fonksiyonu gören organlarının isim ve sıfatları; onların fiil, davranış ve yaşayış tarzları vb. hakkında kullanılan kelimeler ele alınmaktaydı. Meselâ bu konuda eser yazan ilk müelliflerden biri olan Asmaî, “cülûs” (oturmak) başlığı altında insan ve çeşitli hayvanların oturmasıyla ilgili olarak insan için “cülûs” ve “kuûd”, tek trnaklı hayvanlar için “rübûż”, deve için “bürûk”, kuş cinsi için “cüs̱ûm” kelimelerinin (Risâletân fi’l-luġa, s. 77); “ricl” (ayak) başlığı altında ise insan için “ricl” ve “kadem”, at vb. hayvanlar için “ḥâfir”, deve için “ḫuff”, koyun ve sığır için “ẓılf” kelimelerinin (a.e., s. 64) kullanıldığını belirtmektedir. Sâbit b. Ebû Sâbit, insan ve hayvanların dudak ve dudak mesabesinde olan organlarıyla ilgili olarak insan için “şefe”, deve için “mişfer”, tek tırnaklı

hayvanlar için “caḥfele”, çatal tırnaklı hayvanlar için “miḳamme” ve “miremme”, kuşlar için “minḳār”, “miḥcen” ve yırtıcı kuşlar için “minser” kelimelerini göstermektedir (el-Farḳ, s. 16-20).

“el-Farḳ”, “el-Furûḳ” veya “Mâ ḫalefe fîhi’l-insânü’l-behîmete” adlarıyla III. (IX.) yüzyılda Kutrub, Ebû Ziyâd el-Kilâbî, Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ, Ebû Zeyd el-Ensârî, Asmaî, İbnü’s-Sikkît, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Sâbit b. Ebû Sâbit el-Lugavî; IV. (X.) yüzyılda Ebû İshak ez-Zeccâc, Ebü’t-Tayyib el-Veşşâ, Ebû Mûsâ ed-Darîr, Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, İbnü’l-Cinnî ve İbn Fâris gibi âlimler eser yazmışlardır. Daha sonraları dili bozulmaktan koruma endişesinde olan ve kelimelerin anlam özelliklerini açıklamada hassasiyet gösteren dilciler bu tarzı sözlük ilmine uyguladılar ve furûk ilmi tabii akışı içinde Arap semantik tarihinde “el-furûku’l-lugaviyye”ye doğru yol aldı.

Anlamca birbirine yakın kelimeler arasındaki semantik farklarla ilgili eserlerin kaleme alınması, aslında dilcilerin, bazı edip ve aydınların kelimeleri asıl anlamlarına ve bu anlamlar arasındaki nüanslara pek fazla önem vermeden kullandıklarını farketmeleri üzerine başladı. Dilciler furûk ilmini dilin yanlış ve kötü kullanımına karşı mücadele için geliştirdiler ve Arap lengüistik tarihi boyunca çeşitli eserler yazdılar. Ancak bu eserler, daha önce yazılanlar gibi sadece insan ve hayvanların belli organ ve nitelikleriyle ilgili farklara münhasır olmayıp genel olarak dilde bir anlam (kavram) için kaç kelime bulunduğunu, dilde eş anlamlı veya anlamca birbirine yakın ya da benzer kelimeler arasındaki farkları belirtmeyi konu edindiler. Meselâ “cülus” ile “kuûd” (oturmak), “i‘tâ” ile “îtâ” (vermek), “ilim” ile “ma‘rifet” (bilmek, bilgi), “sem1” ile “ısgā” (dinlemek, işitmek), “vâhid” ile “ferd” (bir, tek), “zimâm” ile “ḫiṭâm” (yular), “mecî” ile “ityân” (gelmek) vb. kelimeler arasındaki anlam ve kullanım farkını açıkladılar; eş anlamlı kelimeler arasındaki nüansları izah eden eserler yazdılar.

Furûk konusunda yazılan eserleri iki grupta toplamak mümkündür. Birinci grupta, eş anlamlı veya yakın anlamlı kelimeler arasındaki farkları gösteren eserler yer almaktadır. Bunların belli başlıları şunlardır: Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009’dan sonra), el-Furûḳu’l-luġaviyye (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî, Kahire 1353) ve et-Telḫîṣ fî maʿrifeti esmâʾi’l-eşyaʾ (nşr. İzzet Hasan, Dımaşk 1969-1970; Beyrut 1413/1993); Ebû Mansûr es-Seâlibî, Fıḳhü’l-luġa (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr., Kahire 1938; nşr. Fâiz Muhammed, Beyrut 1413/1993; nşr. Cemâl Talebe, Beyrut 1414/1994) ve Nesîmü’s-seḥer (nşr. Seyyide İbtisâm Merhûn es-Saffâr, Bağdad, ts.); İbn Sîde, el-Muḫaṣṣaṣ (Kahire 1316); İsmâil Hakkı Bursevî, Furûku Hakkî (İstanbul 1310); Nûreddin b. Ni‘metullah el-Hüseynî el-Mûsevî el-Cezîrî, Furûḳu’l-luġāt fi’t-temyîzi beyne müfâdi’l-kelimât (nşr. Muhammed Rıdvan ed-Dâye, Dımaşk 1980); Henrikus Lammens el-Yesûî, Ferâʾidü’l-luġa fi’l-furûḳ (Beyrut 1889); Ali Ekber b. Mahmûd en-Necefî eş-Şirvânî, et-Tuḥfetü’n-niẓâmiyye fi’l-furûḳi’l-ıṣṭlâḥıyye (Haydarâbâd 1340/1921); Abdülmüteâl es-Saîdî-Hüseyin Yûsuf Mûsâ, el-İfṣâḥ fî fıḳhil-luġa (I-II, Kahire 1348/ 1928); Refâil Nahle el-Yesûî, Ḳāmûsü’l-müterâdifât ve’l-mütecânisât (Beyrut 1969); Necîb İskender, Muʿcemü’l-meʿânî li’l-müterâdif ve’l-mütevârid ve’n-naḳīḍ min esmaʾ ve efʿâl ve edevât (Bağdad 1971).

İkinci grupta ise genel olarak aralarındaki anlam farklarına işaret etmeden sadece bir mâna için kullanılan kelimeleri bir araya getiren eserler bulunmaktadır. Bu grupta yer alan belli başlı eserler şunlardır: Asmaî (ö. 216/831), Ma'ẖtelefet elfâẓuh ve'ttefeḳat meʿânîh (nşr. Mâcid Hasan ez-Zehebî, Dımaşk 1406/1986); İbnü's-Sikkît, Tehẕîbü'l-elfâz (nşr. Luvîs Şeyho, Beyrut 1895); Abdurrahman el-Hemedânî, el-Elfâẓü'l-kitâbiyye (nşr. Luvîs Şeyho, Beyrut 1885; nşr. Bedrâvî Zehrân, Kahire 1989); Kudâme b. Ca'fer, Cevâhirü'l-elfâẓ (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1932; Beyrut 1405/1985); Ali b. Îsâ er-Rummânî, el-Elfâẓü'l-müteradifetü'l-müteḳāribetü'l-maʿnâ (nşr. Fethullah Salih Ali el-Mısrî, Kahire 1407/1987); İbn Fâris, Müteḥayyirü'l-elfâẓ (nşr. Hilâl Nâcî, Bağdad 1970); Hatîb el-İskâfî, Mebâdiʾü'l-luġati'l-ʿArabiyye (Kahire 1325); Îsâ b. İbrâhim er-Rabaî, Niẓâmü'l-ġarîb (nşr. P. Brönnle, Kahire 1913); İbnü'l-Ecdâbî, Kifâyetü'l-müteḥaffız ve nihâyetü'l-mütelaffıẓ (Beyrut 1305; Kahire 1313; Halep 1345); İbn Mâlik et-Tâî, el-Elfâẓü'l-muẖtelife fi'l-meʿâni'l-müʾtelife (nşr. Muhammed Hasan Avvâd, Beyrut 1411/1991); Ahmed Mustafa el-Lebâbîdî, Leṭâʾifü'l-luġa (İstanbul 1311); Emîn Âlü Nâsirüddin, er-Râfid (Beyrut 1981).

Her iki gruba giren eserlerde kelimeler konularına göre bir araya getirildiğinden alfabetik düzen bulunmamaktadır. Ancak bunların ilmî neşirlerine umumiyetle dizinler de eklendiği için kelimeleri bunlar vasıtasıyla kolayca bulmak mümkün olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kutrub, Kitâbü'l-Farḳ (nşr. Halîl İbrâhim el-Atıyye), Kahire 1987, nâşirin mukaddimesi, s. 23-35; Asmaî, Risâletân fi'l-luġa: el-farḳ ve'ş-şâʾ (nşr. Sabîh et-Temîmî), Kahire 1413/1992, nâşirin mukaddimesi, s. 32-44, 64, 77; a.mlf., Ma'ẖtelefet elfâẖuh ve'ttefeḳat meʿânîh (nşr. Mâcid Hasan ez-Zehebî), Dımaşk 1406/1986; Rummânî, el-Elfâẓü'l-müterâdifetü'l-müteḳāribetü'l-maʿnâ (nşr. Fethullah Sâlih Ali el-Mısrî), Kahire 1407/1987, nâşirin mukaddimesi, s. 6-41; Ebû Hatim es-Sicistânî, el-Farḳ (nşr. Hatim

Sâlih ed-Dâmin), Beyrut 1407/1987; Sâbit b. Ebû Sâbit, el-Farḳ (nşr. Hatim Sâlih ed-Dâmin), Beyrut 1407/1987; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûḳu’l-luġaviyye (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye); a.mlf., et-Telḫîṣ fî maʿrifeti esmaʾi’l-eşyâʾ (nşr. İzzet Hasan), Beyrut 1413/1993, nâşirin mukaddimesi, I, 12-17; Abdurrahman el-Hemedânî, Kitâbü’l-Elfâẓ (nşr. Bedrâvî Zehrân), Kahire 1989, nâşirin mukaddimesi, s. 72-133; İbn Mâlik et-Tâî, el-Elfâẓü’l-muḫtelife fi’l-meʿâni’l-müʾtelife (nşr. M. Hasan Avvâd), Beyrut 1411/1991, nâşirin mukaddimesi, s. 87-96; İbn Fâris, Kitâbü’l-Farḳ (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1402/1982, nâşirin mukaddimesi, s. 39-43; İbnü’s-Sikkît, Tehẕîbü’l-elfâẓ (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1895; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, Muʿcemü’l-meʿâcim, Beyrut 1407/1987, s. 112-114, 283-289, 327-328; Mohammad Akram Chaudhary, “al-Furûk al-Lughawiyyah the Culmination of a Genre”, IS, I (1987), s. 63-71.

Hulûsi Kılıç

FURÛK

الفروق

Fıkhî meselelerin veya kaidelerin arasındaki farkları konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı.

Furûk kelimesi sözlükte “ayırmak, iki şeyi birbirinden ayıran özellik” anlamına gelen farkın çoğuludur. Fıkıh terminolojisinde furûk eşbâh ve nezâir* ile, kavâid ilim dallarıyla yakın ilişki içinde olup fıkhın dış görünüş bakımından birbirine benzeyen, ancak hüküm ve hukukî değerlendirme açısından farklı olan veya şekil itibariyle farklı oldukları halde aynı hükme tâbi meselelerini konu edinen bir ilim dalının adıdır.

Furûk alanında eser yazan müellifler, genellikle bu disipline bir tanım getirmek yerine kitaplarının girişinde üzerinde duracakları konuları niteleme bağlamında bazı açıklamalarda bulunurlar ki birbirine oldukça yakın olan bu

ifadeler furûk ilminin çerçevesini belirlemede önemli ipuçları vermektedir. Farkları anlatılacak meseleleri Ebü’l-Fazl Müslim b. Ali ed-Dımaşkî “görünüşte birbiriyle uyuşan gerçekte ise ayrılan”, Necmeddin en-Nîsâbûrî “yapıları uyuşan, mânaları ihtilâf eden”, İbn Süneyne es-Sâmerrî de “şekilleri birbirine benzeyen, hükümleri ayrı olan” diye niteler. Bu tanımlarda birleşme noktaları birbirine çok yakın anlamlar taşıyan “zahir”, “mebânî” ve “suver” kelimeleriyle, ayrılma noktaları ise “bâtın”, “meânî” ve “ahkâm” kelimeleriyle ifade edilmiştir.

Muhammed Yâsîn el-Fâdânî, fıkhî meseleler arasındaki ayrılma ve birleşmenin nerelerde olduğunu belirtmeksizin sonuçtaki hüküm ayrılığını göz önüne alarak furûk ilmini, “Birbirine benzer iki meselenin arasını hüküm bakımından eşitlenmeyecekleri bir tarzda ayıran şeylerin bilgisidir” diye tanımlar. Süyûtî’nin tanımına göre de furûk şekil ve mâna bakımından bir, hüküm ve illet bakımından ayrı olan benzerler arasındaki farkın anlatıldığı bir ilimdir. Ancak mâna kavramı illeti de kapsayan daha genel

bir anlam içerdiğinden tanım yapılırken mânanın belli bir kısmında birliktelikten, diğer kısmında ayrılıktan söz edilmiş olsaydı daha isabetli bir tanım yapılmış olurdu. Öte yandan kaideler arası farkları da konu edinen ve Şehâbeddin el-Karâfî tarafından geliştirilen ikinci bir furûk metodunun bulunduğu göz önünde tutulursa bu ilim dalının yalnız fürûa mahsus bir disiplin olarak gösterilmesinin doğru olmadığı anlaşılır. Bütün bu hususlar dikkate alınarak furûk için, "Şekil bakımından birbirine benzeyen, ancak farklı olmalarını gerektiren bazı sebeplerden ötürü hüküm açısından birbirinden ayrılan meselelerin yahut kaidelerin bilgisidir" tanımı yapılabilir.

Kelimenin tekil şekli olan farkın ifade ettiği kavram, fıkıh usulü ve bilhassa cedel kitaplarında teorik ve metodolojik bir çerçevede ele alınmış olup furûk ilmi biraz da bu teorinin uygulama alanı olarak görülebilir. Cedel ve usul ilminde ortaya konan tanıma göre fark, karşılaştırılan iki şeyde esas alınan hususun (asıl) illet olmada etkili bir vasfının diğer meselede (fer') bulunmadığını göstermektir; diğer bir ifadeyle, aralarında benzerlik kurulamayacağını ikisinden birine mahsus bir özelliği ortaya çıkararak göstermektir. Burada, aralarında zahiren zayıf bir benzerlik bulunan iki şey arasındaki fark, farkın açık veya kapalı oluşuna bağlı olarak ortalama veya derinlemesine bir inceleme ve tahlil sonunda ortaya çıkar. Fark bazan iki fer'î mesele, bazan iki fıkhî kaide, bazan da fıkıh ya da usule ilişkin kelimeler ve terimler arasında olur. Esasen müctehidlerin pek çok meseledeki ihtilâflarının temelinde bu farkların tesbitinde ayrı görüşe sahip bulunmaları yatmaktadır. Bu konudaki görüş ayrılıklarının daha da büyümemesi için İslâm hukukçuları furûk alanında uzak, zayıf ve hayalî farklarla yetinilmemesi, ancak hükümlerde müessir olduğunda farka itibar edilmesi lüzumunu belirtirler ve iki mesele arasındaki farkın çok belirgin veya muhtemel olmadığı durumlarda birleştirici yönlerinin esas alınması gerektiğini söylerler. Nitekim İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî de bunu tavsiye eder ve bunun dinin kurallarından biri olduğunu vurgular. Bu bakımdan zayıf ve garip farkları esas alan fakihler eleştirilmiştir. Kâtib Çelebi'nin, bu ilmin kapsamının çok geniş tutulduğundan ve zayıf-güçlü her şeyi kapsadığından yakınması da bunu gösterir.

Usul ve cedel literatüründeki teorinin furûk literatüründe uygulamalı olarak ele alındığı görülür. Cedel ilmindeki ilke gereği fark araştırılırken

birleştirici ve ayırıcı vasıflar üzerinde durulur; tenkīhu'l-menât* yolu takip edilerek hangisi olursa olsun bu vasıflardan uygun olana itibar edilir, tardî (gayri münasip) olan ise ilga edilir; her ikisinin de uygun olması halinde daha münasip olanı esas alınır. Meselâ çocuk ve yetişkin insan zekât nisabı mala sahip olduklarında mallarına zekât düşmesi bakımından ortak bir noktada buluşuyorlar. Ancak yetişkin insan ayrıca ibadetlerle sorumludur ve zekât da bir ibadet olduğundan zekât verme sorumluluğu vardır; çocuk için bu söz konusu değildir. Ortak noktayı esas alanlar çocuğun malının zekâtının verilmesini farz görmekte, farkı esas alanlar ise ondan bu sorumluluğu düşürmektedir.

Ahkâm konusunda farkın esas alınması gerektiğini şer'î naslar, akla ve duyulara dayalı deliller ortaya koymaktadır. Kur'an'da ve Sünnette eşitlenmemesi istenen pek çok hususa dikkat çekilmiştir. Bir âyette, "Bilenlerle bilmeyenler hiç eşit olur mu?" (ez-Zümer 39/9) ifadesi yer almaktadır. Necmeddin et-Tûfî'ye göre furûk üzerinde ilk defa Hz. Peygamber durmuştur. Fark, fıkhın ve diğer ilimlerin esaslarından ve küllî kaidelerindendir. Hatta fıkıh birleşme ve ayrılma noktalarını, diğer bir ifadeyle iki meselenin nerede birleşip nerede ayrıldığını bilme olarak nitelendirilmiş, Ebû Abdullah el-Mâzerî ve Ebü'l-Kāsım el-Burzülî'nin de belirttiği gibi bunların bilinmesi fakih olmanın asgari şartlarından kabul edilmiştir, İbn Haldun, mutlak müctehidlerin bulunmadığı kendi döneminde ictihad ve kıyasa ehil olmayan fakihlerin, yolunu takip ettikleri imamın mezhebinde yerleşmiş usule göre meselelerin kategorilerini belirlemek amacıyla, onları benzer yahut ayrılan yönleriyle ele alma (tahrîc) ve bu işin üstesinden gelebilmek için de bu alanda kökleşmiş bir melekeye sahip olma ihtiyacı duyduklarını kaydettikten sonra o devirde fıkıh bilgisinin bu meleke anlamına geldiğini belirtir.

İlimlerin tasnifini konu alan klasik eserlerin çoğunda nisbeten daha ayrıntılı disiplinlere yer verildiği halde ayrı bir ilim dalı olarak furûktan söz edilmez. Bu sebeple furûk hakkındaki bilgilere, bu alanda ortaya konan literatürün incelenmesi yoluyla ulaşılması daha da önem kazanmıştır. Zerkeşî (ö. 794/ 1392), fıkha dair ilim dallarını on kısma ayırarak cem' ve farkı bilmeyi bunlardan biri sayar. İbn Nüceym, el-cem' ve'l-fark ile furûk ilmini eşbâh ve nezâirin ayrı birer dalı olarak ele alır. Sıkça vuku bulan, fakihin bilmemesinin çirkin olacağı meseleleri anlattığını söyleyip "el-cem' ve'l-

fark” diye adlandırdığı kısımda genel hükümleri, “fennü’l-furûk’ta ise fer‘î hükümleri inceler. Bu ince bir ayrım olmakla birlikte genel teamül her iki türü de furûk diye adlandırma yönündedir. Öte yandan Fâdânî furûku cem‘ ve fark ilminin bir türü sayar.

Schacht’ın da ifade ettiği gibi furûk ile fıkıh literatürünün diğer dalları arasında bir sınır belirlemek bazan güçtür. Bunun sebebi, kısmen konunun kendisi ve önemli ölçüde de bu çerçevede oluşan literatürün bir bölümünün yalnız furûku işlemesine karşılık diğerlerinin sahayı aşmalarıdır. Böyle olmakla beraber işin ölçüsü, dış görünüm bakımından birbirine benzeyen, fakat tâbi tutuldukları hukukî değerlendirme itibariyle farklı olan meselelerin ele alınış şeklidir. Farklar ele alınırken İslâm hukukunun genel ilkelerine ve maksatlarına başvurulmuş, bu da ister istemez aralarındaki farkların kurallara bağlanmasına yol açmış ve belki de kavâid ilminin doğmasının başlıca âmili olmuştur. Bundan

hareketle önce furûk literatürünün doğduğu ve onu kavâid literatürünün takip ettiği söylenebilir. Sonraları bu iki ilim dalı birtakım eserlerde bir araya getirilerek ve daha başka konular da eklenerek eşbâh ve nezâir literatürünün ortaya çıkmasına zemin hazırlanmıştır. Diğer taraftan birçok hîle-i şer’iyyenin bu gibi farklara dayandığı göz önüne alınacak olursa furûk ile hiyel literatürünün de çok yakın bir ilişki içinde olduğu söylenebilir.

Furûk disiplininin ve literatürünün ortaya çıkış sebep ve sürecine çeşitli açıklamalar getirilir. V. (XI.) yüzyıl âlimlerinden Ebü’l-Fazl Müslim b. Ali ed-Dımaşkî’ye göre birtakım meseleler görünüşte birbirine benzer, ancak gerçekte farklı olurlar, bu da pek çok insana problem çıkarır. Öte yandan Rüknülislâm el-Cüveynî’nin belirttiği gibi, hükümlerin farklılığını gerektirecek birtakım sebeplerden ötürü İslâm hukukundaki bir kısım meselelerin şekilleri birbirine benzer olduğu halde hükümleri farklı olabilir; farklı olanların farklılığını ve benzeyenlerin birleşmelerini gerektiren bu sebepleri o alanın uzmanları bilmek durumundadır. Fakihler hüküm istinbatında bu farkları göz önünde bulundurma ve onları bilme ihtiyacı duyarlar. İbn Süneyne es-Sâmerrî’ye göre meseleler ve hükümlerinin kaynakları, delilleri ve illetleri arasındaki farkların bilinmesi hükümlerin yollarının fakih tarafından anlaşılmasını, onun meseleleri asıllara

kıyaslarken yaptığı kıyasın sistemli olmasını sağlar ve böylece kıyas yollarını şaşırıp hükmünü temelsiz kurmasını önler. Karâfî'nin de belirttiği gibi fıkhı hüküm ve kaidelerin aralarındaki farkları ele alıp tesbit etmeye çalışmak, meselelerin ve kaidelerin hakikatlerinin ortaya konmasında ve anlaşılmasında en güvenilir yoldur. Zira bir kaidenin görünüşte benzer, gerçekte ise zıt olduğu bir şeyle birlikte ele alınması daha faydalıdır. Çünkü zıtlar birbirinin güzelliğini ortaya çıkarır, varlıklar zıtlarıyla tanınır. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere furûku bilmenin önemi fakihin ictihad ve kıyas yapabilmesinde kendini göstermektedir. Öyle görünüyor ki bu disiplinin ortaya çıkmasında mezhep mensuplarının hem mezheplerini savunma, hem de bu mezhep hükümlerindeki mantıkî boşlukları doldurma çabaları etkili olmuştur. Bunlara ilâve olarak, fakihlerin fıkha genel bir yaklaşımla bu ilmin içerdiği konuların birbirleriyle farklı bile olsalar çelişmediklerini, akılla uyuştuklarını ve maslahatı gözeten, haklara riayet eden bir yapıya sahip olduklarını gösterme gayretlerinden de bu arada söz edilebilir.

Tarihî süreç içinde oluşan furûk literatüründe iki ayrı metot uygulanmıştır. 1. Fürû metodu. Şeklen birbirine benzeyen, ancak hükümleri farklı olan fıkhî meseleler (fürû) arasındaki farkları açıklamak üzere takip edilen yoldur. Burada önce iki mesele verilmekte, aralarındaki benzer nokta zikredildikten sonra fark açıklanmaktadır. İlk geliştirilen ve en çok literatüre sahip olan bu metottur. Bazı eserler sınırlı sayıdaki belli konuları ele alırken diğerleri klasik fıkıh sıralaması içinde bütün konuları kapsamaktadır. Ayrıca Süyûtî ve İbn Nüceym'in eserlerinde olduğu gibi eşbâh ve nezâir ilminde de bu tür furûka bir bölüm ayrılmıştır. 2. Kavâid metodu. Fıkhî meseleler arasındaki farkların ele alındığı furûk geleneğini değiştirip yeni bir çığır açan Karâfî kaideler arasındaki farkları ortaya koymayı ve bunları açmayı hedeflemiştir. Karâfî'nin eserinde bu kurallar arasındaki fark ya da farklar fıkhî meselelerden örnekler verilmek suretiyle açıklanmaya çalışılmıştır. Müellifin kendisinin de ifade ettiği gibi önce iki mesele yahut iki kaide arasındaki farkları zikrederek ve bu farkların ne olduğunu sorarak kavâid konusundaki prensipler ortaya konmuş, soru eğer iki mesele arasındaki farkla ilgili ise bir veya iki kaide zikredilerek fark açıklanmaya çalışılmıştır. Karâfî, el-Furûḳ yanında Uṣûlü'l-aḥkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ʿani'l-aḥkâm adlı eserinde de bu metodu takip etmiştir. 3. Karma metot. Bu metodu kullanan Bedreddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Bekrî, fıkhın mûtat bölümlenmesi içinde fıkhî kaideleri ve her kaidenin

istisnalarını vermekte, ortaya birbiriyle karıştırılan benzer meseleler çıkınca aralarındaki fark zikredilmektedir. Bazan da bu iki meseleden biri bir üçüncü mesele ile benzerlik gösterdiğinde müellif yine farkı açıklamaya çalışmakta, böylece meseleler arası farklar bazan üçe, bazan altıya ulaşabilmektedir.

Literatür. Süyûtî gibi bazı klasik müellifler, Hz. Ömer’in kadılık talimatlarını içeren ve Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’ye gönderdiği ileri sürülen bir mektupta geçen, “Benzer ve emsal olan konuları tanı, ondan sonra kendince işleri kıyasla; Allah katında en sevimli ve hakka en benzer olana yönel” ifadesiyle, özel bir delilden ötürü hüküm bakımından birbirinden ayrılan benzer meselelerin varlığına işaret edildiğini belirtirler. Bu kadar eski dönem hakkında müşahhas ipuçlarından söz edilemezse bile yazılı fıkıh kaynaklarının ortaya çıkmasıyla birlikte furûkla ilgili açıklamalara da yer verildiği söylenebilir. Ebû Hanîfe’nin öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî eserlerinde meseleler arası farklar üzerinde durur. Eserinin adına ancak kaynaklarda rastlanan Ebü’l-Abbas İbn Süreye ile bu fıkıh dalının bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıktığı söylenebilir. İlk dönemlerde fürû kitaplarında yeri geldikçe temas edilen meseleler arasındaki farkların furûk adıyla ayrı bir disiplinde toplanması daha çok fıkıh ilminin öğretimini kolaylaştırma amacıyla açıklanabilir. Nitekim Cürcânî, bu alanda yazdığı eserinin girişinde furûkla ilgili bilgilerin imtihanlarda öğrencilere sorulmakta olduğundan söz eder (el-Muʿâyât fi’l-ʿaḳl evi’l-furûḳ, s. 22). Bu sebeple furûk ilim dalı her fıkıh ekolünde benzeri bir gelişme göstermiştir. Kaynakların furûk literatürüyle ilgili olarak verdikleri bilgilere göre Şâfiî ve Mâlikîler’in bu alanda daha çok söz sahibi oldukları söylenebilir. Ancak Necmeddin et-Tûfî’nin furûk konusunda Hanefîler’e ait hiçbir şeyin bulunmadığını ileri sürüp ardından, “Bazılarının bu konuda bir şeyler yazdığı kulağıma geldi” demesi, aşağıda verilen listenin de ispatlayacağı gibi onun Hanefî literatürüne tam vâkıf olmamasının bir sonucudur.

Furûk ilmine dahil bütün eserler günümüze ulaşmadığı gibi ulaşanların da önemli bir kısmı henüz yazma halinde bulunmaktadır. Bu ilmin hangi mezhep, coğrafya ve çağda yoğunluk kazandığını göstermesi bakımından zamanımıza kadar gelen yahut sadece adları bilinen eserlerin bir liste halinde verilmesi faydalı olur. 1. Ebü’l-Abbas İbn Süreye (ö. 306/918-19), el-Furûḳ fî fürûʿi’ş-Şâfiʿiyye. Kâtib Çelebi’nin bildirdiğine göre

Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ına dair soruların cevaplarını içermektedir. 2. Ebû Abdullah ez-Zübeyrî eş-Şâfiî (ö. 317/929), el-Müskit (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Fıkhu Şâfiî, nr. 277). 3. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Sâlih es-Semerkandî el-Kerâbîsî el-Hanefî (ö. 322/934), Kitâbü'l-Furûḳ (TSMK, III. Ahmed, nr. 1181/1, vr. 1-54a; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 921/ 1, vr. l-25b; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 1923, Dârü'l-evkâfi'l-âmme bi-Bağdâd, nr. 3533). 4. Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nesevî eş-Şâfiî (ö. IV./X. yüzyıl),

Kitâbü'l-Mesâʾil ve'l-ʿilel ve'l-furûḳ. 5. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kattân eş-Şâfiî (ö. 407/1016-1017), el-Muṭâraḥât. 6. İbnü'l-Kâtib Ebü'l-Kāsım Abdurrahman b. Ali el-Kinânî el-Mâlikî (ö. 408/1017-1018), Furûḳu'l-mesâʾili'l-müştebihe mine'l-meẕheb. 7. Kādî Abdülvehhâb (ö. 422/1031), el-Furûḳ fî mesâʾili'l-fıḳh. Öğrencisi Ebü'l-Fazl Müslim b. Ali ed-Dımaşkī'nin verdiği bilgiye göre Kādî Abdülvehhâb yazdığı esere el-Cümûʿ ve'l-furûḳ adını vermiş, ancak eser kaybolmuştur. 8. Rüknülislâm el-Cüveynî (ö. 438/1047), el-Vesâʾil fî furûḳı'l-mesâʾil ve Kitâbü'l-Cemʿ ve'l-farḳ (Brockelmann, GAL Suppl., I, 667). Necmeddin et-Tûfî, Kitâbü'l-Cemʿ ve'l-farḳ'ın baş tarafında usul konularındaki farklar hakkında kısa bir bölüm bulunduğunu ve gördüğü furûk kitapları içinde bu eserin en hacimli, en çok mesele ihtiva eden ve en iyi kaynaklara sahip kitap olduğunu söyler. 9. Ebü'l-Fazl Müslim b. Ali ed-Dımaşkī el-Mâlikî (ö. V./XI. yüzyılın ilk yarısı), el-Furûḳu'l-fıḳhiyye (nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân - Hamza Ebû Fâris, Beyrut 1992). Eser 128 farkı içerir. 10. Ebû Muhammed Abdülhak b. Muhammed es-Sehmî es-Sıkıllî el-Mâlikî (ö. 464/1072 yahut 466/1074), en-Nüket ve'l-furûḳ li-mesâʾili'l-Müdevvene (el-Hizânetü'l-melekiyye bi'r-Rabât, nr. 261, 144 varak). 11. Ebü'l-Hayr Selâme b. İsmâil b. Cemâa el-Makdisî eş-Şâfiî (ö. 480/ 1087), Kitâbü'l-Vesâʾil fî furûḳı'l-mesâʾil. 12. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî eş-Şâfiî (ö. 482/1089), el-Muʿâyât fi'l-ʿaḳl evi'l-furûḳ (nşr. Muhammed Fâris, Beyrut 1993). 13. Ebü'l-Muzaffer Es'ad b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-Kerâbîsî el-Hanefî (ö. 570/1174-75), el-Furûḳ fi'l-fıḳh (el-Fuûḳ fî fürûʿi'l-Ḥanefiyye, nşr. Muhammed Tamûm, I-II, Kuveyt 1982). 14. İbn Süneyne es-Sâmerrî el-Hanbelî (ö. 616/1219), el-Furûḳ ʿalâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Usûlü'l-fıkh, nr. 2745; Leibzig Universitäts Bibliothek, nr. 389). J. Schacht tarafından bir özeti yayımlanmıştır (Islamica, II/4, s. 525-537). Tûfî faydalı, kaynakları sağlam ve furûk

kitaplarının en iyilerinden biri olarak nitelendirdiği bu kitabı Endelüsî'nin eserinden daha güzel bulur. 15. Sadrüşşerîa el-Ekber (VII./XIII. yüzyıl), Telḳīḥu'l-ʿuḳūl fî furûḳı'l-menḳūl (Kitâbü Telḳīḥi'l-ʿuḳūl fi'l-furûḳ beyne ehli'n-nuḳūl, TSMK, III. Ahmed, nr. 1181/2; Süleymaniye Ktp., Vehbi Efendi, nr. 467/ 1; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Fıkhü Hanefî, nr. 982). M. Ali Orhan eser üzerinde Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. 16. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Halef b. Râcih el-Makdisî el-Hanbelî (ö. 638/1240-41), el-Fuṣûl ve'l-furûḳ. 17. Şehâbeddin el-Karâfî el-Mâlikî (ö. 684/ 1285), Envârü'l-buruḳ fî envâʿi'l-furûḳ (Tunus 1302; Kahire 1344). el-Furûḳ, Furûḳu'l-Ḳarâfî diye de anılan kitap bu sahanın en ünlü eseri kabul edilir. 18. a.mlf., el-İḥkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ʿani'l-aḥkâm ve taṣarrufâti'1-ḳāḍî ve'l-imâm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep 1967). 19. Bedreddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Bekrî el-Mısrî eş-Şâfiî (ö. IX./XV. yüzyılın ilk yarısı), el-İstiġnâʾ fi'l-furûḳ ve'l-istis̱naʾ (nşr. Suûd es-Sübeytî, Mekke 1988). 600 aslî kaideyi bir araya getirmiştir. 20. Ebû Ümâme İbnü'n-Nakkāş ed-Dükkâlî eş-Şâfiî (ö. 763/1362), Kitâbü'n-Neẓâʾir ve'l-furûḳ. Schacht'ın Ebû Ümâme'yi Mâlikîler arasında sayması yanlıştır. 21. Ebû Muhammed el-İsnevî eş-Şâfiî (ö. 772/1370-71), Meṭaliʿu'd-deḳāʾiḳ fî taḥrîri'l-cevâmiʿ ve'l-fevâriḳ. Nasr Ferîd Muhammed'in tahkikiyle neşredilmiştir (Müessesetü't-teâvüni'l-câmi'î). 22. Tâceddin İbnü't-Türkmânî el-Hanefî (ö. 744/1363), el-Furûḳ (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1257). 23. Necmeddin b. Ebû Bekir en-Nîsâbûrî el-Hanefî (ö. 870/1466'dan önce), Kitâbü'l-Furûḳ fi'l-fıḳh. Schacht tarafından bir özeti yayımlanmıştır (Islamica, II/4, s. 515-524). 24. Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf el-Mevvâk el-Mâlikî (ö. 897/ 1492), el-Furûḳ. 25. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî el-Mâlikî (ö. 914/ 1508), ʿUddetü'l-buruḳ fî cemʿi mâ fi'l-meẕheb mine'l-cümûʿ ve'l-furûḳ (nşr. Hamza Ebû Fâris, Beyrut 1990). 26. Ebû Muhammed Takıyyüddin Abdurrahman ez-Züreyrânî el-Bağdâdî el-Hanbelî, Îżâḥu'd-delâʾil fi'l-furûḳ beyne'l-mesâʾil. Merkezü'l-bahsi'l-ilmî'de mikrofilmi mevcuttur (Fıkh âm, nr. 344). 27. Abdurrahman b. Nasır es-Sa'dî el-Hanbelî (ö. 1376/1956), el-Ḳavâʿid ve'l-uṣûlü'l-câmiʿa ve'l-furûḳ ve't-teḳāsîmü'l-bedîʿati'n-nâbiġa (Riyad 1985).

Berlin Staatsbibliothek'te Hanefî mezhebine ait Kitâbü'l-Furûḳ ile (nr. 4848) hangi mezhebe ait olduğu belli olmayan Risâletü'l-furûḳı'l-fıḳhiyye (nr. 5013) adlı iki eser mevcuttur. Fıkıh literatürü çerçevesinde ayrı bir tür

teşkil eden eşbâh ve nezâir kitaplarında “el-furûk” ve “el-cem‘ ve’l-fark” adı altında furûk ilmini ihtiva eden birer bölüm bulunmaktadır (Süyûtî, s. 544-560; İbn Nüceym, s. 150-158).

Kavramların açık bir şekilde anlaşılması ve ortaya konulması için aralarındaki farkların açıklanması düşüncesi yalnız İslâm hukuku ile sınırlı kalmamış, fıkha dair eserler yanında diğer ilimlerdeki kavramlar, inançlar, düşünceler, fırkalar ve milletler arasındaki farkları konu alan geniş kapsamlı bir literatür de meydana gelmiştir.

Fıkıh Usulü. l. Ömer b. Raslân el-Bulkīnî, Risâle fi’l-farḳ beyne’l-ḥükm bi’ṣ-ṣıḥḥa ve’l-ḥükm bi’l-mûceb (el-Fetḥu’l-mûheb fi’l-ḥükm bi’ṣ-ṣıḥḥa ve’l-mûceb, Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 25597; bk. Brockelmann, GAL, II, 114; Suppl., II, 110). Eser altı farkı ihtiva etmektedir. 2. İbn Muallâ el-Mahallî eş-Şâfiî (ö. 871/ 1467’den sonra), el-Leys̱ü’l-ʿâbis fî ṣademâti’l-mecâlis (Dârü’l-kütübi’1-Mısriyye, Usul-Tal’at, nr. 176; bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 115). Usul arasındaki farklara ilişkin bir bölüm içerir. 3. İvaz Efendi, Furûḳu’l-uṣûl (Dârü’l-kütübi’l-vataniyye bi-Tûnis, nr. 7329, vr. 215a-220b).

Kelâm. 1. Bâkıllânî (ö. 403/1013), Taṣarrufü’l-ʿibâd ve’l-farḳ beyne’l-ẖalḳ ve’l-iktisâb. Yaratma ve kesb kavramları arasındaki farkı ele alır. 2. a.mlf., el-Farḳ beyne muʿcizâti’l-enbiyâʾ ve kerâmâti’l-evliyaʾ. 3. İbnü’l-Bennâ el-Merrâküşî (ö. 721/1321 |?|), el-Farḳ beyne’l-ẖavâriḳı’s̱-s̱elâs̱e: el-muʿcize ve’l-kerâme ve’s-siḥr. 4. Ebû Mûsâ Îsâ b. Mihrân el-Müsta‘tıf eş-Şiî, el-Furḳān beyne’l-âl ve’l-ümme. Hz. Peygamber’in Ehl-i beyti ile ümmeti arasındaki farkı anlatır.

Felsefe ve Mantık. 1. Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932 civarı), Kitâbü’l -Furûḳ. Bazı çağdaş yazarlar, Kâtib Çelebi’nin el-Furûḳ fî fürûʿi’ş-Şâfiʿiyye adı altında eser yazan müellifler arasında Hakîm et-Tirmizî’yi de zikretmesine bakarak eseri bu adla vermektedirler. Kâtib Çelebi eserin mahiyeti hakkında eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ’ya atıfta bulunmakta, Sübkî ise kitabın sahasında benzeri bulunmadığını söylemektedir. Müellif bu eserde müdârâ-müdâhene, muhâcce-mücâdele, münazara-mugālebe, intisâr-intikam vb. anlamca birbirine yakın kavramlar arasındaki farkı anlatır. Brockelmann’ın (GAL Suppl., I, 356) Kitâbü’l-Furûḳ ve menʿu’t-terâdüf adıyla kaydettiği eser bu

kitap olmalıdır. 2. İbnü't-Tayyib es-Serahsî (ö. 286/899), el-Farḳ beyne'n-naḥv ve'l-manṭıḳ. 3. İsmail Hakkı Bursevî, Furûk-ı Hakkī. Felsefî ve ilmî kavramları ihtiva etmektedir.

Tasavvuf. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. İbrâhim el-Fârisî eş-Şîrâzî (ö. 622/1225), el-Farḳ beyne'ṣ-ṣûfî ve'l-faḳīr.

Tıp. İbnü'l-Cezzâr el-İfrîkī (ö. 369/979-80 civarı), Kitâbü'l-Farḳ beyne'l-ʿileli'lletî teştebihü esbâbühâ ve taḫtelifü aʿrâżuhâ. Bunlardan başka Arap dili alanında da geniş bir furûk literatürü oluşmuştur (bk. FURÛK).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1129; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 67, 78, 80, 81, 82, 87, 91, 104, 108, 122, 126, 127, 128, 302, 310; Müslim b. Ali ed-Dimaşkī, el-Furûḳu'l-fıḳhiyye (nşr. M. Ebü'l-Ecfân - Hamza Ebû Fâris), Beyrut 1992, s. 5-12, 26-47, 61-62, 153-159; Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî, el-Muʿâyât fi'l-ʿaḳl evi'l-furûḳ (nşr. Muhammed Fâris), Beyrut 1993, s. 9-11, 22; Kādī İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Saîd Ahmed A'râb), Tıtvân 1403/1983, VIII, 72; Es'ad b. Muhammed el-Kerâbîsî, el-Furûḳ fi'l-fıḳh (nşr. Muhammed Tamum), Küveyt 1982, I, 7-14; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ (nşr. M. Revvâs Kal'acî), Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I-IV; Tûfî, ʿAlemü'l-ceẕel fî ʿİlmi'l-cedel (nşr. Wolfhart Heinrichs), Wiesbaden 1987, s. 71-75; Muhammed b. Ebû Bekir el-Bekrî, el-İstiġnâʾ fi'l-farḳ ve'l-istiṡnâʾ (nşr. Suûd es-Sübeytî), Mekke 1408/1988; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), II, 246; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 236-239; II, 152-153; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1055-1056; a.e., Kahire, ts. (Dârü'l-Mushaf), s. 321; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/ 1987, nâşirin mukaddimesi, ayrıca bk. s. 544-560; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 150-158, 167-169; M. Yasin b. Îsâ el-Fadânî, el-Fevâʾidü'l-ceniyye ḥâşiyetü'l-Mevâhibi's-seniyye şerḥi'l-Ferâʾidi'l-behiyye fî naẓmi'l-ḳavâʿidi'l-fıḳhiyye, Beyrut 1991, I, 98-100; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 186; II, 1255-1258, 1446; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 262; V, 71;

VI, 198; Brockelmann, GAL, I, 105, 385; II, 91; Suppl., I, 660, 661, 667; II, 107, 586; Îżâḥu'l-meknûn, I, 51; II, 187-188; Hediyyetü'1-ʿarifîn, I, 57, 99; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 94, 266-267; Ali Ahmed en-Nedvî, el-Ḳavâʿidü'l-fıḳhiyye, Dımaşk 1406/1986, s. 63-75, 156, 212-215; Abdullah İbrâhim Salâh, el-İmâm Şihâbüddîn el-Ḳarâfî ve eṡeruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Malta 1991, s. 242, 247-275.

Şükrü Özen

el-FURÛK

الفروق

Mâlikî fakihi Şehâbeddin el-Karâfî'nin (ö. 684/1285) furûk ilmine dair eseri.

İslâm fıkhının furûk* alanında ortaya koyduğu en dikkate değer kitaplardan biri olan ve kısaca el-Furûḳ (Furûḳu'l-Ḳarâfî) adıyla tanınan esere müellif Envârü'l-burûḳ fî envaʾi'l-furûḳ adını vermiştir. Karâfî bu kitapta, daha önce yazdığı fıkha dair eẕ-Ẕaḫîre adlı eserinde hükümlerin illetlerini açıklarken verdiği kaideleri hem yeni ilâveler yaparak hem de bu kaidelerin gerekçe ve hikmetlerini, kaideler arasındaki fark ve incelikleri belirterek ele almıştır.

Karâfî'nin kendi dönemine kadar yazılan furûka dair eserler sadece şekil bakımından birbirine benzeyen, ancak hükümleri farklı olan fıkhî meseleler (fürû) arasındaki farkları belirtmek üzere kaleme alınmışken müellif bu eserinde daha çok kaideler arasındaki farkları açıklamayı hedef almış, böylece furûk ilim dalında yeni bir çığır açmıştır. Karâfî'nin, usulün fürûa üstünlüğü gibi bu eserin de furûk ilminde yazılan diğer kitaplara karşı bir üstünlüğünün bulunduğunu iddia etmesi bundan kaynaklanır. Öte yandan müellif genelde kaide kelimesini, "fıkhın çeşitli alanlarından pek çok meseleyi birleştiren genel ilke" biçiminde tanımlanan terim anlamının ötesinde daha geniş bir mânada "fıkhın belli bir alanındaki genel hüküm" demek olan "zabıt" ve "temel hükümler" anlamında kullanmaktadır. Pek çok yerde de meclis muhayyerliği, şart muhayyerliği, borç verme, alım satım, sulh gibi fıkıh doktrininin yerleşik kavram ve akidlerini yine kaide adıyla ele almaktadır. Kitapta farkları üzerinde durulan kaideler çoğunlukla fıkha ve fıkıh usulüne dair olmakla birlikte gıybet-koğuculuk-kişinin arkasından el kol hareketleri yapma ve onu mimiklerle çekiştirme, zühd - vera', tevekkül-sebeplere başvurmayı terketme, haset-gıpta, kibir-kendini beğenme gibi birtakım tasavvuf ve ahlâk kuralları da farkları açısından kitapta yer almaktadır.

Toplam 548 kaidenin bir araya getirildiği el-Furûḳ'ta genel eğilim kaideler arasındaki fark veya farkları fıkhî meselelerden örnekler vermek suretiyle açıklama olmakla beraber bazı yerlerde iki mesele arasındaki farkın da ele alındığı görülür. Müellifin kendisinin de belirttiği gibi önce iki mesele yahut iki kaide arasındaki farklar zikredilerek ve bu farkların ne olduğu sorularak kaideler konusundaki prensipler ortaya konmakta, soru iki mesele arasındaki farkla ilgili ise bir veya iki kaide zikredilerek fark açıklanmaya çalışılmaktadır. Çünkü müellife göre bu kaideler amaç, farkın zikredilmesi ise anlaşılmaları için bir araçtır. Eğer iki kaide arasındaki fark soruluyorsa istenen bunların gerçeklerinin açıklanmasıdır. Karâfî'ye göre kaideler arasındaki farkın ne olduğunu tesbit suretiyle gerçeklerini ortaya koymak bir başka yolla onları açıklamaktan daha iyidir. Zira bir kaidenin görünüşte benzer, fakat gerçekte zıt olduğu bir şeyle birlikte ele alınması daha faydalıdır. Çünkü zıtlar birbirinin güzelliğini ortaya çıkarır ve varlıklar zıtlarıyla tanınır.

Hukukçunun hüküm çıkarma gücünü arttıran ve hukukçuluk melekesini geliştiren bu eser ilk defa Ebü'l-Kāsım İbnü'ş-Şât'ın İdrârü'ş-şürûḳ'u ile birlikte dört cilt halinde basılmıştır (Tunus 1302). Daha sonra bu baskıya Mekke müftüsü Muhammed Ali b. Mekkî'nin Tehẕîbü'l-Furûḳ ve'l-kavâʿidi's-seniyye fi'l-esrâri'l-fıḳhiyye'sinin ilâvesiyle eser yeniden yayımlanmış (I-IV, Kahire 1347) ve bunun da 1980'li yıllarda Beyrut'ta ofset baskısı yapılmıştır. Kahire neşrini esas alarak eseri yayıma hazırlayan Muhammed Revvâs Kal'acî, IV. cildin sonuna konularına göre alfabetik bir fihrist ekleyerek belli bir sistemin takip edilmediği kitaptan faydalanmayı kolaylaştırmış ve eser Beyrut'ta basılmıştır (ts. [Dârü'l-ma'rife]).

el-Furûḳ üzerinde gerek özetleme gerekse yeniden düzenleme biçiminde bazı çalışmalar yapılmış olup bunların başlıcaları şunlardır: 1. Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Bekkûrî (ö. 707/ 1307), Tehẕîbü'l-Furûḳ (Dârü'l-kütübi'l-vataniyye bi-Tûnis, nr. 14982, 21186). Sa'd el-Anezî kitabı Tunus Zeytûne Üniversitesi'nde doktora tezi olarak hazırlamaktadır. 2. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüsselâm er-Rabaî et-Tûnisî, İḫtiṣârü'l-Furûḳ (Dârü'l-kütübi'l-vataniyye bi-Tûnis, nr. 14946; Ezher, nr. 3954, 15936). 3. İbnü'ş-Şât, İdrârü'ş-şürûḳ ʿalâ envâʾi'l-furûḳ. el-Furûḳ ile birlikte basılmıştır (yk. bk.). İbn Ferhûn'un ed-Dîbâcü'l-müẕheb adlı eserinde (II, 152-153) Envârü'l-burûḳ fî teʿaḳḳubi mesâʾili'l-

ḳavâʿid ve’l-furûḳ adıyla İbnü’ş-Şâṭ’a nisbet edilen kitap da Îdrârü’ş-şürûḳ olmalıdır. Tehẕîbü’l-Furûḳ’un yazarı Muhammed Ali el-Mekkî el-Furûḳ’u okuyucuya tavsiye ederken İbnü’ş-Şâṭ’ın tenkitlerinin dikkate alınması gerektiğini söyler ve müellifle ihtilâfa düştüğü konularda İbnü’ş-Şâṭ’ın görüşlerinin kabul edilmesini öğütler. 4. Muhammed Ali el-Mekkî, Tehẕîbü’l-Furûḳ ve’l-ḳavâʿidi’s-seniyye fi’l-esrâri’l-fıḳhiyye. el-Furûḳ ile birlikte basılmıştır (yk. bk.). 5. Abdülazîz Bû Atûr et-Tûnisî,

Tertîbü mebâḥiṡi’l-Furûḳ li’l-Ḳarâfî (Mektebetü Âli İbnÂşûr, nr. 83, 16 varak).

BİBLİYOGRAFYA

Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ (nşr. M. Revvâs Kal‘acî), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I-1V; Müslim b. Ali ed-Dımaşkî, el-Furûḳu’l-fıḳhiyye (nşr. M. Ebü’l-Ecfân - Hamza Ebû Fâris), Beyrut 1992, s. 38-39, 153-159; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, I, 236-239; II, 152-153; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 186; Brockelmann, GAL, I, 481; Suppl., I, 665; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 99; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-baḥṡi’l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 461; Abdullah İbrâhim Salâh, el-İmâm Şihâbüddîn el-Ḳarâfî ve eṡeruhû fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Malta 1991, s. 235, 237-242, 276-307; Ali Ahmed en-Nedvî, el-Ḳavâʿidü’l-fıḳhiyye, Dımaşk 1991, s. 46-47, 155-159.

Şükrü Özen

FUSSILET SÛRESİ

سورة فصّلت

Kur’ân-ı Kerîm’in kırk birinci sûresi.

“Hâ mîm” rumuzu ile başlayıp ardarda sıralanan yedi sûrenin ikincisidir. Mekke devrinin sonlarına doğru mi‘rac olayının ardından Mü’min (Gāfir) sûresinden sonra nâzil olmuştur. Mekke devrinin erken dönemi sayılan Habeşistan’a hicret yıllarında nâzil olduğu yolunda bazı tahminler ileri sürülmüşse de (Doğrul, s. 530) bunu destekleyen herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. İsrâ sûresinden sonra inen sûrelerden olduğuna ilişkin rivayetler göz önüne alınarak hicretten az önce nâzil olduğu kabul edilebilir (Şehhâte, I, 347).

Sûrenin bazı âyetlerinin nüzûlüyle ilgili olarak Abdullah b. Mes‘ûd’dan gelen bir hadiste bildirildiğine göre Kabe’nin yanında birbirleriyle konuşan üç kişiden biri, “Ne dersiniz, acaba Allah bütün söylediklerimizi işitti mi?” diye sorar. İkincisi, “Açıkça söylediklerimizi muhakkak ki işitmiştir, fakat yavaş sesle söylediklerimizi belki duymamıştır” cevabını verir. Üçüncüsü ise, “Öyle şey olur mu! Eğer açıkça söylediklerimizi işitmişse gizli söylediklerimizi de işitmiştir” der. Abdullah b. Mes‘ûd’un bu konuşmayı Hz. Peygamber’e nakletmesi üzerine, “Siz ne kulaklarınızın ne gözlerinizin ne de derilerinizin aleyhinize şahitlik etmesinden sakınıyordunuz; yaptıklarınızdan çoğunu Allah’ın bilmeyeceğini sanıyordunuz. Rabbiniz hakkında beslediğiniz bu zannınız sizi mahvetti ve bu yüzden ziyana uğrayanlardan oldunuz” meâlindeki âyetler (22-23) nâzil oldu (Buhârî, “Tefsîr”, 41/2; Müslim, “Münâfiḳīn”, 5; Tirmizî, “Tefsîr”, 41/2; Süyûtî, ed-Dürrü’l-menşûr, VII, 319). Sûrenin, “... Şu halde ateşin içine atılan mı daha iyidir, yoksa kıyamet günü güvenle gelen mi” meâlindeki 40. âyetinin ise Ebû Cehil ve Ammâr b. Yâsir (bir rivayete göre Ebû Bekir) hakkında nâzil olduğu rivayet edilmektedir (Süyûtî, a.g.e., VII, 330).

Küfe âlimlerinin sayımına göre elli dört, Mekke ve Medine sayımına göre elli üç, Basra ve Şam sayımına göre elli iki âyettir. İhtilâf, baştaki “hâ mîm”

rumuzu ile bazı âyetlerinin müstakil birer âyet sayılıp sayılmamasından kaynaklanmaktadır. Fâsıla*sı (ب ، د ، ر ، ز ، ص ، ض ، ط ، ظ ، م ، ن) harfleridir.

Sûre adını, 3. âyette geçen ve “ayrıntılarıyla açıklandı” anlamına gelen fussılet kelimesinden alır. “Hâ mîm” rumuzu ile başlayan sûreler arasında, içinde secde âyeti bulunan tek sûre olması sebebiyle “Hâ mîmü’s-secde” adıyla da anılır. Bu sûreye, 12. âyette geçen “kandiller” anlamındaki mesâbîh kelimesinden dolayı Mesâbîh sûresi ve 10. âyette yer alan, “azık” anlamındaki kūt kelimesinin çoğulu akvâttan dolayı Akvât sûresi de denir.

Sûrenin maksadı, Kur’an’ın ilâhî vahiy, Hz. Muhammed’in peygamber olduğunu inkâr eden, onun davetine karşı kalplerinin ve kulaklarının tıkalı olduğunu söyleyen, bu kadarla da yetinmeyip Peygamber’e engel olmak için ellerinden geleni yapan ve ona, “Sen istediğini yap, biz istediğimizi yapmaktayız” (âyet 5) diye tehditler savuran müşrikleri uyarmak; iman gerçeklerini kabul etmelerinin kendi lehlerine olacağını, bu uyarıların Allah’ın rahmet ve merhametinin icabı olduğunu haber vermektir.

İlk âyetlerde sûrenin konusu açık bir şekilde ortaya konur: Kur’an uydurulmuş değil rahman ve rahîm olan Allah tarafından indirilmiştir. O müjdeleyen ve uyaran bir kitaptır. Tek bir ilâh olan Allah’a inanıp ona yönelmek gerekir. İnat ve kibirleri yüzünden Allah’a şirk koşanların vay haline! İnanan ve salih amel işleyenler için tükenmeyen bir mükâfat vardır (âyet 1-8).

Daha sonraki âyetlerde, âlemlerin rabbi olan Allah’ın kudret ve azametinin delilleri gösterilerek O’nu inkâr etmenin ve O’na ortak koşmanın anlamsızlığı ve bunun sonuçları dile getirilir. Bereket ve rızık dolu yeryüzüyle esrarlı yedi kat gökyüzünü çeşitli aşamalardan geçirerek yaratan ve her birine bir nizam takdir eden yalnız Allah’tır. Her şeyi hakkıyla bilen ve mutlak güç ve kudret sahibi olan O’dur. Böyle bir kudret sahibini ve O’ndan gelen âyetleri inkâr etmek, O’nun hakikatlerinden yüz çevirmek, tıpkı Âd ve Semûd kavimlerinin başlarına gelen felâket gibi bir felâkete sürükler. Çünkü onlar da peygamberlerinin davetine kulaklarını tıkamışlar, Allah’ın kudret ve azametini görmezlikten gelerek O’nu inkâr etmişlerdi. Müminler ise itaat edip kurtulmuşlardı (âyet 9-18).

Sûre, Allah'ın düşmanlarının sadece dünyada değil inkâr ettikleri âhirette de hesaba çekileceklerini ve daha çetin bir azaba uğratılacaklarını anlatan âyetlerle devam eder. Burada onların kulaklarının, gözlerinin ve derilerinin kendi aleyhlerine şahitlik edeceği, böylece kendi yaptıklarından birçoğunu Allah'ın bilmeyeceği zannına kapılanların ziyana uğrayacakları haber verilir. Bunların, uyarılmadıkları için değil uyarıldıkları halde gerçekleri kabule yanaşmadıkları için bu duruma düştükleri ve kendi kendilerine yazık ettikleri vurgulanır. İnsanları baştan çıkaranlar, kötülükleri çekici ve süslü gösterenler olmasa insanın aslında aklı ve vicdanı ile hakkı kabule yatkın olduğuna işaret edilir (âyet 19-25).

Kur'ân-ı Kerîm'in gönülleri fetheden cazibesiyle inananların sayısının her geçen gün biraz daha artması üzerine taktik değiştirip, "Bu Kur'an'ı dinlemeyin, okunurken gürültü yapın, böylece belki üstün gelirsiniz" (âyet 26) diyen inkârcıların Kur'an hakikati karşısında nasıl olumsuz bir tavır sergileyip azgınlık ve taşkınlık gösterdiklerini ve bu yüzden âhirette nasıl bir azapla karşılaşacaklarını, kendilerini bu duruma düşüren cin ve insanlardan nasıl intikam almak isteyeceklerini tasvir eden âyetlerden (27-29) sonra, "Rabbimiz Allah'tır" diyen müminlerin ihlâs ve samimiyetlerini dile getiren ve onların her iki dünyadaki mutluluklarını anlatan âyetler gelir (30-32).

Daha sonraki âyetlerde ilâhî davete uymanın ve onu yaymanın güzelliklerinden, onun insan hayatı üzerindeki olumlu etkilerinden bahsedilir. 33. âyette iyilikle kötülüğün bir tutulamayacağı vurgulandıktan sonra, "Sen -kötülüğü- iyilikle önle. O zaman seninle onun arasında düşmanlık bulunan kişi sanki candan bir dost olur" denilerek sosyal barışın temel ahlâkî ilkesi ortaya konur; bu ahlâkî yüceliklere ancak sabırlı ve iyilikten nasibi olanların ulaşabileceği belirtilir. Güneşe ve aya değil onları yaratan Allah'a tapmak, O'na secde etmek gerektiği üzerinde durulur. İnkarcıların büyüklük taslamakla gerçeği küçük düşüremeyecekleri, hak dinin Allah'ın emriyle yayılacağı ve Allah'ın, gökten yağmur yağdırıp kuru toprağı yeşerttiği gibi ölüleri dirilteceği anlatılır. Allah tarafından indirilen o eşsiz kitabı inkâr ederek âyetleri hakkında anlamsız yorum ve tartışmalara girenlerin âhirette ateşe atılacakları, inananların da güven içinde Allah'ın huzuruna çıkacakları, esasen önceki peygamberlere de aynı şekilde vahiy

geldiği, Allah'ın affediciliği yanında cezalandırmasının da çok şiddetli olduğu bildirilir. "Eğer biz Kur'an'ı Arapça'dan başka bir dille gönderseydik derlerdi ki: Âyetleri açıklanmalı değil miydi? Arap'a yabancı dilden kitap olur mu? De ki: O, inananlar için doğru yolu gösteren bir kılavuzdur ve şifadır. İnanmayanlara gelince onların kulaklarında bir ağırlık vardır ve Kur'an onlara kapalıdır. Onlara -sanki-uzak bir yerden bağırılıyor" meâlindeki âyette (44), Kur'an'ın ne söylediğini anlamak istemeyen inkârcıların kibir ve inatlarından dolayı kötü niyetle hareket ettikleri açıklanır ve Kur'an'ın inananlara hidâyet ve şifa olduğu, inanmak istemeyenlerin de kulaklarında sağırlık, gözlerinde körlük bulunduğu ve bu durumun onların hakikatten uzak durmalarından kaynaklandığı dile getirilir. Geçmişte Hz. Mûsâ'ya indirilen kitap hakkında da ihtilâf çıktığı, bazılarının iman edip bazılarının inkâra saptığı haber verilir (âyet 33-45).

Sûrenin son bölümünde (âyet 46-54) herkesin yaptığı iyiliğin kendi lehine, işlediği kötülüğün de kendi aleyhine olacağı, Allah'ın kullarına haksızlık etmesinin düşünülemeyeceği hatırlatıldıktan sonra bütün bu uyarılara kulak tıkayan, ortaya konan delilleri görmezlikten gelen inkârcıların ilkel düşünce tarzlarına dikkat çekilir ve psikolojik durumlarıyla ilgili bazı tahliller yapılır; didişmeyi seven, günaha meyilli, aceleci, sabırsız, nankör ve bencil mizaçlı oldukları gözler önüne serilir. İnkârcılara rağmen Allah'ın dininin yayılacağı ve Kur'an gerçeklerinin inkâr edilemez bir şekilde kuvvet kazanıp ve gelişeceği, nihayet bu gerçeklerin kendilerine hem kendi iç dünyalarında hem dış dünyada gösterileceği vurgulanır (âyet 53). Sûre, kitap ve peygamber nimetinin kadrini bilmeyip bu nimetten yüz çeviren (âyet 51) insanlara şu uyarıda bulunarak sona erer: "Dikkat edin, onlar rablerine kavuşma konusunda şüphe içindedirler. Biliniz ki O her şeyi kuşatmıştır."

Fussılet sûresinin faziletiyle ilgili olarak Beyhakî'nin tahrîc ettiği Halîl b. Mürre hadisinde, Hz. Peygamber'in Tebâreke ile "Hâ mîmü's-secde"yi okumadan uyumadığı rivayet edilir (Şuʿabü'l-îmân, II, 486; Süyûtî, ed-Dürrü'l-menşûr, VII, 312). Ancak sûrenin fazileti hakkında bazı tefsirlerde yer alan (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 162; Beyzâvî, V, 395) ve bu sûreyi ' okuyan kimseye Allah'ın her bir harfine karşılık on sevap vereceğini müjdeleyen hadisin uydurma olduğu kabul edilmiştir (İbnü'l-Cevzî, I, 239-

241; Zerkeşî, I, 432; İbn Hacer, IV, 162).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Tefsîr”, 41/2; Müslim, “Münâfiḳīn”, 5; Tirmizî, “Tefsîr”, 41/1-2; Beyhakî, Şuʿabü’l-îmân (nşr. Ebû Hâcir M. Saîd Besyûnî), Beyrut 1410/1990, II, 486; Zemahşerî, el-Keşşâf, Kahire 1373/1953, IV, 144-162; İbnü’l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1386/1966, I, 239-241; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXVII, 93-186; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl (Mecmûʿa mine’t-tefâsîr içinde), İstanbul 1317-24, V, 370-395; Nîsâbûrî, Esbâbü’n-nüzûl, Kahire 1388/1967, s. 250; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; İbn Hacer, el-Kâfi’ş-şâf (Zemahşerî, el-Keşşâf içinde). Kahire 1373/ 1953, IV, 162; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾir (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İlmiyye), IV, 194-195; Süyûtî, Esbâbü’n-nüzûl [baskı yeri ve yılı yok] (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), s. 172; a.mlf., ed-Dürrü’l-menṡûr, Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr), VII, 308-334; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, Beyrut 1408, XII, 94-131; XIII, 1-10; Elmalılı, Hak Dini, V, 4184-4217; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu (İstanbul 1943), İstanbul 1980, s. 530; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûre ve maḳāṣıdühâ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1980, I, 347-349; M. Tâhir b. Âşûr, Tefsîrü’t-taḥrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, XXIV, 227-319; XXV, 5-22.

Emin Işık

FUSTAT

(bk. KAHİRE).

el-FUSÛL

الفصول

Nasîrüddîn-i Tûsî’nin (ö. 672/1274) metafiziğe ve on iki imam nazariyesine dair eseri.

(bk. TÛSÎ, Nasîrüddîn).

el-FUSÛL fi’l-USÛL

(bk. USÛLÜ’l-FIKH).

FUSÛLÜ’l-BEDÂYİ‘

فصول البدايع

Molla Fenârî’nin (ö. 834/1431) fıkıh usulüne dair eseri.

Müellif, tam adı Fuṣûlü’l-bedâyiᶜ fî uṣûli’ş-şerâyiᶜ olan eserin giriş bölümünde şeriat ilmini öğrenmeye olan düşkünlüğünün ve onu her türlü tehlikelerden korumaya olan azminin kendisini bu kitabı yazmaya sevkettiğini söylemekle birlikte, ileriki sayfalarda eserini daha önceki Hanefî âlimlerinin görüşlerini açıklamak maksadıyla kaleme aldığını belirtmiştir. Fuṣûlü’l-bedâyiᶜde Hanefî ve Şâfiî âlimlerince kabul edilmiş kuralları bir araya getirdiğini kaydeden Molla Fenârî eserin telifinde çeşitli tefsir, hadis, fıkıh, mantık, Arap dili ve edebiyatı kaynakları yanında Cessâs, Debûsî, Fahrülislâm el-Pezdevî, Şemsüleimme es-Serahsî, Alâeddin es-Semerkandî, Hâfızuddin Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Sadrüşşerîa, Celâleddin el-Habbâzî, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Beyzâvî, Cemâleddin İbnü’l-Hâcib, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin fıkıh usulüne dair eserlerinden de faydalanmıştır (bu kaynakların bir listesi için bk. Aydın, s. 83-97). Molla Fenârî kaynak gösterirken bazan eserle birlikte müellifin, bazan da sadece eserin veya müellifin adını vermektedir. İsim benzerliği yüzünden eser ve müelliflerin bir kısmı hakkında doğru tesbitte bulunmak her zaman mümkün olmamaktadır. Ayrıca Fenârî söz konusu kaynaklardan sadece nakilde bulunmakla yetinmemiş, zikrettiği hemen her görüşü değerlendirmeye tâbi tutmuş, yalnızca diğer mezhep mensuplarını değil bazan kendi mezhebine bağlı müellifleri de tenkit etmekten çekinmemiştir (meselâ bk. I, 3, 24; II, 55-57, 132-137).

Müellif eserinin, Muzafferüddin İbnü’s-Sââtî’nin Bedîᶜu’n-niẓâm’ı gibi

muhtasar bir kitap olmamakla birlikte diğer bazı eserler gibi mufassal ve dağınık olmadığını da belirtmiş ve eserini bir girişle (fatiha) bir “matlab”dan ibaret olarak kaleme almıştır. Girişte fıkıh usulü ve mahiyetinden bahsetmiş, matlabı da iki mukaddime ile iki maksada ayırmış,

sonuna da bir hâtime eklemiştir. Birinci mukaddimede asıl ve talî delillerden, ikinci mukaddimede lafızla ilgili konulardan, bunların mantıkî prensiplerle olan ilgisinden ve şer'î hükümlerden bahsetmektedir. Birinci maksadda Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas gibi aslî delillerden söz etmekte, bunların dışında kalan fer'î delilleri de bu dört ana delile ircâ etmektedir. İkinci maksadda delillerin çatışması (teâruz) ve tercih konularına yer verdikten sonra hâtimede ictihad, taklid ve fetva konularını ele almaktadır. Molla Fenârî eserini, usul kitaplarında kullanılan Hanefî ve mütekellimîn metotlarını birleştirerek karma bir metotla yazmıştır.

Molla Fenârî, Fuṣûlü'l-bedâyiᶜ deki bütün konuları ince bir tasnife ve mantıkî bir tahlile tâbi tutarak ele almıştır. Eserinde çeşitli meselelere yer vermesine rağmen bunları birbirine bağlı olarak sistemli ve metotlu bir şekilde inceleyip açıklamıştır. Ele aldığı konuya dair önce hazırlık mahiyetinde bir veya birkaç mukaddime yapmış, esas bahse ondan sonra girmiştir. Kaydettiği görüşlerin delillerini ayrı ayrı belirttikten sonra delili daha güçlü olanı tercih ederek her meselede en doğru olduğuna inandığı görüşü bulmaya çalışmış, aynı zamanda usulle ilgili bir kaidedeki ihtilâfın çeşitli mezheplerin doğmasına nasıl sebep olduğunu ortaya koymak istemiştir. Hanefî mezhebinin diğer mezhepler karşısında daha kuvvetli delillere sahip olduğunu savunurken mezhep taassubuna düşmemiş, diğer mezheplerin delillerini ve görüşlerini de belirtmiştir.

Müellif, oldukça veciz bir üslûpla kaleme aldığı eserinde hemen her meselede bütün mezheplerin görüşlerine yer vermeye çalışmış, konuları işlerken kendisinden önceki Hanefî âlimlerinin görüş ve sistematiğine bağlı kalmakla birlikte bir mukallit gibi davranmayıp mezhep içerisinde çeşitli tenkit ve tercihlerde de bulunmuştur (meselâ bk. I, 205-206, 286-287; II, 141, 181, 256-257, 288, 297, 311, 316, 399 vd.; ayrıca bk. Aydın, s. 125-126). Diğer mezhep mensuplarına ve onların fikirlerine karşı da insaflı davranmış, farklı görüşlerini delilleriyle beraber zikretmiş ve sert üslûp kullanmaktan kaçınmıştır (meselâ bk. II, 100-104, 417-422 vd.).

Çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan Fuṣûlü'l-bedâyiᶜ iki cilt halinde basılmıştır (İstanbul 1289).

Fuṣûlü'l-bedâyiᶜ hâşiye ve ihtisar çalışmalarına da konu olmuştur. 1.

Fenârîzâde Mehmed Şah, Telḫîṣü'l-Fuṣûl ve terṣîṣü'l-uṣûl. Molla Fenârî'nin oğlu tarafından yapılan bu ihtisarın çeşitli kütüphanelerde nüshaları mevcuttur (meselâ Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 691; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 571). 2. a.mlf., Ḥaşiye ʿalâ Fuṣûli'l-bedâyiʿ (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 420, Lâleli, nr. 732, Yeni Cami, nr. 322; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 604). 3. Yûsuf b. İbrâhim el-Mağribî el-Hanefî (ö. 833/ 1430'dan sonra), Ġāyetü't-taḥriri'l-câmiʿ ve kifâyetü'n-nıḥriri'l-mâniʿ el-muḫtaṣar min Fuṣûli'l-bedâyiʿ (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 291 [müellif hattı]). Bu eser daha scnra müellifi tarafından Keşfü'ş-şevârid ve'l-mevâniʿ adıyla şerhedilmiştir (Brockelmann, GAL, II, 303; Suppl., II, 328).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hamza el-Fenârî, Fuṣûlü'l-bedâyiʿ fî uṣûli'ş-şerâyiʿ, I-II, İstanbul 1289; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 23; a.mlf., Miftâḥu's-saʿâde, II, 125, 192; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1267; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 266-269; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 166, 167; Ahmed Cevdet Paşa, Mukaddime-i İbn Haldûn'un Fasl-ı Sâdis'inin Tercemesi, İstanbul 1277, III, 56; Seyyid Bey, Medhal, İstanbul 1333, s. 58; Brockelmann, GAL, I, 351; II, 303; Suppl., II, 328; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 342; IX, 282; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 272; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 185; Abdülvehhab Hallâf, İslâm Hukuk Felsefesi (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1985, Giriş, s. 168-170; Hakkı Aydın, İslâm Hukuku ve Molla Fenarî, İstanbul 1991, s. 79-131.

Hakkı Aydın

FUSÛSÜ’l-HİKEM

فصوص الحكم

Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin (ö. 638/1240) bütün fikirlerinin özeti sayılan temel eseri.

Tasavvuf düşüncesinin temel kitaplarından biri olan eserin tam adı Fuṣûṣü’l-ḥikem ve ḫuṣûṣü’l-kilem’dir. “Fusûsü’l-hikem” tamlaması “yüzük kaşı (yuvası),

göz bebeği, eklem yeri, ön diş” gibi mânalara gelen fassın çoğulu fusûs ile hikmetin çoğulu hikem kelimelerinden meydana gelmiştir. 627’de (1230) Şam’da bulunduğu sırada kendisine vâki olan “mübeşşirât”ta Hz. Peygamber’in elinde bir kitapla görünerek, “Bu hikmetlerin yuvalarını (fusûsü’l-hikem) gösteren bir kitaptır, bunu al ve faydalanacak kimselere açıkla” dediğini nakleden İbnü’l-Arabî eseri kaleme alarak bu nebevî emri yerine getirdiğini belirtir (Fuṣûṣü’l-ḥikem, s. 47). Müellif daha önce de 586 (1190) yılında Kurtuba’da iken benzer şekilde Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar bütün peygamberlerle, geçmişten kıyamete kadar bu peygamberlere inanan bütün insanları müşahede ettiğini söyler (a.g.e., s. 100; Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, III, 323). Diğer eserleri gibi bu eserinin de “nefsin yol açtığı garazlardan münezzeh bir mukaddes makamdan geldiğini” söyleyen İbnü’l-Arabî, kendisinin eserin müellifi değil mütercimi sayılması gerektiğini özellikle ifade eder.

Fuṣûṣü’l-ḥikem, yirmi yedi peygamberin her birinin hikmetlerine izafeten yirmi yedi bölüme ayrılmıştır. Kısa bir mukaddimenin ardından kelime-i Âdemî’deki ilâhî hikmeti anlatan bölümle başlayan eserde sırasıyla kelime-i Şîşî’deki nefsî, kelime-i Nûhî’deki subbûhî, kelime-i İdrîsî’deki kuddûsî, kelime-i İbrâhimî’deki müheymî, kelime-i İshâkī’deki hakkī, kelime-i İsmâilî’deki âlî, kelime-i Ya‘kūbî’deki rûhî, kelime-i Yûsufî’deki nûrî, kelime-i Hûdî’deki ahadî, kelime-i Sâlihî’deki fâtihî, kelime-i Şuaybî’deki kalbî, kelime-i Lûtî’deki melkî, kelime-i Üzeyrî’deki kaderî, kelime-i Îsevî’deki nebevî, kelime-i Süleymânî’deki rahmânî, kelime-i Dâvûdî’deki

vücûdî, kelime-i Yûnusî'deki nefesî, kelime-i Eyyûbî'deki gaybî, kelime-i Yahyâvî'deki celâlî, kelime-i Zekeriyyâvî'deki mâlikî, kelime-i İlyâsî'deki înâsî, kelime-i Lokmânî'deki ihsânî, kelime-i Hârûnî'deki imâmî, kelime-i Mûsevî'deki ulvî, kelime-i Hâlidî'deki samedî ve kelime-i Muhammedî'deki ferdî hikmetler anlatılır. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Muhammed insan nevinin en mükemmel var oluşu olup her şey onunla başlar ve yine onunla son bulur (Fuṣûṣü'l-ḥikem, s. 214). Eserin üzerine bina edildiği anahtar terim de bu "kelime" (logos) yahut "hakîkat-i Muhammediyye" denilen kavramdır. Buna göre her peygamberin bâtını bir kelimedir, fakat hepsinin sahip olduğu hakikat mertebesi farklıdır. Hakikatlerin hakikati ve küllî kelime ise Hz. Muhammed'in hakikatidir; diğer bütün mertebeler o kelimeden neşet eder, varlık sebeplerini ve bilgilerini ondan alırlar. İbnü'l-Arabî'nin "kelime"den kastı ile geleneksel felsefenin "logos"u arasında yer yer bir paralellik kurulduğu da olur (Haydar el-Âmülî, el-Muḳaddimâṭ min Kitabi Naṣṣi'n-nuṣûṣ [nşr. H. Corbin - Osman Yahyâ], O. Yahyâ'nın girişi, s. 12-13; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, s. 70-97). Eserde esas mihveri teşkil eden ve "tecellî-i evvel, akl-ı evvel, akl-ı kül, vücûd-ı evvel, âdem-i hakîkî, hakîkat-i âdem, rûh-ı a'zam, mebde-i evvel, sebeb-i evvel, levh-i mahfûz, ümmü'l-kitab" gibi sıfatlarla tanımlanan bu merkez Hz. Muhammed'in bâtınî cevheri, onun hakiki vechesidir. Kısaca eserin ana temasının "insân-ı kâmil" olduğu söylenebilir. Bu bakımdan Fuṣûṣü'l-ḥikem'i zâhirî ve yatay düzlemde bir peygamberler tarihi; bâtınî, metafizik ve dikey düzlemde tasavvufî bir na't-ı nebî gibi görmek de mümkündür. Hikmetin asıl kaynağının nebevî olduğuna işaret edilen kitapta baştan sona zâtiyyet, ulûhiyyet, rubûbiyyet, vücûd, mevcûd, izâfî vücûd, adem, âdem, âlem, insân-ı kâmil, hakîkat-i Muhammediyye, hakikat, vahiy, tecelliyât, zuhûr, akıl, ruh, nefis, isimler, sıfatlar, vahdet, kesret, nübüvvet, velâyet, imâmet, ilim, ma'lûm, şirk, küfür, irade, küllîler, cüzîler, ibadet, kıyamet gibi metafizik konulara İbnü'l-Arabî'nin bakış açısından açıklamalar getirilmektedir.

Hz. Âdem ile başlayıp Hz. Muhammed ile son bulan Fuṣûṣü'l-ḥikem'de bölümlerin bir kronolojik sırası olmadığı gibi (meselâ Îsâ bölümü Süleyman bölümünden öncedir) belirli bir fikrî bütünlüğü takip ettiği de söylenemez. Meselâ Nûh, Mûsâ ve Îsâ bölümlerinde ele alınan konularla ilgili peygamberlerin hayatları ve tebliğleri arasında çok sıkı bir irtibat kurulmuşken diğer bazı bölümlerde bölüme adını veren peygamberle

anlatılanlar arasında bu derecede bir bağın bulunmadığı göze çarpar. Ayrıca kitapta sahip oldukları hikmet nevileri anlatılan Şît ve Hâlid b. Sinân'ın peygamber oldukları sadece bazı hadislerde zikredilmekte, Lokman ise Kur'an'da peygamberden ziyade bir velî olarak geçmektedir. Bunun yanı sıra metin içinde yer yer bazı tezatlı ve aykırı (paradoksal) ifadelere de rastlanır. Bu tarz metinlerde çokça görülen bu durum, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin en bâriz özelliklerinden olup bir hakikatin farklı mertebelerde farklı şekiller almasının sonuçta bazı farklı ifadelendirmeleri zaruri kılması ile açıklanmıştır (Tahralı, s. 351). Nitekim İbnü'l-Arabî el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'de bu durumun bütün yazdıkları için geçerli olduğunu, eserlerini maharetli yazarların üslûplarıyla kaleme almadığını, "imlâ-yi ilâhî" ve "ilkā-yi rabbânî" sonucu kendisine ulaşanları geldikleri gibi kaydettiğini ve dolayısıyla edebî açıdan bazı düzensizliklerin görülmesinin tabii ve zaruri olduğunu ileri sürer (el-Fütaḥâtü'l-Mekkiyye, I, 59; II, 456). Ayrıca, "Ben ancak bana ne ilkā edilmişse onu ilkā ettim ve ancak bana ne indirilmişse onu bu satırlara döktüm. Ne nebîyim ne resul, sadece vâris-i nebî ve hâris-i âhiretim" der (Fuṣûṣü'l-ḥikem, s. 48); kendisine bahşedilen bilgilerin hepsini değil, ancak Hz. Peygamber'in çerçevesini çizerek anlatmasına izin verdiği kadarını açıkladığını da özellikle ifade eder (a.g.e., s. 14). Vefatından yaklaşık on yıl evvel yazıya geçirilen bu esere İbnü'l-Arabî büyük önem verir, çevresindekilere bu eseri diğer risâleleriyle bir arada ciltlemeyip müstakil olarak tutmalarını söylerdi (Müeyyidüddin el-Cendî, s. 5).

İbnü'l-Arabî, eserlerinin kendi hazırladığı listeleri olan el-Fihrist'te Fuṣûṣü'l-ḥikem'i 187., el-İcâze'de 194. sırada zikreder; et-Tenezzülâtü'l-Mevṣıliyye adlı eserinde de buna atıfta bulunur. Eserin, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'nin özellikle II. cildinin 357-377. sayfaları arasında özetlenmiş olduğu görülür ki bu da Fütûḥât'ın bir bakıma Fuṣûṣ'un şerhi olduğunu gösterir. Ele aldığı meselelerin zor anlaşılır olmasının yanı sıra dil olarak da çok muammalı bir yapıya sahip bulunan eser üzerine birçok şerh ve reddiye yazılmıştır. İslâm tarihinde bu kitap kadar üzerinde lehte ve aleyhte tartışmalar yapılmış bir başka esere rastlamak güçtür. Fuṣûṣü'l-ḥikem'i şerhedebilmek bazı âriflerin en büyük emelini oluştururken bazılarına göre de okunması çok tehlikeli bir kitaptır. Nitekim İbnü'l-Arabî de, "Bizim ıstılahlarımızı ve dilimizi anlamayanlara kitaplarımız haramdır" der. En önde gelen talebesi Sadreddin Konevî, şeyhin eserlerinin mükemmel bir

özeti ve kaleme aldıklarının hâtimesi, kendisine “nâzil olanların” da sonu olan bu kitabın Allah’ı bilmeye dair olduğunu, makām-ı Muhammedî menbaından zât,

yani cem‘u’l-ahadî meşrebi üzere geldiğini söyler. Ona göre, zevk-i Muhammedî’nin özünde topluca ve bütün büyük evliya ve enbiyada ayrı ayrı bulunan zevklerin kaynaklarına işaret eden eser, bu nebevî kaynaklara gözünü çevirmiş olan kimseleri irşat etmek gayesiyle yazılmıştır. Böyle bir kitabın sırlarına, bütün bu zevkleri tadarak fütuhat ve keşfe sahip olanlar vâkıf olabilirler. Bu sebeple Fuṣûṣü’l-ḥikem’i şerhedebilmek bile ilâhî bir ilham ve müellifiyle ruhanî ittisâli gerektirir (Kitâbü’l-Fükûk, s. 180-184). Abdullah Bosnevî de eserin hâtem-i velâyet-i Muhammediyye’nin -ki Şeyh-i Ekber’in kendisidir-bâtını olan velâyet-i külliyye-i Muhammediyye’nin zevki üzerine bulunduğunu, bu zevke sahip olmayanlarca kınandığını söyleyerek bunu ancak ıttılâ-ı ilâhî ve keşf-i rabbânî ile anlamanın mümkün olduğunu, resmî ilimlerin kuralları, aklî ve mantıkî delillerle bunu anlamanın imkânsızlığını özellikle vurgular (Tecelliyâtü arâʾisi’n-nuṣûṣ, I, 7; II, 489).

Eserin Sadreddin Konevî tarafından yazılan ilk nüshası İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde bulunmaktadır (nr. 1933). 630 (1233) tarihli bu en eski nüshanın zahriyesinde eserin, kâtipliğini yapan Konevî tarafından İbnü’l-Arabî’ye okunarak mukabelesinin yapıldığını gösteren semâ kaydı yer almaktadır. Sivas Beyi Kadı Burhâneddin’in İbnü’l-Arabî takipçisi olmasına, Konevî’nin talebelerinin kendisine hocaları tarafından istinsah edilen bir Fuṣûṣü’l-ḥikem nüshasını göndermelerinin vesile olduğu bilinmektedir (Esterâbâdî, s. 355). Kadı Burhâneddin’e bugün elde bulunan bu nüshanın mı, yoksa Konevî’nin istinsah ettiği diğer bir nüshanın mı gönderildiği belli değildir. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde (nr. 1882) ve Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Cârullah Efendi, nr. 986) bulunan nüshalar da eserin bilinen en eski yazma nüshalarındandır. İlk defa Kahire (1252) ve İstanbul’da (1304) yayımlanan eserin tahkikli neşri Ebü’l-Alâ el-Afîfî tarafından yapılmıştır (Kahire 1946). Bu yayımda Konevî nüshasına müracaat edilmediği gibi metin Afîfî’nin tercihleri doğrultusunda harekelendirilip notlandırıldığından ilim çevrelerince ihtiyatla kullanılmaktadır. Fuṣûṣü’l-ḥikem Farsça, Türkçe, Urduca ve İngilizce’ye (The Bezels of Visdom, trc. R. W. J. Austin [New York 1980]) tam metin

olarak; Fransızca (La sagesse de prophètes, trc. Titus Burckhardt [Paris 1955]), Almanca (trc. Hans Kofler) ve Rusça'ya (trc. Alexander Kynsh) kısmen tercüme edilmiştir.

Muhtasarı. Fuṣûṣü'l-ḥikem bizzat İbnü'l-Arabî tarafından Naḳşü'l-Fuṣûṣ adıyla özetlenmiştir. Bu eserin kâtipliğini, İbnü'l-Arabî'nin talebelerinden İsmâil b. Sevdekîn üstlenmiştir. Bundan dolayı bazı araştırmacılar bu özetlemenin İbn Sevdekîn tarafından yapıldığını iddia etmişlerdir. Eserde ibarenin lafzan ihtisar edilmesinden çok fikirlerin özetlenmesi yoluna gidilmiştir. Kütüphanelerde birçok nüshası bulunan Naḳşü'l-Fuṣûṣ, Resâʾilü İbn ʿArabî içerisinde basılmıştır (Haydarâbâd 1948, II, 27. risâle).

Bu muhtasar üzerine bazı şerhler yazılmıştır. Şemseddin b. Şerefeddin ed-Dihlevî'nin 795 (1392) yılında Arapça olarak yazdığı şerh (W. Chittick, MW, CLXXXII [1992], s. 225), Molla Câmî'nin Naḳdü'n-nuṣûṣ fî şerḥi Naḳşi'l-Fuṣûṣ adlı Arapça ve Farsça karışık eseri (nşr. W. Chittick, Tahran 1977), Ni'metullah Velî'nin şerhi (nşr. N. M. Herevî, Deh Risâle-i Mütercem-i İbn ʿArabî içinde, s. 81-138), Şerîf b. Nâsır el-Hüseynî'nin Meṭâliʿu'n-Naḳş ve'n-Nuṣûṣ'u (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 460), Ankaravî'nin Zübdetü'l-fuhûs fî nakşi'l-Fusûs adlı Türkçe tercüme ve şerhi (İstanbul 1328), Muhibbullah İlâhâbâdî'nin ʿAḳāʾidü'l-ḥavâṣṣ'ı (W. Chittick, MW, CLXXX1I [1992], s. 234), Muhammed Nûr el-Arabî'nin Ferecü'n-nüfûs fî şerḥi Naḳşi'l-Fuṣûṣ adlı eseri (Süleymaniye Ktp., Yahya Efendi, nr. 2397, vr. 1-23), Abdullah b. Ahmed el-Cenâhî'nin isimsiz bir şerhiyle (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3758) müellifi meçhul diğer bazı şerhler (Edirne Selimiye Ktp., nr. 615; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1438) bunlar arasında sayılabilir. Naḳşü'l-Fuṣûṣ W. Chittick tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir ("Ibn al-'Arabî's Own Summary of the Fusûs", Journal of the Muhyiddin İbn al-Arabi Society, I, 30-93).

Şerhleri. Fuṣûṣü'l-ḥikem'i bir şerhin yardımı olmadan anlamak neredeyse imkânsız görüldüğü için bugüne kadar yüzden fazla şerhi yapılmıştır. Bunların ilki, İbnü'l-Arabî'nin talebesi İsmâil b. Sevdekîn'e ait olup sadece "İdrîs Fassı"nın açıklandığı bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5322, vr. 217b-226b). Sadreddin Konevî'nin Kitâbü'l-Fükûk fî esrâri müstenidâti ḥikemi'l-Fuṣûṣ adlı eseri ise (nşr. M. Hocevî, Tahran 1992) bir şerh

olmaktan çok eserin arka planını vermeye çalışan ve Fuṣûṣ’un anlaşılmasına katkısı büyük olan teorik bir çalışmadır. Konevî’nin en-Nuṣûṣ fî taḥḳīḳi’ṭ-ṭavri’l-maḫṣûṣ adlı eseri (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî, Tahran 1983), iddia edildiği gibi Fuṣûṣ’a bir nazîre olmayıp Konevî’nin yukarıda adı geçen eserinin bir mukaddimesi gibidir. İbnü’l-Arabî’nin diğer talebesi Afîfüddin et-Tilimsânî’nin eseri de Fuṣûṣü’l-ḥikem’in bazı yerlerine düşülen haşiyelerden ibarettir (Süleymaniye Ktp., Yahyâ Efendi, nr. 2654, vr. la-75b). İbnü’l-Arabî’nin önde gelen talebeleri tarafından yapılan bu çalışmalar daha sonra yazılan şerhlere kaynaklık etmiştir. Konevî’nin Fuṣûṣ derslerine devam eden Fahreddîn-i Irâkī’nin her dersten sonra odasına murakabeye çekildiği ve “lem‘a” adını verdiği bazı beyitler inşad ettiği rivayet edilir. Irâkī, dersler sona erince söylediği bütün beyitleri Fuṣûṣ’un bölümleri sayısınca yirmi yedi bölüme ayırmış ve meşhur eseri Lemaʿ ât böyle meydana gelmiştir. Bu ilginç yakınlıktan dolayı Lemaʿ ât’ın bir bakıma manzum bir Fuṣûṣ şerhi olduğu söylenir (GAL Supll., II, 792-793).

Fuṣûṣ’un ikinci nesil sarihlerinin başında Konevî’nin talebesi Cendî gelir (ö. 691/1292 [?]). Cendî’nin metinle irtibatlı ilk tam şerh olma özelliği taşıyan ve metnin diliyle ilgilenmekten çok İbnü’l-Arabî’nin metafizik ve kozmolojik görüşlerine ağırlık veren bu şerhi, İran’daki iki nüshaya dayanılarak Seyyid Celâleddin Âştiyânî tarafından yayımlanmıştır (Meşhed 1982). Yazıcıoğlu Mehmed’in bu şerh üzerine el-Müntehâ ʿ ale’l-Fuṣûṣ adlı Arapça bir ta‘likatı bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 293). Abdullah Bosnevî, Cendî’nin Fuṣûṣ mukaddimesinde “taayyün-i evvel” mertebesinin karşılığı olarak elifi mi yoksa hemzeyi mi aldığı konusunun kendisine sorulması üzerine onun görüşünü açıklayan bir risâle kaleme almıştır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2129, vr. 158a-159b). Cendî’nin hemen ardından Hüseyin b. Abdullah el-Abbâsî el-Ḫuṣûṣ bi-edâti’n-nuṣûṣ fî şerḥi’l-Fuṣûṣ adlı bir şerh yazmıştır (İÜ Ktp., AY, nr. 4480). Cendî’nin talebesi Abdürrezzâk el-Kâşânî’nin şerhi metnin dilini anlamaya fazla bir yardımı olmamakla birlikte fikri açıklamada önemli bir şerhtir. Birçok yazmaları bulunan bu eser, ilki 1891 yılında Kahire’de olmak üzere birçok defa basılmıştır. T. Izutsu’nun, İbnü’l-Arabî’nin ontolojisini mukayeseli olarak

incelediği Sutism and Taoism adlı eserinin temel kaynağı bu şerhtir.

Yukarıda anılan şerhler, dil ve gramer özellikleri gibi konulara temas etmeden doğrudan fikrî izahlar yapan ve bu yönleriyle de dağınık ve öğretim açısından takibi zor olmakla beraber mânayı yakalama hususunda aşılamayan şerhlerdir. Kâşânî'nin talebesi Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 751/1350) Maṭlaʿu ḫusûṣi'l-kilem adlı şerhi esas metni takip ederek açıklayan ilk düzenli çalışmadır ve bu açıdan en kullanışlı şerh olarak görülür. İlk defa Tahran'da (1229 hş.), ertesi yıl Bombay'da basılan bu şerhin özellikle on iki bölümden oluşan "Mukaddimât" kısmı, sûfîlerin varlık görüşleri üzerine en derli toplu giriş olmasından dolayı Risâletü'l-vücûd, Risâletü vaḥdeti'l-vücûd, Risâletü vaṣfi'l-vücûd, el-Uṣûl fi't-taṣavvuf, Risâle fi'l-ġayb ve'l-ʿayn şeklinde değişik isimlerle anılarak müstakil bir eser gibi değerlendirilmiş ve üzerine ayrı çalışmalar yapılmıştır. Bedreddin Simâvî bu mukaddimenin bir nüshasının kenarına kendi ta'likatını düşmüş (İÜ Ktp., AY, nr. 2982), Şeyh Muhammed Fahrülulemâ-i Kürdistânî (ö. 1886) mukaddimeyi Farsça'ya çevirip şerhetmiş (nşr. Mahmûd Fâzıl, Meşhed 1981), en son Seyyid Celâleddin Âştiyânî tarafından yine Farsça olarak üzerine geniş bir felsefî-tasavvufî şerh yazılmıştır (2. bs., Tahran 1991). Dâvûd-i Kayserî'nin şerhi, İslâm dünyasının geleneksel medreselerinde umumiyetle en yüksek irfan dersleri için tercih edilen ve bugüne kadar da okutulmaya devam edilen bir metin olmuştur. Şerhin mukaddimesi üzerine Âgā Muhammed Rızâ Kumşehrî'nin geniş bir ta'likatı vardır. Kum'daki hocalığı sırasında uzunca bir süre bu kitabı okutan Âyetullah Humeynî'nin de bu şerh üzerine Arapça bir ta'likatı bulunmaktadır (Tahran 1985). Yine ikinci nesil şârihleri arasında yer alan Alâüddevle-i Simnânî'nin (veya talebesi Seyyid Eşref) yazdığı şerhin tek nüshası Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (Bestâmî Râd, nr. 964). Muhammed el-Virâdî'nin kaleme aldığı şerhin Bosnevî tarafından istinsah edilen bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Şehid Ali Paşa, nr. 250). Ebü'l-Muîn Abdullah b. Ahmed el-Buhârî'nin de Meşâriḳu'n-nuṣûṣ el-bâḥis̱ ʿan ġavâmizi'l-Fuṣûṣ adında bir şerhi vardır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1539).

Fuṣûṣ ilk olarak yine aynı dönemde Rükneddin Mes'ûd eş-Şîrâzî tarafından Farsça'ya çevrilerek şerhedilmiştir (Nuṣûṣü'l-ḫuṣûṣ fî tercemeti'l-Fuṣûṣ, nşr. R. A. Mazlûmî, Tahran 1980). Bu eseri el-Emîrü'l-kebîr Ali b.

Şehâbeddin el-Hüseynî el-Hemedânî'nin Farsça - Arapça şerhi takip eder (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2794, vr. 503a-677a). Hâce Muhammed Pârsâ'nın şerhi olarak neşredilen metnin (nşr. Celîl-i Misgernejâd, Tahran 1987) Pârsâ'nın mı yoksa Hemedânî'nin mi olduğu, Rükneddin Mes'ûd eş-Şîrâzî ile Baba Rükne'nin aynı kişiler olup olmadığı ve İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine karşı olan Alâüddevle-i Simnânî'nin Fuṣûṣ'a şerh yazmış olmasının doğruluk derecesi gibi meseleler ilim çevrelerince tartışılan konulardır.

Yine bu dönemde kaleme alınan İbn Abbâd er-Rundî'nin şerhiyle Şiî âlimi Haydar-ı Âmülî'nin Naṣṣü'n-nuṣûṣ fî şerḥi'l-Fuṣûṣ adlı şerhi (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1033) bugüne ulaşan şerhlerdendir. Âmülî'nin şerhi bazı yazarlarca Şiî ve Sünnî irfanlarının birleşme noktası olarak görülmüştür. Bunların yanı sıra Kemâleddin İbnü'z-Zemelkânî ile Muhib el-Makdisî es-Sâlihî'nin de esere şerh yazdıkları söylenmektedir (Osman Yahyâ, I, 240-257). Süleyman b. Muhammed es-Sadrî el-Konevî adlı bir kişi tarafından yazılan 829 (1425-26) tarihli en-Nuṣûṣ fî esrâri'l-Fuṣûṣ adlı Arapça şerh Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndedir (nr. 1883).

Fuṣûṣ'u şerhetme geleneği XIV ve XV. yüzyılların ardından günümüze kadar sürdürülmüştür. Bunların en meşhurları Molla Câmî, Sofyalı Bâlî Efendi, Abdullah Bosnevî, Abdülganî en-Nablusî, Yâkub Han Kâşgarî ve Ahmet Avni Konuk'un şerhleridir.

Eserde geçen bazı beyitler üzerine de müstakil şerhler yazılmıştır (meselâ bk. Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın şerhi, Müze-i Millî-i Pakistan, nr. 246). Fuṣûṣ'un günümüze kadar yapılan şerhlerinin eksik bir listesi Osman Yahyâ tarafından düzenlenmiştir (Histoire et classification de l'ceuvre d'Ibn Arabi, I, 240-257).

Türkçe Tercüme ve Şerhleri. Bilindiği kadarıyla Fuṣûṣü'l-ḥikem'in Türkçe'ye ilk tercümesi, Yazıcıoğlu Mehmed'in el-Müntehâ adlı ta'likatını (yk. bk.) kardeşi Ahmed Bîcan'ın genişleterek çevirmesiyle gerçekleştirilmiştir (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 630). 1453 veya 1466 yılında Gelibolu'da tamamlanan bu tercümede Ahmed Bîcan konu dışı ilâvelerle esas metinden uzaklaştığı için eser Bahâîzâde Abdürrahîm-i Nakşibendî adında bir kişi tarafından Lübb-i Müntehâ-yı Fuṣûṣ ismiyle

hulâsa edilmiştir (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1251). Bayezid Halîfe, Dede Ömer Rûşenî'nin yanında girdiği halvetten sonra Fuṣûṣ üzerine önce Arapça bir şerh kaleme almış, daha sonra bu kitaptan ilham alarak Sırr-ı Cânân adını verdiği Türkçe bir eser yazmış, 5500'ü aşkın beyitten oluşan eserde Fuṣûṣ'un bazı konularını nazmetmiştir (Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 937). Eserin başka bir dile manzum olarak çevrilip şerhedilmesi, daha sonraki yıllarda Nasrullah Nusretî tarafından Cünûnü'l-mecânîn adıyla Farsça'da ve Michael Sells tarafından kısmen İngilizce'de denenmiştir. III. Murad'ın rüyası üzerine Zeyrek Ağa'nın emriyle Nev'î'nin hazırladığı Türkçe Fuṣûṣ tercümesine bizzat padişah tarafından Keşfü'l-hicâb min vechi'l-kitâb adı verilmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 2132). 1002 (1593) yılında

tamamlanan bu tercümede Cendî, Kayserî ve Câmî şerhlerinden de faydalanan Nev'î'ye Şeyh Şâban Efendi de yardımcı olmuştur. İsmâil Ankaravî, daha önce adı geçen Naḳşü'l-Fuṣûṣ'u Zübdetü'l-fuhûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs adıyla Türkçe'ye çevirip şerhetmiştir. Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyyâtü arâisi'n-nusûs adıyla yaptığı ilk Türkçe Fuṣûṣ şerhi ise ilmî muhitte çok tutulmuş ve iki defa basılmıştır (Bulak 1252; İstanbul 1290). Bosnevî bu şerhini önce Arapça olarak yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1247). Şon zamanlarda İngilizce'ye çevrilen bu şerh yanlışlıkla İsmâil Hakkı Bursevî'ye nisbet edilerek yayımlanmıştır (Ismail Hakkı Bursevi's Translation of and Commentary on Fusus al-Hikam, trc, Bülent Rauf, I-1V, Oxford 1986-1991). Dâvudzâde Saîd el-Harpûtî eş-Şa'bânî'nin Gülzâr-ı Fusûsü'l-hikem adıyla yaptığı Türkçe bir şerhten Abdülbaki Gölpınarlı bahsetmektedir (Konya Mevlânâ Müzesi, A. Gölpınarlı, nr. 210). Ahmet Avni Konuk'un tercüme ve şerhi, Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın tarafından yeni harflere aktarılıp gerekli notlar, önsöz, indeks ve lugatçeler de ilâve edilerek neşredilmiştir (Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, I-IV, İstanbul 1987-1992). Ali Selahattin Bey'in (Yiğitoğlu) yaptığı bir Fuṣûṣ tercümesi 1944 yılında Millî Eğitim Bakanlığı'nca yayımlanmak üzere satın alınmış, ancak bunun yerine M. Nuri Gençosman'ın çevirisi basılmıştır (İstanbul 1952, 4. bs., 1990; Danışman, s. 158). Bu çeviri iddia edilenin aksine çok muğlaktır. Hilmi Ziya Ülken İslâm Düşüncesi (İstanbul 1946) adlı eserinde Fuṣûṣ'u Konuk tercümesinden özetlemiştir (s. 309-321). Şemseddin Yeşil de Şeyh-i Ekber Muhyiddin-i Arabî Hakikat Nasıl Anlatıyor: Fusûsü'l-Hikem adlı kitabında (İstanbul 1959) sadece "Âdem

Fassı” üzerine bazı açıklamalarda bulunmuştur.

Fuṣûṣü’l-ḥikem’e Yöneltilen Eleştiriler. Fuṣûṣü’l-ḥikem’de ele alınan konuların anlaşılması yazıldığı günden itibaren bir problem olmuştur. Eser, Abdullah Bosnevî’nin de belirttiği gibi, mutasavvıfların “velâyet-i Muhammedi menbaı ve zât meşrebi” dedikleri makamdan olduğu için bu makamın neşvesine sahip olmayanlar tarafından tenkit edilmesi gayet tabiidir. Zira menbaının velâyet-i Muhammedî olduğu iddiası, onun zahirî konumunda nübüvvet-i Muhammedi’ye nisbetle meselenin tamamen bâtın vechesiyle ilgili olunacağına işaret eder. Bu eserin, ilm-i bâtın içerisindeki meşreplerden “ef‘âl” yahut “sıfat” neşvesinde değil “zât” neşvesinde olduğunun ileri sürülmesi de yine öncelikle bu makamın diliyle konuşulacağının ifadesidir. Bu durumda eseri tenkit edecek kimsenin ya onunla aynı hali yaşaması veya buna benzer hallere vâkıf olması gerekir. Eser hakkında otuzu aşkın reddiye, bir o kadar da müdafaanâme yazılmış olmasının temelinde bu hususun bulunduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Müellifin şahsına yöneltilen hemen hemen bütün tenkitler Fuṣûṣ’ta söylediklerinden dolayıdır.

İlk eleştiri, Muhammed b. Ömer b. Ali el-Kâmilî ed-Dimaşkî (ö. 652/1254) tarafından müellifin vefatından birkaç yıl sonra yöneltilmiştir. Bu eleştiriyi, Eşiʿʿatü’n-nuṣûṣ fî hetki estâri’l-Fuṣûṣ adlı risâlesiyle Ahmed b. İbrâhim el-Vâsıtî el-Hanbelî’nin reddiyesi takip eder (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2734, vr. 81b-91b). İbn Teymiyye’nin Ḥaḳīḳatü meẕhebi’l-ittiḥâdiyyîn ev vaḥdeti’l-vücûd adlı eserinde yönelttiği şiddetli tenkitler genelde vahdeti vücûd, hâtemü’l-evliyâ, ricâlü’l-gayb, Firavun’un imanı, putlara tapınma, âlem-i gayba muttali olma konuları etrafında cereyan eder. İbnü’l-Arabi’nin tam olarak doğru nakledilmeyen bazı sözlerini merâtibe tâbi tutmadan değerlendiren İbn Teymiyye sonuçta onu, “eş-Şeyhü’l-ekber” (en büyük şeyh) şeklindeki meşhur lakabını “eş-Şeyhü’l-ekfer”e (en kâfir şeyh) çevirerek tekfir eder (İbn Teymiyye Külliyatı, II, 35, 42, 127, 128, 147-374). Bunun ardından Beyûnü’l-ḥükm mâ fi’l-Fuṣûṣ adlı kitabıyla Abdüllatîf b. Abdullah es-Suûdî’nin tenkitleri gelir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2266). Alâeddin Muhammed el-Buhârî’nin eleştirilerinin yer aldığı Fażîḥatü’l-mülḥidîn ve naṣîḥatü’l-muvaḥḥidîn adlı eser Reddü’l-Fuṣûṣ (Atıf Efendi Ktp., nr. 1269), er-Risâle fi’r-red ʿalâ Fuṣûṣi İbn ʿArabî (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3445) vb. on değişik isim altında meşhur olmuş ve

yanlış olarak Sa‘deddin et-Teftâzânî’ye nisbet edilmiştir. Risâle fî vaḥdeti’l-vücûd adıyla basılan bu eser (İstanbul 1304) Lutfullah el-Kādî tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2916). Alâeddin el-Buhârî’nin eserinde de temel olarak yine vahdeti vücûd, feyiz ve sudûr meselesi, Allah’tan başkasına ibadet etmek ve ulûhiyyet davasında bulunmak gibi konularla ilgili tenkitler yapılmış ve İbnü’l-Arabî için “ekferü’l-kâfirîn” (kâfirlerin en kâfiri) tabiri kullanılmıştır. Bedreddin İbnü’l-Ehdel’in Keşfü’l-ġıṭâʾ adlı reddiyesinde (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 497) Fuṣûṣ aleyhindeki fetvalara yer verilmiştir. İbn Haldûn’a izâfe edilen Şifâʾü’s-sâʿil adlı eseri neşreden Muhammed Tancî, kitabın sonuna İbn Haldûn’a ait olduğu söylenen bir fetva sûreti koymuştur. Bu fetvada İbn Haldûn, Fuṣûṣ ve Fütûḥat nüshalarının yakılmak veya suya atılmak suretiyle kâğıt ve mürekkebinin dahi yok edilerek eserin tamamıyla ortadan kaldırılmasının gerektiği hükmünü vermektedir. Şiddetli üslubuyla sûfîler aleyhinde yedi ayrı eleştiri kaleme alan İbrâhim b. Ömer el-Bikāî’nin özellikle Tenbîhü’l-ġabî ʿalâ tekfîri İbni’l-ʿArabî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2734, vr. 39-68), Taḥẕîrü’l-ʿibâd (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2734, vr. 69-80) ve Tehdîmü’l-erkân (Ezher Ktp., nr. 188) adlı eserleri Fuṣûṣ’un tenkidi mahiyetindedir. İbn Kemal’in müzakerecisi Sinoplu Abdülbârî b. Turhan’ın Ḥayâtü’l-ḳulûb adlı eseri ve fetvası İbn Kemal’in fetvasının aksine (Atay, s. 267-268) Fuṣûṣ’un aleyhinedir. Fâtih Camii’nde hatiplik yapan İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, Tesfîhü’l-ġabî fî tekfîri İbn ʿArabî, Niʿmetü’ẕ-ẕerîʿa fî nuṣreti’ş-şerîʿa (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2880) ve Dürretü’l-muvaḥḥidîn ve riddetü’l-mülḥidîn (Köprülü Ktp., nr. 720, vr. 1-83) adlı reddiyelerinde Fuṣûṣ müellifinin, “Âlem Hakk’ın sûretinden ibarettir”; “Herhangi bir şeye ibadet eden kimse Allah’a ibadet etmiştir”; “Halkı Hakk’a davet etmek halkı kandırmaktır”; “Allah zâhirin ve bâtının aynıdır” ve “Allah eşyanın aynıdır” gibi sözlerinin bizzat kendisi tarafından yapılan açıklamalarını göz ardı ederek onu tekfir eder. Ali el-Kārî de Ferrü’l-ʿavn min müddeʿî îmâni Firʿavn (İstanbul 1293; Kahire 1964) ve Kitâbü Reddi’l-Fuṣûṣ (Risâle fî vaḥdeti’l-vücûd, İstanbul 1293) adlı eserlerinde sekizi vahdeti vücûd, on sekizi de diğer konularla ilgili olmak üzere toplam yirmi altı itirazla bu kervana katılacağını bildirir. Ali el-Kārî’nin ikinci eserine şu hükümlerle son vermesi çok düşündürücüdür: “Eğer sen gerçek mümin isen İbnü’l-Arabî cemaatinin küfrüne kāil olman gerekir. Onlara selâm verme ve selâmlarını alma. Çünkü onlar yahudi ve hıristiyanlardan

daha şerîrdir. Aksadıklarında onlara ‘yerhamükellah’ bile deme. Öldüklerinde de cenazelerine gitme...

Dârülislâmda onları da bu gibi kitaplarını da yakmak lâzımdır” (Risâle fî vaḥdeti’l-vücûd, s. 114). İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât’ının 314. mektubunda müellifin bazı görüşlerini eleştirir. Mehmet İhsan Oğuz, İslâm Tasavvufunda Vahdeti Vücûd (Kastamonu 1976) adlı eserinde Rabbânî’nin görüşlerine dayanarak eseri ve müellifini tenkit etmiştir. Fuṣûṣ’a ta‘likat yazan iki çağdaş ilim adamından Ebü’l-Alâ el-Afîfî de bazı meselelerde müellife muhalefet ederken Muhammmed Gurâb çok daha ilginç bir yaklaşımla eserdeki bir kısım sözlerin ve hatta Fuṣûṣ’un ona ait olamayacağını ileri sürer. İbnü’l-Arabî’yi ve eserlerini tenkit edenler arasında L. Massignon gibi şarkiyatçılar da vardır. Bütün bu tenkitlerin ortak özelliği, hemen hemen hepsinin yukarıda sayılan konular etrafında toplanması, müellifin sözünü aynen nakletmemeleri ve genel hatları itibariyle de üslûplarının çok sert olmasıdır. Bu reddiyelerin yanı sıra değişik zamanlarda eser aleyhine verilmiş toplam 138 fetva bulunmaktadır. Bu fetvalarda İbnü’l-Arabî’nin fikirlerinin bid‘at ve dalâlet, Fuṣûṣ’un her kelimesinin küfür olduğuna ve yalnız bu fikirlere inananların değil onları beğenenlerin de kâfir olacağına dair hükümler yer almaktadır.

Fuṣûṣü’l-ḥikem’i Müdafaa İçin Yazılan Eserler. Fuṣûṣ merkezli olarak müellife yapılan tenkitlere şeyhin fikirlerini benimseyen âlimler tarafından cevaplar verilmiştir. Abdülgaffâr b. Ahmed el-Kavsî’nin (ö. 708/ 1308) Kitâbü’l-Vaḥîd’i bu tür eserlerin ilkidir (Rabat, el-Hizânetü’l-âmme, nr. 974). Daha sonra Abdullah b. Es‘ad el-Yâfiî’nin Kitâbü’l-İrşâd’ı gelir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1512/98-99). Aynı doğrultuda Sirâceddin Ömer el-Hindî er-Red ʿalâ men enkere ʿale’l-ʿârifîn (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2070), Muhammed el-Mizcâcî de Hidâyetü’l-ẖaliḳ ilâ ehde’l-mesâlik (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 646, vr. 1-109) adlı kitaplarını yazmışlardır. Fîrûzâbâdî, Risâle ʿale’l-muʿteridîn ʿalâ Muḥyiddîn adlı eseriyle bu tartışmalara katılmış, onun talebesi Ali b. İbrâhim Kāri’ el-Bağdadî de ed-Dürrü’ṣ-ṣemîn fî menâḳıbi’ş-Şeyẖ Muḥyiddîn adlı eserinde şeyhi müdafaa etmiştir. Fuṣûṣ şârihi Alâeddin Ali b. Ahmed el-Mehâimî, Risâle fi’r-red ʿalâ baʿżı men enkere ʿalâ ehli’ṭ-ṭarîḳ adlı risâlesini müellifi savunma gayesiyle yazmıştır (İÜ Ktp., AY, nr. 281, vr. 23-45). Akşemseddin Risâletü’n-nûriyye’sinde İbnü’l-Arabî’nin bazı

görüşlerini tenkit edenlere cevap vermiş, Celâleddin ed-Devvânî Firavun'un imanı konusunda İbnü'l-Arabî'yi desteklemek için Risâle fî îmâni Firʿavn adlı bir risâle kaleme almıştır (Kahire 1964). Celâleddin es-Süyûtî Bikāî'ye, yazdığı kitabın adıyla karşılık vererek Tenbîhü'l-ġabî fî tebriʾeti İbni'l-ʿArabî'yi yazmış (nşr. A. Hasan Mahmûd, Kahire 1990), Ali b. Meymûn el-Mağribî aynı doğrultuda Risâle fi'l-intiṣâr li'ş-Şeyḫ Muḥyiddîn'i kaleme almıştır (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 1489, vr. 1-30). Yavuz Sultan Selim de bu tartışmalara tarafsız kalmayarak Edirne'de Molla Câmî'nin talebelerinden Şeyh Muhammed b. Hamîdüddin el-Mekkî'den bir kitap yazmasını istemiş, bunun üzerine Şeyh Mekkî Farsça olarak el-Cânibü'l-ġarbî fî ḥalli müşkilâti İbn ʿArabî adlı eserini kaleme almıştır (Tahran 1985). Bu eser, Muhammed b. Abdürresûl el-Berzencî elMedenî tarafından bazı ilâveler yapılarak el-Câẕibü'l-ġaybî ile'l-cânibi'l-ġarbî adıyla Arapça'ya (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1352), Mirzazâde Ahmed Neylî tarafından da el-Fazlü'l-vehbî adıyla Türkçe'ye (Süleymaniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 315) tercüme edilmiştir. Şeyh Mekkî'nin aynı konuda ʿAynü'l-ḥayât adlı bir eseri daha bulunmaktadır (TSMK, III. Ahmed, nr. 1549). Ulvân el-Hamevî'nin er-Risâle fi'd-difâʿ ʿan İbnil-ʿArabî'si de bir İbnü'l-Arabî müdafaanâmesidir (Berlin Ktp., nr. 2852). Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, el-Kibrîtü'l-aḥmer ve el-Ḳavlü'l-mübîn adlı eserlerinde İbnü'l-Arabî'yi savunur. Devvânî'nin yukarıda adı geçen Risâle fî îmâni Firʿavn adlı eserini tenkit eden Ali el-Kārî'ye Abdullah Bosnevî müstakil bir risâle ile cevap vermiştir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2129). Molla Câmî, "Onun aleyhinde bulunanların çoğu ya taklit ve taassuplarından ya da onun tabirlerini anlayamadıkları için böyle yaparlar. Şeyh burada öyle hakikatlere yer vermiştir ki onları başka hiçbir kitapta bulmak mümkün değildir. Böyle mânalar bu sûfıyye taifesinin hiçbirinden zuhura gelmemiştir" diyerek görüşünü bildirir (Lâmiî, s. 623). Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak adlı eserinde muhaliflerine karşı İbnü'l-Arabî'yi müdafaa eder. İmâm-ı Rabbânî'nin halifelerinden Hâce Hord, şeyhinin tenkitlerine katılmayarak İbnü'l-Arabî'nin fikirleri doğrultusundaki Risâle-i Nûr-ı Vaḥdet'i yazar (nşr. W. Chittick, İrannâme içinde, sy. IX (1993), s. 101-120). İbrâhim b. Hasan eş-Şehrezûrî el-Kûrânî, er-Reddü'l-metîn ʿani'ş-Şeyḫ Muḥyiddîn (İskenderiye Ktp., nr. 3758/42) ve el-İcâze ve'n-naṣîḥa (İÜ Ktp., AY, nr. 3239) adlı iki eser kaleme alır. Mevlânâ Seyyid Hâşim el-Bahrânî, Risâle fî taḥḳīḳi kelâmi İbn ʿArabi (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1362/12) adlı eserinde İbnü'l-

Arabî'nin Fuṣûṣ'taki sözlerini anlamanın kolay olmadığını, bu sebeple de birçok kimsenin onu yanlış değerlendirdiğini söyler. Abdülganî en-Nablusî, es-Sırrü'l-muḫtebîʿ fî ḍariḥi İbn ʿArabî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3606, vr. 126b-129b), er-Reddü'l-metîn ʿalâ muntaḳıṣi'l-ʿârif Muḥyiddîn (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1689, vr. 1-55b) ve el-Vücûdü'l-ḥaḳ (nşr. Bekrî Alâeddin, Şam 1995) adlı eserleriyle İbnü'l-Arabî'yi savunur. Nablusî'nin özellikle sonuncu eserini yazmaya, yukarıda tenkitçiler arasında adı geçen Alâeddin Muhammed el-Buhârî'nin kaleme aldığı eserin sebep olduğu anlaşılmaktadır. Buhârî ve Ali el-Kārî'ye bir diğer karşı çıkış da Şâfiî fakihlerinden Ömer el-Attâr'dan gelir. el-Fetḥu'l-mübîn fî reddi iʿtirâżi'l-muʿteriżîn ʿalâ Muḥyiddîn (Kahire 1886) adlı eser müellifin iki risâlesini ihtiva etmektedir. İlk risâle Buhârî'ye, ikinci risâle Ali el-Kārî'ye cevap mahiyetindedir. Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi de er-Risâle fî îmâni Firʿavn adlı eserinde İbnü'l-Arabî'yi savunur. Çerkeşîzâde Mehmed Tevfık Efendi Levâyihu'l-kudsiyye'sinde (İstanbul 1303) muhaliflerinin iddialarına karşı deliller getirmeye çalışmıştır. Şeyh Seyyid Muhammed Lâlezârî'nin oğlu Mehmed Tâhir Efendi, sadrazam Râgıb Paşa'nın Sefîne'sinde Fuṣûṣü'l-ḥikem'den nakilde bulunan Lâhicî'ye itiraz ettiğini okuyunca bu itirazlara bir reddiye yazar (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3771, vr. 16b-17b). Edirne müftüsü Mehmed Fevzi Efendi de Firavun'un imanı meselesinde İbnü'l-Arabî'nin maksadını açıklayan Tahrîrü'l-murâd adlı Türkçe bir risâle kaleme almıştır (Balıkesir 1306). Muhammed Nûr el-Arabî, Risâletü'l-muḳaddime li-mütâliʿi'l-Fuṣûṣ adlı kısa eserinde Fuṣûṣ'u okuyacak olan kişinin her şeyden evvel bu eserin ilmî yerini doğru tesbit etmesinin çok önemli olduğunu, bunun için önce o kişiye kısaca ilim mertebelerinin neler olduğunu anlatacağını söyler. Ayrıca Risâle fî keyüyyeti îmâni Firʿavn adlı bir eser yazarak şeyhi savunur. Bursa müftüsü Uşaklı İbrâhim Efendi el-Miskü'l-ezher fî tebrieti'ş-Şeyhi'l-ekber

isimli bir müdafaanâme yazmıştır. Türkçe'deki en son Fuṣûṣ şerhini yazan Ahmet Avni Konuk, yukarıda tenkitçiler arasında adı geçen Mehmet İhsan Oğuz'un tenkitlerini önce kendisiyle mektuplaşarak, daha sonra bu konuda iki risâle yazarak cevaplandırmıştır (Vahdeti Vücûd ve Vahdeti Şuhûd Münâkaşaları, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 65; İmâm-ı Rabbânî Mektubâtının Reddiyesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1812; a.e., nşr. C. Bardakçı, Tasavvuf, I-VI1, İstanbul 1948-1949). Şeyh Hüseyin Sâdeddin (Sırrı) Efendi de bir makale

ile İmâm-ı Rabbânî'nin tenkitlerinin yersiz olduğunu belirtir (Millî Mecmua, sy. 27, s. 439-440; sy. 28, s. 456-457; sy. 31, s. 500-501). İsmail Fennî Ertuğrul Vahdeti Vücûd ve İbn Arabî adlı eserini İbnü'l-Arabî'yi savunmak için yazmış ve başta Alâeddin Muhammed el-Buhârî, Ali el-Kārî ve İbn Teymiyye olmak üzere İbnü'l-Arabî'yi tenkit edenlere maddeler halinde cevap vermeye çalışmıştır. Muhammed Gurâb'ın garip iddiaları ise M. Chodkiewicsz tarafından cevaplandırılmıştır (St.l, sy. 63, s. 179-182; a.e., sy. 76, s. 177-180). Selçuk Eraydın, "Fusûsu'l-Hikem'e Yapılan Bâzı İtirazlar" adlı yazısı ile bu itirazlara cevap verme geleneğini bugün de sürdürmüştür (Konuk, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi [haz. M. Tahralı - S. Eraydın], Eraydın'ın IV. cilde yazdığı önsöz, s. 27-62).

Bunların yanı sıra aralarında Mecdüddin el-Bağdadî, Kemâleddin İbnü'z-Zemlekânî, Ahmed b. Abdullah et-Taberî, Beyzâvî, İbn Arabşah el-İsfahânî, Fîrûzâbâdî, İbn Hacer el-Askalânî, Celâleddin es-Süyûtî, Fahreddin er-Râzî, İzzeddin İbn Abdüsselâm, İbn Asâkir, Zekeriyyâ el-Ensârî, İbn Kemal, İbn Hacer el-Heytemî, Şehâbeddin el-Âlûsî, İbn Âbidîn, Şemseddin el-Bisâtî gibi kişilerin de bulunduğu birçok şeyhülislâm, kadı, müftü, fakih ve âlim İbnü'l-Arabî ve Fuṣûṣü'l-ḥikem lehinde fetva vermiştir. Osman Yahyâ, İbnü'l-Arabî'nin eserleri üzerine hazırladığı tezinde İbnü'l-Arabî'ye ve özellikle eserine yapılan bu çeşit tenkitlerin, fetvaların ve bunlara karşı yazılan müdafaa ve karşı fetvaların bir dökümünü yapmıştır (Histoire et classification de l'ceuvre d'Ibn Arabi, I, 114-135).

Tesirleri. Etrafında en çok fikrî tartışmanın yapıldığı bir eser olması dolayısıyla Fuṣûṣü'l-ḥikem'de bütün İslâm entellektüel tarihinin genel görüntüsünü müşahede etmek mümkündür. Bazan çok şiddetli tenkitlere mâruz kalan, hatta yakılan, bazan sultanlar tarafından okunan, en büyük medreselerde okutulup şerhedilmeye çalışılan, iktibaslar yapılan, methi için şiirler yazılan eser İslâm düşünce tarihine bir canlılık ve dinamizm kazandırmıştır. Fuṣûṣ üzerinde ders yapılması bizzat müellif İbnü'l-Arabî ile başlamış, daha sonra onun izniyle Sadreddin Konevî tarafından devam ettirilmiştir. Cendî, Dâvûd-i Kayserî, Abdülganî en-Nablusî gibi kişilerin eseri okuttukları bilinmektedir. Kaynaklarda, günümüze kadar sürdürülen bu derslerle ilgili pek çok rivayet bulunmaktadır. Meselâ Cendî, Konevî'nin Fuṣûṣ'un giriş kısmını şerhettiği sırada kendisine gaybî bir varidat ve nefes-i rahmânîden bir nefha gelip zâhirini ve bâtınını kapladığını, bunun kendisi

üzerinde şaşırtıcı bir tasarruf olduğunu ve Allah'ın kitabın bütün muhtevasını zihnine bu şekilde açtığını söyler. Konevî de bu mânanın Cendî'de zuhur ettiğini görünce aynı şeyi İbnü'l-Arabî'den Fuṣûṣ'u şerhetmesini talep ederken kendisinin de yaşadığını, İbnü'l-Arabi'nin kendisinde tasarrufa geçtiğini ve bütün kitabın mânasının malum olduğunu belirtir. Konevî bu olay üzerine Cendî'ye esere bir şerh yazabileceğini söylemiştir (Müeyyidüddin el-Cendî, s. 9-10). Molla Câmî, Muhammed Pârsâ'nın, "Fuṣûṣ candır, Fütuḥât ise gönül. Fuṣûṣ'u anlayan ve onu yüce bilen kişi Allah'ın resulünün ruhaniyetine yaklaşmış ve ona bağlılığını arttırmış olur" dediğini nakleder (Reşehât Tercümesi, s. 111).

Öte yandan "Fusûsî" tabirinin bir dönem bazı muhitlerde bir suçlama ifadesi olarak kullanıldığı, Dede Ömer Rûşenî ve halifelerinin başına gelen bir olaydan anlaşılmaktadır. Rivayete göre Rûşenî bir gün halifelerinden birkaçını Karabağ Terekemeleri'ne irşad için göndermiştir. Halkın onlara rağbetini gören bazı mollalar, "Bunların sözüne inanmayın, bunlar Fusûsîlerdir" diyerek onları tekfir etmiş ve topluca Rûşenî'nin yanına gidip ona da hakaret ederek buldukları Fuṣûṣü'l-ḥikem nüshalarını herkesin gözü önünde yakmışlardı. Rûşenî'nin vefatından yıllar sonra halifesi İbrâhim Gülşenî, Karabağ'da Akkoyunlu Sultanı Yâkub'un huzurunda kış aylarında yapılan sohbetlerde isim vermeden eserden bazı konuları anlattıktan sonra bir gün mollaların içinden dört kişi seçerek kendileriyle Fuṣûṣ'u mütalaa etmek istediğini söyler. Seçilen bu dört kişi, şeyhin yaptığı Fuṣûṣ dersleri sonunda problemli zannettikleri yerlerin daha evvel şeyhin sohbetlerinde açıklanan yerler olduğunu anlar ve dördü de tövbe edip şeyhe biat eder. Bunun üzerine şeyh bunları halvete sokar. İçlerinden Mevlânâ Abdülganî el-Megânî, girdiği halvetlerdeki müşahedeleri neticesinde Fuṣûṣ'u müdafaa etmek üzere Ṭardü'l-luṣûṣ ʿan ḫuṣûṣi'l-Fuṣûṣ, Mevlânâ İsmâil de Reddü'n-nuṣûṣ ʿan ḫuṣûṣi'l-Fuṣûṣ adıyla birer eser yazarak şeyhe teslim ederler (Muhyiddîn-i Gülşenî, s. 88, 180-181). Ne gariptir ki bu olayı nakleden Muhyî'nin de başı yıllar sonra Fuṣûṣ yüzünden derde girmiştir. Muhyî bir gün Edirne'de Eskicami'de namaz kılarken elindeki Fuṣûṣ'u yanı başına koymuş, Fuṣûṣ'u bulduğu yerde yakmasıyla meşhur o dönemde Edirne müftüsü, daha sonra şeyhülislâm olan Çivizâde Mehmed Efendi de namazda tam onun yanına düşünce kitabı görmüş, namazın ardından derhal kendisini çağırtarak hakaretlerde bulunmuş ve hapsettirmiştir (Hulvî, s. 55'l-558).

Diğer taraftan Fuṣûṣ okutan şeyhülislâmlar da vardır. Meselâ Rifâî Seyyid Nûrî Mehmed Efendi gençliğinde Şeyhülislâm Müftîzâde Ahmed Efendi'den Fuṣûṣ okuduğunu söyler (Hüseyin Vassâf, I, 198). Nakşî-Hâlidî şeyhi Muhammed b. Abdullah el-Hânî'nin Emîr Abdülkādir el-Cezâirî'den Fuṣûṣ'un zor yerlerini sorduğunu torunu nakleder (Abdülmecîd el-Hânî, s. 282). Son devir Fuṣûṣ üstatları arasında Trablusgarp nâib-i hükümdârı Şemseddin Paşa'nın ismi geçer. Her ne kadar tarihte mesnevîhâneler benzeri özellikle Fuṣûṣ okutulan Fusûshâneler teşekkül etmemişse de değişik yerlerde ve zamanlarda birçok ders halkasında bu kitap okutulmaya devam edilmiştir. Yenikapi Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede'nin, oğlu Celâleddin Şeyhî Dede'ye Fuṣûṣ'u okuttuğu (İbnülemin, s. 1833), Mevlevî Esad Dede'nin Fâtih Camii'nde cemaate Mes̱nevî, medresedeki odasında bazı özel kişilere Fuṣûṣ dersleri verdiği rivayet edilir (a.g.e., s. 326-327). Son devir mesnevîhanlarından ve Süleymaniye Kütüphanesi eski müdürlerinden Uşşâkî şeyhi Mehmed Hazmî Tura'nın 1960'lı yıllarda Fâtih Camii'nde Mes̱nevî okuturken Keçeciler'deki Mahmud Bedreddin Dergâhı'nda da az sayıdaki kişiye Fuṣûṣ okuttuğu

bilinmektedir. İnâdiye Sadî Dergâhı'nın son şeyhi Râşid (Er) Efendi ile Bandırmalı Dergâhı şeyhi Yûsuf Fâhir Baba, Kelâmî Dergâhı'nda Nakşî şeyhi Esad Erbîlî'den Fuṣûṣ okuduklarını söylemişlerdir. İsmail Hakkı İzmirli gençliğinde Âsım Bey adlı bir kişiden Fuṣûṣ okuduğunu, ancak ileriki yaşlarda farklı düşündüğünden dersi sürdürmediğini söyler (İTA, s. 583). Moğol istilâsı sırasında Anadolu'ya sığınan İranlı âlimler Anadolu'da İbnü'l-Arabî'nin fikirleriyle ve Fuṣûṣ'la tanışmışlar, ülkelerine dönünce bu eseri okutmuşlardı. Bugün de İran'ın geleneksel medreselerinde Fuṣûṣ ders kitabı olarak okutulmaktadır (eserin İran muhitindeki tesirleri için bk. Abdülhüseyin Zerrînkûb, s. 119-157). 1910'larda İstanbul'da kurulması düşünülen Medresetü'l-meşâyih adındaki tasavvuf mektebinde okutulması tasarlanan derslerin başında el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye ile Fuṣûṣü'l-ḥikem geliyordu. Halen İngiltere'de Beshara Esoteric School adlı özel bir okulda Fuṣûṣ'tan bölümler okunarak buradaki konular üzerinde meditasyon yapılmaktadır.

Fuṣûṣ birçok şairin şiirlerine de konu olmuştur. Meselâ Nâbî'nin Fuṣûṣ için söylediği, "Bâtın-ı âyât-ı Kur'ân'dır Fütûḥât u Fuṣûṣ / Gevher-i deryâ-yı

irfândır Fütûḥât u Fuṣûṣ /Sahibi hatmü'l-velâye olduğundan Nâbiyâ / İki şâhid iki burhandır Fütûḥât u Fuṣûṣ" kıtası ile Niyâzî-i Mısrî'nin, "Muhyiddîn ü Bedreddîn ettiler ihyâ-yı dîn / Derya Niyâzî Fuṣûṣ, enhândır Vâridat" beyti en çok meşhur olanlardır.

Fuṣûṣü'l-ḥikem Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye ilham kaynağı olmuş, Dihlevî buna benzer tarzda Teʾvîlü'l-eḥâdîs̱ (Haydarâbâd 1966) adlı bir eser yazmıştır. Fârâbî'ye nisbet edilen el-Fuṣûṣ fi'l-ḥikme adlı eser bazı kaynaklarda Fuṣûṣü'l-ḥikem şeklinde kaydedildiğinden zaman zaman İbnü'l-Arabî'nin eseriyle karıştırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Arabl, Fuṣûṣü'l-ḥikem, TİEM, nr. 1882, 1933; a.e. (Afîfî), tür.yer.; a.mlf., el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Kahire 1293, I, 59; II, 357-377, 456; a.mlf., el-Fihrist (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, VIII, içinde), İskenderiye 1954, s. 187; a.mlf., el-İcâze (Iṣṭılâḥâtü Şeyẖ Muḥyiddîn b. ʿArabî içinde, nşr. Abdülvehhâb el-Câbî), Beyrut 1990, s. 37; Sadreddin Konevî, Kitâbû'l-Fükûk (nşr. M. Hocevî), Tahran 1992, s. 180-184; İbn Teymiyye, İbn Teymiyye Külliyatı (trc. Ahmet Önkal v.dğr.), İstanbul 1986, II, 35, 42, 127, .128, 147-374; Müeyyidüddin el-Cendî, Şerḥu Fuṣûṣü'l-ḥikem (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî), Meşhed 1982, s. 5, 9-10; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Şerḥu Fuṣûṣü'l-ḥikem, Kahire 1309; Haydar el-Âmülî, el-Muḳaddimât min Kitabi Naṣṣi'n-nuṣûṣ (nşr. H. Corbin - Osman Yahyâ), Tahran 1975, H. Corbin'in girişi, s. 1-46, O. Yahyâ'nın girişi, s. 6-69; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 355; Muhammed Pârsâ, Şerh-i Fuṣûṣü'l-ḥikem (nşr. Celîl-i Misgernejâd), Tahran 1987, nâşirin mukaddimesi; Akşemseddin, Risâletü'n-nûriyye, Köprülü Ktp., nr. 705; Niʻmetullah Velî, Tercüme-i Naḳşü'l-Fuṣûṣ (nşr. Necîb Mâil-i Herevî, Deh Risâle-i Mütercem-i İbn ʿArabî içinde), Tahran 1987, s. 81-138, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi; Câmî, Şerḥu Fuṣûṣü'l-ḥikem (Nablusî, Şerḥu Fuṣûṣü'l-ḥikem içinde). Kahire 1323; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 623, 634; Reşahât Tercümesi, s. 111; Kārî el-Bağdâdî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri (trc. Abdülkadir Şener -

M. Rahmi Ayas), Ankara 1972, s. 31, 33, 49, 51, 54, 55; İbrâhim el-Halebî, Niʿmetü'ẕ-ẕerîʿa fî nuṣreti'ş-şerîʿa, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2880; Kemal Paşazâde, Ṣûretü'l-fetâvâ (Nablusî, Vücûdü'l-ḥaḳ içinde, nşr. Bekrî Alâeddin), Şam 1995, s. 81-82; Bâlî Efendi, Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem, İstanbul 1309; Şa'rânî, el-Kibrîtü'l-aḥmer, Kahire 1279; Abdullah Bosnevî, Şerhu Fuṣûṣi'l-ḥikem, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1247; a.mlf., Tecelliyâtü arâʾisi'n-nuṣûṣ, İstanbul 1290, I, 7; II, 489; Ali b. Şihâbüddin el-Hemedânî, Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2794, vr. 503a-677a; Muhyiddîn-i Gülşenî, Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1982, s. 88, 180-181; Ali el-Kārî, Risâle fî vaḥdeti'l-vücûd, İstanbul 1293, s. 114; Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak fî ihtiyari'l-ehak (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1981, s. 102-104; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1261-1265; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye (haz. M. Serhan Tayşî), İstanbul 1993, s. 557-558; Mehmed Fevzi Efendi, Tahrîrü'l-murâd, Balıkesir 1306; Muhammed b. Hamîdüddin el-Mekkî, el-Cânibü'l-ġarbî fî ḥalli müşkilâtı İbn ʿArabî (nşr. Necîb Mâil-i Herevî), Tahran 1985; Tâceddîn-i Hârezmî, Şerḥu Fuṣûṣü'l-ḥikem (nşr. Necîb Mâil-i Herevî), Tahran 1985, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi; Abdülganî en-Nablusî, eṣ-Ṣırrü'l-muḫtebî fî ḍarîḫi İbni'l-ʿArabî Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3606, vr. 126b-129b; a.mlf., er-Reddü'l-metin ʿala münṭaḳıṣi'l-ʿârif Muḥyiddîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1689, vr. la-55b; a.mlf., el-Vücûdü'l-ḥaḳ (nşr. Bekrî Alâeddin), Dımaşk 1995, s. 365; a.mlf., Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem, I-II, Kahire 1905; Abdülmecîd el-Hânî, el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye, Dımaşk 1306, s. 282; Ya'kub Han Kâşgarî, Tavżîḥu'l-beyân, Delhi 1315; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 198; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 326-327, 1833; Ahmet Avni Konuk, Vahdeti Vücûd ve Vahdeti Şuhûd Münâkaşaları, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 65; a.mlf., İmâm-ı Rabbânî Mektubâtının Reddiyesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1812; a.mlf., Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1987-92, ayrıca bk. hazırlayanların önsözü, I, XXIX-LXIV; II, 9-38; IV, 27-62; S. A. Q. Husaini, The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabi, Lahore 1945; Brockelmann, GAL, I, 572; Suppl., I, 792-793; Hilmi Ziya Ülken, İslâm Düşüncesi (İstanbul 1946), İstanbul 1995, s. 309-321; Osman Yahyâ, Histoire et classification de l'ceuvre d'Ibn Arabi, Damas 1964, I, 114-135, 240-257, 406-407; Seyyid Hossein Nasr, "Ibn Arabi in Persian Spaeking World", el-Kitâbü't-Teẕkârîyi Muḥyiddîn b. ʿArabî, Kahire 1969, s. 357-

363; Süleyman Ateş, İşârî Tefsir Okulu, Ankara 1974, s. 170-176; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 70-97; M. İhsan Oğuz, İslâm Tasavvufunda Vahdeti Vücûd, Kastamonu 1976; R. A. Nicholson, "Some Notes on the Fususu'l-Hikam", Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1980, s. 149-161; H. Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi (trc. R. Manheim), Princeton 1981; M. Mahmûd el-Gurâb, Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem, Dımaşk 1985; Humeynî, Taʿlîḳāt ʿalâ şerḫi Fuṣûṣi'l-ḥikem, Tahran 1985; Hüseyin Atay, "İlmi Bir Tenkid Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın, Muhyiddin b. Arabi Hakkındaki Fetvası", Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu, Ankara 1986, s. 267-268; Necîb Mâil-i Herevî, Dâniş, XI, İslâmâbâd 1987, s. 101-108; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Î̂rân, Tahran 1990, s. 119-157; İsmail Fennî Ertuğrul, Vahdeti Vücûd ve İbn Arabî (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1991, s. 105-250; Michael Sells, "Toward a Poetic Translation of the Fusus al-Hikam", Muhyiddin Ibn Arabi: A Commemorative Volume, London 1993, s. 124-139; Mustafa Tahralı, "The Polarity of Expression in the Fusus al-Hikam", a.e., s. 351-359; "Fusûsul-hikem Tahlil ve Tenkidi", Hikmet, sy. 76, İstanbul 1329, s. 3-4; Şeyh Hüseyin Sâdeddin, "İmâm-ı Rabbânî ve Şahsiyyet-i Tasavvufiyyesi", Millî Mecmua, sy. 27, İstanbul 1340, s. 439-440; sy. 28 (1340), s. 456-457; sy. 31 (1340), s. 500-501; Nafiz Danışman, "Fusûsu'l-hikem Kitabının Türkçe ve Fransızca Tercümeleri", AÜİFD, I-IV (1957), s. 157-158; Charles André Gilis, "La sagesse de la réalité actuelle dans le Verbe de Dawud (David)", Etudes traditionalles, Paris, Avril - Septembre 1976, s. 102-124; (October - Decembre 1976), s. 162-185; (Janvier - Mars 1977), s. 27-45; Andreas d'Souza, "Jesus in Ibn Arabi's Fuṣūṣ al-Ḥikam", Islamochristiana, sy. 7, Roma 1982, s. 185-200; W. C. Chittick, "Ibn al-Arabī's Own Summary of the Fusūs", Journal of the Muhyiddin Ibn al-Arabi Society, I, Oxford 1982, s. 30-93; a.mlf., "Notes on Ibn Al-Arabi's Influence in the Subcontinent", MW, CLXXXII/3-4 (1992), s. 225, 234; Masataka Takeshita, "The Theory of the Perfect Man in Ibn Arabi's Fusus al-hikam", Orient, XIX, Tokyo 1983, s. 87-102; M. Chodkiewicsz, "Revue des Sharh Fusus al-hikam par Mahmud Ghurab", St.I, sy. 63 (1986), s. 179-182; a.mlf., "Notes et commentaries sur Mahmud Ghurab: Sharh Fusus al-hikam", a.e., sy. 76 (1992), s. 177-180; J. W. Morris, "Ibn Arabi and His Interpreters", JAOS, CVI/3 (1986), s. 539-551; CVI/4 (1986), s. 733-756; CVII/1 (1987), s. 101-119; Celîl-i Misgernejâd, "Berresî-yi Şurûḥ-i Fârsî-yi

Fuṣûṣü'l-ḥikem", Maʿârif, VIII/2, Tahran 1991, s. 41-69; İsmail Hakkı İzmirli, "Âsım", İTA, s. 583; Ahmed Ateş, "Muhyi-d-dîn Arabî", İA, VIII, 543-553.

Mahmut Erol Kılıç

FUTA CALON

Batı Afrika'da bir bölge ve burada kurulmuş eski bir İslâm devleti.

Gine Cumhuriyeti'nin kuzeybatı iç kesiminde yer alan yaklaşık 80.000 km2 büyüklüğünde dağlık bir bölge olup ülkenin başlıca dört coğrafî mıntıkasından birini teşkil eder. Atlas Okyanusu boyunca bir şerit halinde uzanan alçak, çok yağışlı ve rutubetli Aşağı Gine kıyı kesiminin doğusunda, dik yamaçların belirlediği bir dizi fay basamaklarıyla yükselir; çoğunlukla kum taşlarından meydana gelen yaşlı bir kütledir. Geniş bir sahaya yayılan ve jeolojik devirler boyunca genellikle bir aşınma alanı olan bu eski kütlenin doğu bölümü, kristalli taş bir platform üzerinde yükselmiştir ve yüksekliği 700 ile 1000 m. arasında değişen, vadilerle derin şekilde yarılmış bir yayla özelliğindedir. Merkezin kuzeyindeki Mali kütlesinde bulunan Loura zirvesi 1515 m., güneydeki Dalaba kütlesinde bulunan Tinka dağı 1425 m. yüksekliktedir; merkezde bulunan Timbi, Labe ve Popodara yaylalarının yüksekliği ise 1000 m. civarındadır. Yer yer volkanik kökenli tepelerin görüldüğü yaylalar çok derin vadilerle yarılmıştır; bunların en önemlileri Ditinou, Kinkou, Kambadağa ve Sala'dır.

Futa Calon Batı Afrika'nın su rejiminde önemli bir yere sahiptir. Senegal, Gambia ve Nijer nehirleriyle bunların bazı kolları buradan doğar. Çok hızlı akan nehirler yer yer çağlayan oluştururlar. Tropikal bir dağ ikliminin hüküm sürdüğü bölgede yıllık ortalama sıcaklık 25 derece dolayındadır. Kasımdan marta kadar devam eden kurak mevsimde gündüzleri sıcaklık 30-35 dereceye çıktığı halde bu ısı geceleri 10 dereceye kadar düşebilir. Nisandan ekime kadar devam eden yağmur mevsiminde özellikle batı yamaçlarında bol miktarda yağış görülür. Yıllık yağış 2000-2800 milimetre arasında değişmekle beraber bu miktar kıyı kesimindekinden azdır. Arazinin deniz seviyesinden yüksek ve buradaki rutubetin kıyı bölgelerine oranla düşük olması sebebiyle Futa Calon Gine'nin sağlık açısından yaşamaya en elverişli bölgesidir. Bitki örtüsü bakımından genelde yeşillikle kaplı ise de bölgede ciddi bir orman görülmez. Bitki örtüsüne, içinde yer yer ağaç kümeleri bulunan savanlar hâkimdir. Geniş vadilerin her iki yakasında galeri ormanları uzanır; bunlarda portakal, limon, kola, palmiye

ağaçları ve zengin bambu çeşitleri göze çarpar. 1000 metrenin altında kalan topraklar çimenlerle kaplıdır.

Çeşitli etnik grupların yaşadığı kalabalık bir bölge olan Futa Calon'un bazı yörelerinde nüfus yoğunluğu km2'ye 50 kişiyi geçer; çoğunluk ve hâkimiyet Fûlânîler'dedir. Fûlânî dili, diğer bazı kabile dilleriyle birlikte Gine'nin resmî dillerinden biridir. Fûlânîler'in dışında Mandeler, Susular, Soninkeler, Hassonkeler ve Diallonkeler de oldukça yekün tutar. En büyük şehir eski bir ticaret, idare ve kültür merkezi olan Elbe'dir (1983'te yaklaşık nüfus 65.000); Timbo, Medine, Kade ve Fugumba da diğer önemli şehirlerdir. Bölgede yaşayanların hemen tamamı Sünnî müslüman olmakla birlikte aralarında mahallî inanışlara mensup bazı küçük gruplara da rastlamak mümkündür. Yerli halkın geleneksel geçim kaynağı hayvancılıktır. Ayrıca yer fıstığı ve "fonio" adı verilen bir tür tahıl da üretilir. Bol yağışları ve derin vadileriyle Futa Calon büyük bir hidroelektrik potansiyeline sahiptir. Fakat hızlı nüfus artışı ve bölgenin kısıtlı doğal imkânları, buradan çevredeki bölgelere doğru yönelen bir iç göçe yol açmaktadır.

Tarih. Futa Calon'un XVII. yüzyıldan önceki tarihi hakkında fazla bilgi yoktur. Sadece buranın en eski sakinlerinin Temne, Kisi, Limba, Baga ve Landuman kabilelerinden oluştuğu, Susular'la Mandeler'in bölgeye XIII. yüzyılda batıdan geldikleri ve burada önemli rol oynadıkları bilinmektedir. İslâmiyet XI. yüzyılda Futa Calon'un kuzey taraflarına ulaşmışsa da yerli halk arasında ilgi görmemiş, ancak altı asır sonra XVII. yüzyılın sonlarına doğru Mali'deki Mâsînâ ve Senegal'deki Bundu'dan gelerek Bafing ve Tene vadilerine yerleşen müslüman Fûlânîler sayesinde hızla yayılmıştır. O yıllarda bölge Dialonkeler'den Solima'nın hükümran olduğu Calonke Krallığı'nın idaresi altında bulunuyordu. Solima Fûlânîler'in geniş arazilerinde yerleşmelerine izin verdi, onlar da Calonkeler'in hâkimiyetini tanıdılar. 1727'de başa geçen Kral Jan Iero'nun İslâmî ibadetleri yasaklamaya kalkışması, Fûlânîler'in ayaklanarak bu devlete ve bölgedeki bütün putperestlere karşı bir cihad hareketi başlatmalarına sebep oldu. Bu harekette genellikle Alfa Karamoko. Alfa Ba veya Alfa İbrâhima Sembegu adlarıyla da bilinen İbrâhim Mûsâ ile amcazadesi İbrâhim Sori başarıya ulaşarak burada bir İslâm devletinin kurulmasını sağladılar ve İbrâhim Mûsâ Fugumba'da "almami" (el-imâm) unvanıyla hükümdar seçildi.

Federal bir yapıda teşkilâtlandırılan devlet dokuz eyaletten meydana geliyor ve din âlimlerinin yardımıyla İslâm hukukuna göre yönetiliyordu. Eyaletlerden gelen din âlimlerinin oluşturduğu bir ihtiyarlar meclisi tarafından imam seçilen kişi geniş yetkilere sahip bulunmakta ve başkumandan, kadı, imam (imâmü's-salât) olarak görev yapmaktaydı. Eyaletler imamın tayin ettiği valiler tarafından yönetiliyor ve buralardaki eşraf meclisleri valilere yardımcı oluyordu.

Cahanke âlimlerinden ünlü Abdülkādir Sünûsî'nin yanında iyi bir eğitim görmüş olan İbrâhim Mûsâ kendini çok yönlü kişiliğiyle tanıttı ve devletini sağlam temellere oturttu. Onun Futa Calon'da başlattığı cihad hareketinin komşu bölgelerde de etkili olduğu ve Bundu'da Melik Si'nin, Moritanya'da Nâsırüddin'in liderliğini yaptıkları cihad hareketleriyle aralarında paralellik bulunduğu bilinmektedir.

1751'de ölen İbrâhim Mûsâ'nın yerine İbrâhim Sori getirildi. Lakabı "mawdo" (büyük) olan bu hükümdarın döneminde (1751-1784) putperest yerlilere karşı sürdürülen cihad hareketinde büyük başarılar kazanıldı. Vasonke ve Sulimalar'a boyun eğdirilerek ülkenin sınırları genişletildi; 1770'lerde Futa Calon bölgesinin tamamı kontrol altına alınmıştı. Kazandığı askerî başarılar sonucunda kendine güveni artan İbrâhim Sori idare merkezini Fugumba'dan Timba'ya taşıdı ve cihad hareketini dinî çerçeveden çıkararak yayılmacı bir siyasî harekete dönüştürdü. Başından beri cihadı destekleyenler bu yeni anlayış karşısında ikiye bölündüler. Bir kısım halk eski dönemdeki gibi hareketin sadece dinî çerçevede kalmasını desteklerken diğer bir kısım hareketin içinde siyasî anlayışın bulunmasını kabul etti ve eski

dönemi destekleyenlere İbrâhim Mûsâ'nın lakabından dolayı Alfaya, diğerlerine de Soriya denildi. 1776 yılında İbrâhim Sori, "imâmü's-salât" unvanını bırakıp bir kumandan ve devlet başkanı olarak itaat edilmesi gereken lider anlamında "imâmü't-tâa" unvanını aldı.

Herhangi bir muhalefetle karşılaşmadan memleketi ölümüne kadar idare eden Sori'den sonra yerine oğlu Sadu (1784-1791) geçti. Buna İbrâhim Mûsâ'nın oğlu Alfa Salifu itiraz etti. Böylece Alfaya ve Soriya gruplarının arası açıldı ve Futo Calon on beş yıl kanlı bir iç savaşa sahne oldu. Sonunda

Alfaya lideri Abdülâye Bademba ile Soriya lideri Abdu'l-Gaderi arasında bir anlaşmaya varıldı. Buna göre bu liderlerin her biri münâvebe ile iki yıl hükümeti idare edecekti. Ancak anlaşma yürümedi; Abdu'l-Gaderi rakibini öldürerek tek başına Futa Calon'a hâkim olmaya çalışınca iki grup arasındaki çatışmalar tekrar başladı. Abdu'l-Gaderi'nin ölümünden sonra her iki grup kendilerine ayrı ayrı imam seçtiler. Böylece XIX. yüzyılın ilk yarısı da genellikle iç karışıklıklar ve iktidar mücadeleleriyle geçti. Sadece Almami Ömer'in yönetimi sırasında (1837-1872) ülkede sükûnet sağlanabildi. Bir ara başşehir Timbo'yu ele geçiren Hubbular'ın yenilgiye uğratılarak Bafing ve Tinkisso arasındaki dağlık bölgeye sürülmeleri de bu döneme rastlar. Almami Ömer'den sonra, yüzyılın başlarında yabancıların ilgisini çeken ve Avrupalı seyyahlarla misyonerlerin uğrak yeri olan Futa Calon'da Fransa'nın sömürge bölgelerine yakınlığı sebebiyle Fransızlar'ın baskısı giderek arttı ve 1881 yılında imamla, ülkede kendilerine serbest ticaret hakkı tanıyan bir antlaşma yapmayı başardılar. Ayrıca aynı yıllarda Soriya grubundan Mamadu Pate ile Alfaya grubundan Bokar Biro arasında çıkan iktidar mücadelesine de karıştılar ve Bokar Biro'nun, rakibini mağlûp ederek imam olmasını sağladılar. Bokar Biro da bu yardımın karşılığını Fransızlar'la yeni bir antlaşma yaparak ödedi (1888). Fakat daha sonra Bokar Biro ile ihtiyarlar meclisi arasında bazı anlaşmazlıkların ortaya çıkması ve meclisin onu görevden alarak yerine kardeşi Abdülâye'yi geçirmesi ülkede siyasî karışıklıklara yol açtı. Bokar Biro muhaliflerini yenilgiye uğratarak kardeşini öldürtünce Abdülâye taraftarları da Fransızlar'ı yardıma çağırdılar. Bunun üzerine fırsatı değerlendiren Fransızlar Bokar Biro'nun kuvvetlerini Poredaka'da mağlûp ederek kendisini öldürdüler ve ülkeyi ele geçirdiler (1896). Böylece Futa Calon'un bağımsızlığı son buldu ve topraklarının tamamı Fransız Ginesi'nin bir parçası haline getirildi. Fûlânî şefleri bu dönemde şeklen de olsa yine iktidarda kaldılar; ancak her türlü yetki sömürge yöneticilerindeydi. Halkın zaman zaman Fransızlar'a karşı ayaklanması sert tedbirlerle bastırıldı. 2 Ekim 1958 tarihinde bağımsız Gine Cumhuriyeti kurulunca Futa Calon sadece coğrafî bir bölge olarak bu ülkenin sınırları içinde kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

J. S. Trimingham, Islam in West Africa, Oxford 1959, s. 29, 81, 92-99, 145-150; a.mlf., A History of Islam in West Africa, Oxford 1985, s. 165-170; H. N. Nelson, Area Handbook for Guinea, Washington 1975, s. 15-22; L. O. Sanneh, The Jakhanke, London 1979, s. 244; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1982, s. 81-82, 84-85; M. Hiskett, The Development of Islam in West Africa, London 1984, s. 139, 142; M. Abdülkādir Ahmed, el-Müslimûn fî Ġinyâ, Kahire 1986, s. 49-52; R. Hallett, African Since 1875, New Delhi 1989, s. 257-260; C. Harrison, French and Islam in West Africa 1860-1960, Cambridge 1990, s. 68-89; B. Barry, “Senegambia from the Sixteent to the Eighteenth Century: Evolution of the Wolof, Sereer and Tukuloor”, General History of Africa (ed. B. A. Ogot), London 1992, V, 288-295; Saint-Père, “Création du Royaume du Fouta Djallon”, Bulletin de comité d’études historiques et scientifiques de l’Afrique occidentale française, XII (1929), s. 516-518; “Muslims in Guinea”, The Muslim World, I/18, Karachi 1963, s.7-8; P. Curtin, “Jihad in West Africa; Early Phases and Interrelations in Mauritania and Senegal”, JAfr.H, XII (1971), s. 11-24; G. Yver, “Futa Callon”, İA, IV, 683-686; R. Cornevin, “Futa Djallon”, EI^2 (Fr.), II, 981-983.

Davut Dursun

FUTAHİYYE

الفطحيّة

Ca‘fer cs-Sâdık’tan sonra imâmetin oğlu Abdullah el-Eftah’a intikal ettiğini kabul eden, bu sebeple Eftahiyye ve reisleri Ammâr b. Mûsâ’ya nisbetle de Ammâriyye diye anılan Şiî grup.

(bk. İMÂMİYYE).

FUZÛLÎ

الفضولي

Yetkisi olmadan başkası adına hukukî işlemde bulunan kimse anlamında fıkıh terimi.

Fuzûl kelimesi, sözlükte “artmak, fazlalaşmak, üstün olmak; artık, fazlalık, iyilik, lûtuf ve ihsan” anlamlarına gelen fazlın çoğuludur. Ancak burada tekil gibi işlem görerek bundan ism-i mensûb fuzûlî türetilmiştir. Fuzûlî kelimesi sözlükte “lüzumsuz ve mânâsız işlerle uğraşan” veya “kendisini ilgilendirmeyen işlerle ilgilenen kimse” mânasına gelir. Bir fıkıh terimi olarak, bir kimsenin hukukî temsilcisi (vekil, velî-vasî, kayyim) olmadığı halde onun adına hukukî işlemde bulunan kişiyi ifade eder. Mecelle’de, “Bi-gayri izni şer’î diğer bir kimsenin hakkında tasarruf eden kimsedir” (md. 112) şeklinde tarif edilen fuzûlî Batı hukukundaki yetkisiz temsilciye benzemektedir. Zira her ikisinde de başkası adına işlemde bulunanın ya temsil yetkisi hiç yoktur veya kendisine verilmiş olan yetkiyi aşmış yahut da yetkisi sona erdiği halde devam ediyormuşçasına işlemlerde bulunmuştur.

Fuzûlînin tanımında hukukî işlemin başkası adına yapılmış olması ayırıcı bir kıstas olduğundan, hukukî yetkisi bulunmadan başkasının malında kendi adına tasarrufta bulunan kimse İslâm hukukunda “gāsıp” olarak adlandırılır ve bu kimsenin yaptığı işlemlerin hükümsüz olduğunda görüş birliği vardır (bk. GASP). Fuzûlînin yaptığı hukukî işlemlerin değeri ve geçerliliği konusu İslâm hukuk doktrininde tartışmalı olup sonuçta ortaya iki farklı görüş çıkmıştır. Bunlardan birincisi, bu işlemlerin geçerli, ancak adına iş yapılan kimsenin veya temsilcisinin onayına bağlı bulunduğu, ikincisi ise fuzûlînin bütün hukukî işlemlerinin geçersiz olduğu şeklindedir. Ebû Hanîfe ve Mâlik ile talebeleri ve Ca‘ferî imamları dahil olmak üzere İslâm hukukçularının çoğunluğunun benimsediği birinci görüşe göre, fuzûlînin hukukî işlemleri geçerli olarak kurulmuş olmakla birlikte işlerlik açısından eksik olup mevkuftur (bk. MEVKUF). Bu grubu teşkil eden hukukçulara göre akdi yapacak kimsenin gerekli hukukî yetkiye sahip olması akdin

kurulması için şart değildir. Ancak böyle bir hukukî işlemde, fuzûlînin akid yapma ehliyeti bulunmakla birlikte başkası adına hukukî işlem yapma yetkisi bulunmadığı için yapmış olduğu işlem işlerlik şartı açısından eksiktir. Bu sebeple bir hüküm ifade edebilmesi ve hukukî işlemin sonuçlarını doğurabilmesi için bu işleme yetkili kimsenin icâzet vermesi gerekir. Bu durumda söz konusu işlem, yapıldığı andan itibaren yetkili kimse tarafından yapılmış gibi hukukî sonuçlarını doğurur. "İcâzet-i lâhika vekâlet-i sâbıka hükmündedir" (Mecelle, md. 1453) şeklindeki genel kural da bu hükmü ifade etmektedir.

Bunun sonucu olarak fuzûlînin yapmış olduğu bir satıştan sonra icâzet verildiğinde satışla icâzet arasındaki süre içinde satılan malda meydana gelen artışların mülkiyeti de müşteriye aittir. Bu icâzet sözlü olabileceği gibi yapılan işleme onay verildiğini ortaya koyan bir davranışla da olur.

Fuzûlînin hukukî işlemlerini geçerli kabul eden müctehidler bu görüşlerine, Hz. Peygamber'in, kurbanlık bir koyun alması için Urve b. Ebü'l-Ca'd el-Bârikī veya Hakîm b. Hizâm adlı sahâbîye 1 dinar vermesini, onun da bu para ile iki koyun alıp birisini tekrar 1 dinara satarak Resûl-i Ekrem'e bir koyun ve 1 dinar getirmesini, Resûlullah'ın durumu öğrendikten sonra bundan memnun kalıp o kişinin ticarî faaliyetlerinin bereketli olması için dua etmesini delil gösterirler (farklı rivayetler için bk. Buhârî, "Menâḳıb", 28; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 27; Tirmizî, "Büyûʿ", 34; İbn Mâce, "Ṣadaḳāt", 7).

Öte yandan bu hukukçular, sadece satım akdinde değil her türlü malî akidlerde ve sulh, hibe, vakıf gibi ıskat türünden olan işlemlerde de aynı esasları kabul etmişlerdir. Bilhassa Hanefîler, yalnız malî akidlerle sınırlı kalmayıp nikâh, talâk, hul' ve ıtâk gibi ahvâl-i şahsiyyeye dair sözlü tasarruflarda da fuzûlînin hukukî tasarruflarının mevkuf olarak muteber olacağı görüşündedir. Hatta Hanefîler'den İmam Muhammed ile bazı Mâlikîler'e göre fuzûlînin sözlü tasarruflarının yanı sıra kabz gibi bazı fiilî tasarrufları da mevkuf olarak geçerlidir.

Son ictihadında İmam Şâfiî, tercih edilen görüşüne göre Ahmed b. Hanbel, Dâvûd ez-Zâhirî ve Ebû Sevr gibi bazı müctehidler ise fuzûlînin hukukî işlemlerinin geçersiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre bir hukukî

işlemin geçerli sayılabilmesi için tarafların ehliyetli olmalarının yanı sıra akid yapma yetkilerinin de bulunması gerekir. Halbuki fuzûlî böyle bir yetkiye sahip değildir. Hz. Peygamber, bir kimsenin yanında bulunmayan şeyi satmasını yasaklamıştır (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 68; Tirmizî, “Büyüʿ”, 19; Nesâî, “Büyûʿ”, 60; İbn Mâce, “Ticârât”, 20). Bu hadis, mevcut olmayan malın satımını yasaklaması yanında kişinin kendi mülkiyetinde olmayan veya satma yetkisine sahip bulunmadığı bir malı satmasını da yasaklamaktadır. Bu hukukçulara göre, fuzûlînin satışının geçerli olduğuna dair nakledilen hadislerin sıhhat veya delâlet açısından bazı problemleri bulunmaktadır. Ayrıca bu âlimlerden bazıları, söz konusu hadislerde fuzûlînin değil yetkili bir kimsenin hukukî tasarruflarının söz konusu olduğunu, bundan dolayı zikredilen hadislerin fuzûlînin tasarruflarının geçerliliği hakkında delil olamayacağını ileri sürmüştür.

Fuzûlînin işlemlerinin geçerli olduğunu savunan hukukçulara göre işlemin vekâlet ve temsil yoluyla yapılabilen türden olması ve akdi bizzat yapan fuzûlî açısından da işlerlik kazanmasına imkân bulunmamalıdır. Ayrıca hukukî işlemin yapıldığı sırada ona icâzet verebilecek birinin bulunması gerekir. Nitekim bazı Hanefî hukukçularının velâyeti akdin kuruluş şartları arasında sayması da (İbnü’l-Hümâm, V, 455) akid yapıldığı sırada akde icâzet verme yetkisine sahip bir kimsenin bulunması anlamındadır. Meselâ fuzûlînin, mümeyyiz olmayan bir çocuğun malını satması veya mümeyyizin sırf zararına olan bir işlemi yapması böyledir. Öte yandan icâzetin gerçekleşmesi için satıcı, alıcı, icâzet verecek kişi ve akde konu olan şey mevcut olmalıdır (Mecelle, md. 378). İcâzet bir şarta bağlı olarak verilmişse bu onayın sahih kabul edilebilmesi için söz konusu şartın gerçekleşmiş olması gerekir.

İslâm hukukçuları, fuzûlînin hukukî işlemlerinin feshi veya onaylanması için belirli bir süre tayin etmemişlerdir. Ancak Mâlikîler’e göre fuzûlî malı sahibinin yanında satmış ve sahibi de sükût etmişse bu sükût kabul anlamına gelir. Eğer gıyabında satmış ve haberdar olduktan sonra bir yıl geçtiği halde sükûtu devam etmişse bu da icâzet sayılır. Hanefîler ise yetkilinin fesih ve kabulünü açıklamaması halinde doğacak kargaşayı önlemek için fuzûlîye de akdi feshetme yetkisini vermişlerdir.

Fuzûlînin yaptığı bir akdi ehliyetli olan mal sahibi feshedebileceği gibi

onun hukukî temsilcileri de (vekil, vasî veya velî) feshedebilir.

Birden fazla kimse hukukî temsil yetkisi olmaksızın bir mal üzerinde satış, hibe, icâre ve rehin gibi farklı işlemlerde bulunsalar ve mal sahibi de bunların hepsine birden onay verse bu işlemlerden öncelikli olanı geçerli, diğerleri geçersiz olur. Meselâ satış, icâre ve rehin birlikte bulunsa, satış akdi malın mülkiyetini temlik olduğu için, menfaatin temliki olan icâre ve alacağı tevsik için yapılan rehine göre daha öncelikli olarak geçerli olur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "fżl" md.; Ffrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "fżl" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1142; Buhârî, "Menâḳıb", 28; İbn Mâce, "Ṣadaḳāt", 7; "Ticârât", 20; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 27, 68; Tirmizî, "Büyûʿ", 19, 34; Nesâî, "Büyüʿ", 60; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 262; Serahsî, el-Mebsûṭ, XIII, 153-156; Kâsânî, Bedaʿiʾ, V, 148-153; Kādîhân, el-Fetâvâ, II, 172-177; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 143-144; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 245-246; Mevsılî, el-İḫtiyâr, II, 17-18; Merdâvî, el-İnṣâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1986, IV, 283; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), V, 455; İbn Nüceym, el-Baḥr, VI, 160-166; el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 152-156; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtar, IV, 134-143; Mecelle, md. 112, 378, 1453; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, I, 219-220, 628-640; Bilmen, Kamus, II, 61-63; VI, 86-90; Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, IV, 200-213; Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî, I, 451-465; Sabri Şakir Ansay, Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku, Ankara 1958, s. 186-187; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿamme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1972, I, 56-81; Feyzi Necmeddin Feyzioğlu, Borçlar Hukuku: Genel Hükümler, İstanbul 1976, I, 431-439; Muhammed Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd, Kahire 1977, s. 355-361; Mv.F, XIII, 170-176; Mv.Fİ, II, 330-338; Karaman, İslâm Hukuku, II, 278-282, 288, 306-308; Fikret Eren, Borçlar Hukuku: Genel Hükümler, Ankara 1987, I, 478-484; H. Yunus Apaydın, "İslâm Hukukunda Mevkuf Akitler", EÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6, Kayseri 1989, s. 186-200.

Beşir Gözübenli

FUZÛLÎ

(ö.963/1556)

Klasik Türk edebiyatının en büyük şairlerinden.

Hayatıyla ilgili bilgiler çok azdır. Asıl adının Mehmed, babasının adının Süleyman olduğu bilinmekle beraber hangi tarihte ve nerede doğduğu hakkında kesin bilgi yoktur. Mevcut kaynaklar onun Bağdat civarında doğduğunu kaydederse de belli bir yer üzerinde birleşemezler. Latîfî, Ahdî, Sâm Mirza, Âlî Mustafa ve Âşık Çelebi, bazı şiirlerinde geçen “Bağdadî” ifadesinden ve genellikle Fuzûlî-i Bağdâdî diye anılmasından hareketle onun Bağdat’ta doğduğunu söylerler. Kınalızâde Hasan Çelebi’ye göre Hille’de, Riyâzî’ye göre de Kerbelâ’da dünyaya gelmiştir. Ancak şairin bizzat kendisinin Türkçe divanında birkaç yerde Bağdat’ı “diyâr-ı gurbet” sayması, Sâdıkî-i Kitâbdâr’ın ondan bahsederken, “İbrâhim Han hizmetinde Bağdad’a varıp” ifadesini kullanması doğum yerinin Bağdat dışında bir yer olduğuna delil sayılmıştır. Muallim Nâci, Fâik Reşad ve Şemseddin Sâmi gibi Tanzimat sonrası müellifleriyle Elias John Wilkinson Gibb’in

onu Hilleli, Alessio Bombaci’nin Necefli göstermesi de ihtimalden öteye gitmemektedir. İbrâhim Dakūkî ise şairin eserlerinde kullandığı bazı kelimelerden hareketle onun Kerkük veya dolaylarında doğduğunu ileri sürer. Bütün bu ihtimaller arasında, özellikle Türkçe ve Farsça divanlarının mukaddimelerinde yer alan ifadelerle bir kısım şiirleri dikkate alınarak Kerbelâ’da doğmuş olacağının gerçeğe daha yakın bulunduğu söylenebilir.

Fuzûlî’nin doğum yılı olarak gösterilen tarihler de doğum yeri gibi birbirinden farklıdır. Yakın zamana kadar kabul gören 900 (1495) tarihiyle Ebüzziyâ Mehmed Tevfik’in verdiği 910 (1504-1505) tarihi herhangi ciddi bir belgeye dayanmamaktadır. İbrâhim Dakūkî, “Menşe ve mevlidim Irâk” cümlesinden hareketle onun bu ibarenin ebcedle karşılığı olan 888 (1483) yılında doğduğunu ileri sürmektedir. Farsça divanında yer alan “Elvend Bey Medhinde” adlı bir kaside ile başka bir kasidesinde elli yıldan beri şiir yazdığını belirtmesinden hareket ederek şairin büyük bir ihtimalle 1480’de

veya bu tarihten birkaç yıl sonra doğmuş olduğu söylenebilir.

Fuzûlî menşe itibariyle, Akkoyunlular devrinde ve bu hânedanın idaresi altında Irâk-ı Arab adı verilen bölgede yaşayan Akkoyunlu Türkmenleri'nin Bayat boyundandır. Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde bulunan bir Hadîkatü's-süadâ yazmasının ketebesindeki kayda göre "Tatar asıllı" olduğu şeklindeki ifadenin "Türk" anlamında kullanıldığı tahmin edilmektedir.

Çağdaşı kaynakların asıl adını yazmayıp daha çok Mevlânâ Fuzûlî veya Fuzûlî-i Bağdadî mahlas ve nisbesi altında hal tercümesini verdikleri şairin asıl adıyla babasının adını ilk defa Kâtib Çelebi Keşfü'ẓ-ẓunûn'da belirtmiştir. Şairin mahlası olan Fuzûlî kelimesi, hem "kendini ilgilendirmeyen işlere karışıp lüzumsuz sözler söyleyen kimse", hem de "yüce, üstün, erdemli" anlamına gelmektedir. Şair bu mahlası niçin seçtiğini Farsça divanının önsözünde şu şekilde açıklamaktadır: "Şiire başlarken günlerce bir mahlas almak yolunda düşündüm. Seçtiğim mahlasa bir müddet sonra bir ortak çıktığı için bir başka mahlas alıyordum. Nihayet benden önce gelen şairlerin ibareleri değil mahlasları kapıştıklarını anladım. Karışıklığı ortadan kaldırmak üzere Fuzûlî mahlasını seçtim. Bu adı kimsenin sevmeyeceğini ve bu sebeple almayacağını tahmin ettiğim için adaşlık endişesinden kurtuldum. Ayrıca ben, Allah'ın inayetiyle bütün ilim ve fenleri nefsinde toplamış bir insan olarak geçiniyordum. Mahlasım bu amacı da içine alır."

Şairin babasının Hille müftüsü olduğu, ilk bilgileri babasından aldığı, daha sonra Rahmetullah adlı bir hocadan ders gördüğü, hatta hocasının kızına âşık olduktan sonra şiir yazmaya başladığı şeklindeki rivayetlerin doğruluk derecesi bilinmemektedir. Fakat Fuzûlî'nin şiirlerindeki izlerden, ilk edebî zevkini Azerî edebiyatının ünlü ismi Habîbî'den aldığı tahmin edilmektedir. Fuzûlî tahsil hayatı sırasında, muhitin de uygun oluşu sayesinde Arapça ve Farsça'yı bu dillerde kusursuz eser yazabilecek ve şiir söyleyebilecek derecede öğrenmiştir. Nitekim Türkçe divanının mukaddimesinde ilmî faaliyeti hakkında bazı bilgiler verirken şunları söyler: "Epey bir zaman hayatımı aklî ve naklî ilimleri elde etmeye, ömrümü hikemî ve hendesî bilgiler edinmeye harcadım. Sonra tefsir ve hadis ilimleriyle meşgul oldum." Farsça divanının mukaddimesinde de yaratılışındaki sanatkârlık

kabiliyeti dolayısıyla gençliğinde kendini şiire fazlaca kaptırdığını, fakat ilme karşı duyduğu arzunun kendisini frenlediğini belirtir.

Şah İsmâil 914'te (1508) Bağdat'ı ele geçirip Müşa'şaî Devleti'ni ortadan kaldırdığı zaman Fuzûlî bilhassa edebiyat alanında oldukça gözde ve çevresinde tanınmış genç bir şairdi. Safevî Devleti'nin kurucusu olan Şah İsmâil'in, Horasan taraflarında Özbek asıllı Şeybak Han'ı mağlûp ederek ortadan kaldırdıktan sonra kafasını şarap kadehi yaptığı bilinmektedir. Fuzûlî ilk eserlerinden biri olan Beng ü Bade'yi hayranlık ve takdir ifade eden beyitlerle Şah İsmâil'e ithaf etmiş, eserinde bu tarihî hadiseye de işarette bulunmuştur. Ancak İbrâhim Dakūkî Fuzûlî'nin Arapça kasidelerinden hareketle, kısa bir süre himayesine girdiği devrin Muşa'şaî Hükümdarı Ali b. Muhsin b. Muhammed b. Felâh'la olan yakınlığının izlerini ortadan kaldırmak için, esrara düşkünlüğüyle tanınan bu hükümdarla şaraba düşkünlüğü bilinen İsmâil Safevî'nin mücadelesini konu alan Beng ü Bâde'yi yazdığını belirtmektedir. Bir süre sonra Safevîler'in Bağdat valilerinden İbrâhim Han Musullu'nun Kerbelâ ve Necef'i ziyareti sırasında onunla tanışan şair birlikte Bağdat'a gitmiş, kendisine sunduğu iki kaside ve bir terciibend ile övgülerde bulunmuştur. İbrâhim Han tarafından az çok himaye gördüğü anlaşılan Fuzûlî'nin, İbrâhim Han'ın, yeğeni Zülfikar tarafından ortadan kaldırılması üzerine muhtemelen tekrar Hille'ye geri dönmesi, Safevî ileri gelenleri arasında herhangi bir hami bulamamasından olabilir.

Fuzûlî'nin 1527 yılından başlayarak Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1534'te Bağdat'ı fethine kadar geçen sürede nasıl yaşadığı bilinmemektedir. Kanûnî Bağdat'ı fethedince, "Geldi burc-ı evliyâya pâdişâh-ı nâmdâr" tarih mısraını da ihtiva eden meşhur kasidesiyle beraber padişaha beş kaside takdim etmiş. Sadrazam Makbul İbrâhim Paşa, Kazasker Abdülkādir Çelebi, Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi gibi şahsiyetlere de kasideler sunarak bu defa Osmanlı devlet adamlarının himayesine girmeye çalışmıştır. Ayrıca Bağdat seferine katılan şairlerden Hayalî Bey ve Taşlıcalı Yahyâ Bey'le de tanıştığı ve onlarla dostane münasebetler kurduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Kanûnî daha Bağdat'tan ayrılmadan Fuzûlî'ye evkaftan maaş bağlanacağına dair söz verilmiş, fakat sonradan bu maaş gündelik 9 akçe gibi onun azımsadığı bir miktardan ibaret kalmış ve evkafın artan gelirinden tahsis edilmek suretiyle yeni bir ilâve gerçekleşmiş, ancak şair

yine de ünlü “Şikâyetnâme”sini kaleme alarak memnuniyetsizliğini belirtmiştir. Daha sonra maaş hususundaki güçlüklerin giderildiği, beratta belirtilen günlük istihkakın bir süre gecikmeyle de olsa kendisine verildiği anlaşılmaktadır. Fuzûlî’nin bundan başka Musul Mirlivâsı Ahmed Bey, Ayas Paşa, Kadı Alâeddin ve Şehzade Bayezid gibi bazı önemli Osmanlı devlet adamlarına yazmış olduğu mektuplarla Bağdat valilerinden Üveys, Ca‘fer, Ayas ve Mehmed paşalara sunduğu kasidelerden değeri yeterince takdir edilmemiş bir insanın hissiyatı anlaşılmaktadır.

Fuzûlî’nin zaman zaman Tebriz, Anadolu ve Hindistan gibi yerlere seyahat

etme arzusunu şiddetle duymuş olduğu halde içinde doğup büyüdüğü Irak bölgesinin dışına çıkma imkânı bulamadığı anlaşılmaktadır. Bilindiği kadarıyla onun hayatı Kerbelâ, Hille, Necef ve Bağdat’ta geçmiştir.

Fuzûlî 963’te (1556) Bağdat ve çevresini kasıp kavuran büyük veba salgını sırasında vefat etmiştir. “Geçti Fuzûlî” sözü de bu tarihi vermektedir. En sağlam rivayetlere göre ölüm yeri Kerbelâ’dır. Ancak Kerbelâ’da Hz. Hüseyin Türbesi karşısındaki Abdülmü’min Dede Türbesi’nde medfun olduğu şeklindeki rivayetin herhangi bir tarihî dayanağı yoktur.

Onun aile fertlerinden sadece oğlu Fazlı Çelebi hakkında, Farsça bir kıta ile Nidâyî Çelebi’nin bir notu ve Ahdî’nin Gülşen-i Şuarâ’sındaki kayıtlardan az da olsa bazı bilgiler edinmek mümkün olmaktadır.

Fuzûlî’nin hangi itikadî ekolü benimsediği sorusuna özellikle hayatı, eserleri, fikrî ve edebî şahsiyeti etrafında araştırma yapan ilim adamlarıyla edebiyat tarihçileri tarafından farklı cevapların verildiği görülmektedir. Onun Sünnîliğini hararetle savunanlar bulunduğu gibi Şiî olduğunu söyleyenler de vardır. Ancak meseleye herkes tarafından kabul edilebilir bir çözüm getirilmesi mümkün olmamıştır (geniş bilgi için bk. Karahan, Fuzulî: Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti, s. 126-144).

M. Fuad Köprülü, Fuzûlî’nin itikadî mezhebini belirlemenin tarihî bir meseleyi halletmekten ziyade şairin psikolojisinin ve edebî şahsiyetinin anlaşılması bakımından önem taşıdığını belirtir. Köprülü’nün Külliyyât-ı Dîvân-ı Fuzûlî’ye (İstanbul 1924) yazdığı mukaddimede bazı tarihî

vesikalara ve şairin eserlerindeki önemli sayılabilecek delillere dayanarak onun İmâmiyye Şîası'na mensup olduğunu söylemesi üzerine (s. 16-18) o dönemde karşı görüşler ileri sürülerek şairin Sünnîliği savunulmuştu (meselâ bk. Süleyman Nazif, s. 39-54).

Fuzûlî'nin akidesini tartışan gruplardan onun Şiî olduğu görüşünü benimseyenler, şairin edebî eserlerinden hareket ettikten başka o güne kadar nüshası henüz tesbit edilememiş olan Maṭlaʿu'l-iʿtiḳād adlı risâlesinin bulunması halinde kendi görüşlerinin açıklık kazanacağını umuyorlardı (meselâ bk. Köprülü, İA, IV, 690; Gölpınarlı, Fuzûlî Divanı, mukaddime, s. XI, CXLIX). Onları bu kanaate sevkeden şey, Kâtib Çelebi'nin Maṭlaʿu'l-iʿtiḳād'ın "hükemâ ve İmâmiyye mesleklerine göre telif edildiği" şeklindeki ifadesi olmalıdır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1719). Ayrıca Fuzûlî'nin Şiî İmâmî olduğunu savunanlar, Hasan Çelebi tarafından verilen, babası Kınalızâde Ali Çelebi'nin çağdaşı olan Fuzûlî'yi Râfizî addettiği yolundaki bilgiyi de kendi görüşlerini pekiştiren önemli bir delil olarak kabul ediyor, Kınalızâde'nin bu kanaatinin ancak Maṭlaʿu'l-iʿtiḳād'ı okumuş olmasından kaynaklanabileceğini düşünüyorlardı (meselâ bk. Köprülü, İA, IV, 690; Gölpınarlı, Fuzûlî Divanı, mukaddime, s. XI). Fakat Maṭlaʿu'l-iʿtiḳād'ın neşrinden sonra şairin bu eserde yer verdiği bütün akaid konularını Ehl-i sünnetin umumi ölçüleri çerçevesinde işlediği görülmüştür. Hatta Şiî akidesini belirgin bir şekilde yansıtabileceği imâmet bahsinde bile Şîa'nın görüşlerine temas etmemesi dikkat çekicidir. Maṭlaʿu'l-iʿtiḳād'ı yayımlayan Muhammed Tancî, Şiîliğiyle tanınan Fuzûlî'nin kendi inancına bir kelime ile bile olsa işaret etmemesinin Şîa'nın takıyye ilkesiyle açıklanabileceğini ifade etmektedir (s. X-XI). Köprülü'nün, Külliyyât-ı Dîvân-ı Fuzûlî için yazdığı mukaddimeden sonra günümüze kadar tartışılan Fuzûlî'nin Şiîliği meselesi (bk. İbrâhim Aşkî, Süleyman Nazif, Gölpınarlı, Karahan, Şahinoğlu, Yurdagür, bibl.), onun mutedil bir Şîa-i İmâmiyye mensubu olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır. Bazı eserlerinde ve Arapça kasidelerinde görülen bir kısım harflerin açıklanması hususu onu Hurûfî sayanları haklı çıkarmaz. Aynı şekilde Bâtınî olduğu (Gölpınarlı, AYB, nr. 8-9, s. 265-268), Bektaşî şeyhlerine hizmet ettiği, Seb'iyye (İsmâilî) fırkasına mensup bulunduğu iddiaları da doğru değildir.

Tasavvufî temayülleri bakımından Fuzûlî'nin bir tarikata mensup olduğunu düşünmek mümkündür; ancak eserlerinde belirli bir tarikata bağlı olduğuna

dair herhangi bir ipucu yoktur. Hemşehrisi Ahdî onun bir tarikata bağlı olduğundan bahsetmiş, fakat mensup olduğu tarikatın adını vermemiştir.

Âlim bir şair olan Fuzûlî şiir hakkındaki görüşlerini Türkçe divanının önsözünde şu şekilde açıklamıştır: "İlimsiz şiir esası yok dîvar olur ve esassız dîvar gāyette bî-i'tibâr olur." Mukaddimede daha sonra aşk şiirleri yazdığını, fakat bunların uzun ömürlü olmayacaklarını anlayınca gece gündüz çalışarak bütün ilimleri öğrendiğini söyler. Fuzûlî'ye göre şiir insanı yücelten ilâhî bir lutuftur.

Allah şiir kabiliyetini çok az kuluna nasip etmiş, süse ihtiyaçları olmadığı için peygamberlerine bile vermemiştir.

Güzellik ve aşk anlayışıyla birlikte devrinin ruh ve bedenle ilgili düşüncelerini Ṣıḥḥat u Maraż'da, tasavvufî nitelikte nasihatçiliğini Rind ü Zâhid'de, tasavvuf felsefesiyle dünya ve hayat görüşünü ise bunun yanında başta Leylâ vü Mecnûn mesnevisi olmak üzere divanlarındaki çeşitli şiirlerde ortaya koymuştur.

Fuzûlî'yi Türk edebiyatının en büyük simalarından biri yapan husus samimiyeti, coşkunluğu, sadeliği, duyarlılığı ve ifade kudretidir. Fuzûlî aşkı, ıstırabı, dünyevî zevk ve zenginliklerin boşluğunu ve hiç kimsenin pençesinden kurtulamayacağı ölüm düşüncesini olağanüstü bir lirizm ve sanat gücüyle ifade etmiştir.

Fuzûlî'nin şöhreti, nüfuz ve tesiri daha kendisi hayatta iken bütün Türk-İslâm ülkelerine yayılmaya başlamıştır. Türk-İslâm âleminde onun adı sadece büyük bir şairi değil aynı zamanda velîlik mertebesine yükselmiş bir Hak âşığını çağrıştırmaktadır. Maḫzenü'l-ġarâʾib'de (Bibliothecae Bodleian, Manuscripts, Eliot, nr. 395), Fuzûlî'nin İslâm kültür ve edebiyatının üç büyük dili olan Arapça, Farsça ve Türkçe'de "emsalinin kendisine uyduğu bir şair, her üç dilde de kâmil bir zat" olduğunu, Irak ve Horasan'da şöhretinin yayıldığını kaydeden Ahmed Alihan Hâşimî, ele aldığı 3145 İranlı şair arasında ona özel bir mevki vermekle tesir ve nüfuzuna da işaret etmiştir. Tanınmış Türk asıllı İran şairi Sâib-i Tebrîzî'nin baş ucu kitaplarından birini Fuzûlî divanının oluşturması da onun İran'daki şöhret ve nüfuzu hususunda bir fikir vermektedir.

Divan edebiyatının diğer meşhur isimlerine kıyasla Fuzûlî'nin İslâm dünyasının büyük bir kısmında kazandığı şöhreti, önce onun bu üç dilde ustalıkla şiir yazmış olması ile açıklanabilir. Arapça şiirlerinin vasat bir seviyede olmasına karşılık Farsça ve özellikle Türkçe şiirleri onu daha hayatta iken sanatının zirvesine ulaştırmıştır. Fuzûlî, doğduğu ve yaşadığı yer itibariyle Azerî Türkçesi'nin kullanıldığı Irak bölgesi Türkmenler'indendir. Bu bakımdan dilinin bu ağzın özelliklerini yansıtması tabiidir. Bununla beraber bu ağız sadece bir kısım şiirlerine ve bazı özelliklerine aksetmiştir. Fuzûlî'nin şiir dili devrinin Osmanlı Türkçesi'nden uzak değildir. Onun hem Azerî hem de Anadolu sahasında sevilmiş olmasının sebeplerinden biri bu özelliği

olmalıdır. Bu gerçeği dikkate alan Köprülü, Fuzûlî'yi Osmanlı ve Azerî edebiyatlarının müşterek bir şahsiyeti kabul etmenin edebiyat tarihi bakımından zaruri olduğunu söyler. Diğer taraftan Şiîliğinde aşırılıktan uzak kalması Sünnî çevrelerce, bazı şiirlerinde "çâr yâr"dan ve İmâm-ı Âzam'dan bahsetmiş olmasının bir takıyye olarak yorumlanması Şiî çevrelerce benimsenip sevilmesinde âmil olmuştur.

Her sanatkârda olduğu gibi Fuzûlî'nin şiirlerinde de kendinden önceki büyük ustaların tesirinden bahsedilmiştir. Köprülü onun Osmanlı şairlerini fazla tanımadığını, bu sebeple de onda İran şiirinin ve bunlar arasında Hâfız, Attâr, Molla Câmî, Nizâmî, Hâtifî ve Selmân-ı Sâvecî'nin tesirlerinin aranması gerektiğini söyler. Fakat dikkatli bir araştırma Fuzûlî'deki bu tesirlerin başka şairlerde olduğu kadar açık olmadığını gösterir. Benzerliklerin çoğu, belirli ve müşahhas bir tesirden çok divan edebiyatının ve onun arkasındaki kültür birikiminin özelliğinden gelen ve tabii olarak ortak olan fikirler, duygular ve mazmunlardan kaynaklanır. Bunun dışında gerçek olan, Fuzûlî'nin hemen bütün şiirlerinde kendi şahsî tasarrufunun varlığıdır. Nitekim Fuzûlî ile Hâfız'ı karşılaştıran Mazıoğlu, Fuzûlî'de bu tesirler olsa bile bunları kendi benliği içinde eriterek onlara şahsiyetinin damgasını vurmuş olduğunu pek çok örnekle göstermiştir.

Fuzûlî şiir dili olarak Türkçe'ye son derece hâkimdir. Divan geleneği içinde şiirin haşivlerden, lüzumsuz kelimelerden sıyrılıp yalın hale gelmesinde Fuzûlî önemli bir merhale teşkil eder. Divanının dibacesinde, "Mazmûnu

zevk-bahş ü serîü'l-husûl ola / Andan ne sûd ki ola mübhem ibâreti" diyerek kolay anlaşılabilir şiir tarzını savunan Fuzûlî'nin kasidelerinde epey ağır ve külfetli olan dili gazellerinde ve Leylâ vü Mecnûn mesnevisinde sade, tabii ve yapmacıksız bir özellik gösterir. Bu sadeliği içinde dili sanatkârane kullanan Fuzûlî, kelime tekrarlarından ve zengin ses unsurlarından ustalıkla faydalanmıştır. Kendisine kadar gelen divan şiirinin belâgat geleneği, onda alışılmış bir usulü yerine getirme külfeti olmaktan çıkarak gerçek bir şiir estetiği oluşturur. Böylece şiir muhteva, şekil ve ses güzelliğiyle olağan üstü bir bütünlüğe erişir.

Fuzûlî'nin tam bir mürettep divan teşkil eden Türkçe şiirlerinde kullandığı vezinler, genel olarak devrinde kullanılan vezinlerin ortalamasına uygun olup herhangi bir özellik göstermez. İmâle ve zihaf gibi aruz arızaları, daha sonraki büyük divan şairlerinde de görülebilecek asgari bir seviyededir. Bu bakımdan Fuzûlî, Türkçe'nin aruza intibak etme sürecinde de önemli merhalelerden biridir.

Fuzûlî'ye İran taklitçiliği ve Hurûfîlik isnat eden Rıza Tevfik, onun kendi şiirlerini kelime oyunları ve zevksiz tasannu gayretleriyle bozduğunu söyler. Köprülü ise bunun sadece kasidelerinde görüldüğünü belirtir. Gerçekten kaside ve gazellerinde de kendine mahsus şahsiyeti farkedilen Fuzûlî, gazellerindeki derinlik, samimiyet, hissîlik ve lirizme mukabil kasidelerinde fikir ve belagat oyunlarına çok başvurur. Kasidelerinde söz sanatları, gazellerinde mâna sanatları hâkimdir. Gazellerindeki sadelik kasidelerde yoktur. Köprülü, kasidelerinde mahir bir fikir ve sanat işçisi oluşunu şairliğinin bir zaafı olarak gösterir. Bununla beraber Fuzûlî bu tarzıyla da hayret verici bir kültür birikimini daha müşahhas olarak ortaya koymuştur. Kasideleri, bütün yapı taşları görünen mimari eser gibi dört başı mâmur bir plastik güzelliğe sahiptir. Fakat hiç şüphesiz Fuzûlî'nin asıl sanatı gazellerindedir. Denilebilir ki şair, hiçbir zaman didaktik olmamak şartıyla âlimane tavrını kasidelerinde, âşıkane tarzını da gazellerinde ortaya koymuştur.

Fuzûlî'nin şiirlerindeki sadelik ve yalınlık ilk bakışta kolay anlaşılır olmasındandır. Bu tarafıyla zaman zaman bir "sehl-i mümteni" gibi gelen beyitlere rastlanır. Buna karşılık komplike mazmun sistemi, bu şiirin özelliği olan arka plan kültürünü tabakalar halinde gösterir. Böylece

müşahhas varlıktan hareket ederek önce tabiat, onun arkasından bazan sosyal hayatın parçaları, bazan bir ilim alanının bilgileri, fakat hemen her zaman aşk, tasavvuf gibi çok defa aynı beyitte rastlanabilecek anlam tabakaları ardarda açılır. Sonraki yüzyıllarda sebk-i Hindî tarzıyla gelişip daha da karmaşık bir duruma gelecek olan sistemin ilk habercisi Fuzûlî olur.

Objektif ve tarihî verilerin dışında daha çok psikolojik ve estetik açıdan Fuzûlî'yi yorumlayan Ahmet Hamdi Tanpınar, onun divan geleneğinin dışına çıkarak psikolojik ve ferdî davranışlara sahip bir şair olduğunu söyler. İstırap arayışını mazohist bir tezahür olarak görmekle beraber bu ıstırabı hayatın gayesi yapmasının kendisine mahsus özel bir hal olduğunu ileri sürer. Böylece divan şiirinde nâdir örneklerinde görülebilen bir trajedi dili kurulmuş olmaktadır.

Divan şiirinde yaygın bir felsefe olarak görünen karamsarlık Fuzûlî'de had safhaya ulaşır. Divan şairlerinin çoğunda geleneğin zaruri bir teması olan bu duygu Fuzûlî'de samimi, derin ve içten gelen bir psikolojik davranış olduğu inancını verir.

Leylâ vü Mecnûn'daki ve Fuzûlî'nin diğer şiirlerindeki aşkın objesi de tartışma konusu olmuştur. Bazı tenkitçiler, genellikle ilâhî ve tasavvufî bir mâna verilen bu aşkın beşerî ve dünyevî olduğunu söylemişlerdir. Fuzûlî'nin bütün şiirlerinde aşkı bu kalıplardan yalnız birine bağlamak isabetli olmaz. Fuzûlî'deki aşkı sırf maddî ve lâdinî bir aşk olarak telakki etmek kadar hemen her şiirinde lâhûtî, panteist, platonik ve mutlak aşkın izlerini aramak da hatalı olur. Belki farklı şiirlerinde bütün bunların tezahürü görülebileceği gibi, eğer şiirlerinin sağlıklı bir kronolojisini elde etmek mümkün olsaydı "Leylâ vü Mecnûn" hikâyesinde olduğu gibi onda da beşerî bir aşkın giderek bedenî hazlardan sıyrılması ile bir çeşit süblimasyona (i'lâ) ulaşmaktan bahsedilebilirdi. Şiirlerinde aşkın ve güzelliğin daima ön planda bir konu teşkil ettiği Fuzûlî mizaç olarak duygusal bir tiptir. Din konusunda onun şiirlerinden samimi bir mümin olduğunu anlamak güç değildir. Bir tarikata mensubiyeti şüpheli olan şairi sûfî değil mutasavvıf-meşrep bir şahsiyet olarak görmek daha doğru olur.

Fuzûlî'de aşk dünyevî, sonra platonik, nihayet sûfiyâne bir görünüştedir;

beşerî, hatta cismanî aşkın idealize edilmesidir. Mecazi aşkın bu şekilde çok yüce bir duygu haline gelişi tasavvuf geleneğine göre ilâhî aşka ulaşılması demektir. Ancak Şeyh Galibin Hüsn ü Aşk'ında olduğu gibi sembolik / alegorik seviyede bile olsa Fuzûlî'de, özellikle Leylâ vü Mecnûnda ilâhî-tasavvufî bir aşktan bahsetmek kolay değildir. Vuslata değil hasrete dayanan böyle bir aşkı belki pek çok divan şairinde görmek mümkünse de bu hal Fuzûlî'de en derin ve samimi bir seviyeye ulaşır, bütün divanına hâkim değişmeyen bir karakter olur. Şiirlerinden, onun platonik veya tasavvufî bir aşka yücelmesi için gerçek mistiklerde görülen bir ruh tecrübesi yaşamış olduğu intibaı edinilmektedir. Böylece asıl hayat dış dünya ile idrak edilen hayat değil iç dünyasında yaşadıkları olur. Bu duygu giderek onu ebedî bir yalnızlığa

iter ki divan şiirinde ferdiyeti ve mutlak yalnızlığı ifade etmekte Fuzûlî'nin yegâne şair olduğu söylenebilir.

Fuzûlî'deki aşk şiirlerinin yüzyıllarca sevilerek okunmasının sebebini bu yaşanmışlığın, yalnızlığın ve ebedî hasretin inandırıcılığında aramak gerekir. Mizacının şiirine aksetmesi sanatının gücünü teşkil eder. Böylece aşk onun şiirlerindeki lirizmin de kaynağı olur.

Fuzûlî, kendi zamanından başlayarak hem divan hem de halk şairleri tarafından beğenilmiş ve sevilmiştir. Onun şiirlerine ve özellikle gazellerine nazîre söylememiş divan şairi yok gibidir. Bütün tezkirelerde, belki hiçbir şaire nasip olmayacak şekilde hakkında özel hürmet, itibar ve takdir ifadeleri yer alır. Divan şiirine suçlamaların yöneldiği Tanzimat devri şairlerinden Kâzım Paşa, Eşref Paşa, Nâmık Kemal, Recâizâde Ekrem, Muallim Nâci, Ali Ruhî, Nâbizâde Nâzım, İsmâil Safâ ona nazîre yazmışlardır. Hatta Tevfik Fikret'in onun portresini çizdiği müstakil bir şiiri vardır.

Güney Kafkasya, Azerbaycan, İran, Irak ve Rusya'da yaşayan Türkler'in, yabancı kültür baskılarına rağmen mânevî varlıklarını koruyabilmelerinin âmillerinden biri de Fuzûlî'nin her asırda sürekli okunabilmesi talihine sahip oluşudur.

Eserleri. Türkçe, Farsça ve Arapça eser veren Fuzûlî'nin manzum ve

mensur on beş kadar eseri vardır. Türkçe Eserleri. 1. Divan. Mensur bir mukaddimeden sonra iki tevhid, dokuz na‘t, yirmi yedi kaside, 302 gazel ile musammatlar, kıta ve rubâîlerden oluşan divanın Türkiye ve dünya kütüphaneleriyle özel ellerde yüzlerce nüshası mevcuttur. Divanın, ilki 1244'te Tebriz'de olmak üzere Bakü, Hîve, Kahire, İstanbul ve Ankara'da yapılmış elliden fazla baskısı bulunmaktadır. Bunlardan Abdülbaki Gölpınarlı ile (İstanbul 1948) Kenan Akyüz, Süheyl Beken, Sedit Yüksel ve Müjgân Cunbur'un (Ankara 1958) yaptıkları en iyi yayımlardır. Ali Nihad Tarlan, Fuzûlî Divanı Şerhi adıyla sadece gazellerini üç cilt halinde şerhetmiştir (I-III, Ankara 1985). Divanındaki kasideler arasında yer alan "sabâ", "su", "gül" ve "hançer" redifli na‘tlar türlerinde birer şaheser sayılabilecek nitelikte eserlerdir. Bağdat'ın Kanûnî Sultan Süleyman tarafından zaptı vesilesiyle kaleme aldığı kaside de aynı mahiyettedir. Ancak kasidelerinden çok gazelleriyle şöhret kazanan Fuzûlî gazellerinde lirizmin, tasavvufî aşk ve heyecanın âdeta doruğuna ulaşmıştır. 2. Leylâ vü Mecnûn*. Türk, İran ve Arap edebiyatlarında Fuzûlî'ye asıl şöhretini sağlayan bu eser, Türk edebiyatının klasik döneminde yazılmış mesnevilerin en güzelidir. Arap, İran ve Türk edebiyatlarının ortak konuları arasında ilk planda yer alan "Leylâ ve Mecnûn" kıssası, en tesirli ve samimi şekilde Fuzûlî'nin eserinde ifadesini bulmuştur. Türkiye ve dünya kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası bulunan Leylâ vü Mecnûn, gerek Fuzûlî külliyatı arasında gerekse müstakil olarak aynı zamanda en çok baskısı yapılan mesnevilerin başında gelmektedir. Leylâ vü Mecnûn'un yeni harflerle iki baskısı Necmettin Halil Onan (İstanbul 1935) ve Hüseyin Ayan (İstanbul 1981) tarafından hazırlanmıştır. Eser Almanca, İngilizce ve İspanyolca'ya da çevrilmiştir. 3. Beng ü Bâde. Afyonla şarabın karşılaştırılarak şarabın üstün tutulduğu 440 beyitlik bu mesnevi Fuzûlî'nin mesnevi tarzındaki ilk denemesidir. Şah İsmâil'e ithaf edilen eser, bazılarına göre Osmanlı Padişahı II. Bayezid ile Şah İsmâil arasındaki mücadeleyi sembolize etmektedir. Buna göre esrara alışık padişahla şaraba düşkün şahın açık-kapalı mücadeleleri söz konusu edilen mesnevide bade, arak, boza, afyon, berş, nukl ve kebap gibi içki ve yiyecekler teşhis sanatıyla canlandırılarak bunların maceraları anlatılmıştır. Ancak yukarıda da işaret edildiği gibi eserin Şah İsmâil ile Müşa‘şaî Hükümdarı Ali b. Muhsin arasındaki mücadeleyi anlattığı da ileri sürülmüştür. Fuzûlî külliyatı içinde defalarca basılan bu eserin son yayımı Kemal Edip Kürkçüoğlu tarafından gerçekleştirilmiştir (İstanbul 1956). Eseri Necati Lugal ve Osman Reşer

Almanca’ya tercüme etmişlerdir (İstanbul 1943). 4. Hadîs-i Erbaîn Tercümesi. Molla Câmî’nin Ḥadîs̱-i Erbaʿîn adlı eserinin, Ali Şîr Nevâî’nin aynı eserin tercümesi olan Çihl Hadîs’inden de faydalanılarak yapılmış çevirisidir. Mensur bir mukaddime ile başlayan risâlede hadisler kıtalar şeklinde çevrilmiştir. Eser Abdülkadir Karahan (Selâmet Mecmuası, nr. 56, 57, 61, 63, 64, 66, İstanbul 1948) ve Kemal Edip Kürkçüoğlu (İstanbul 1951) tarafından yayımlanmıştır. Kürkçüoğlu yayımında hadislerin Arapça asılları ve Câmî’nin Farsça manzum tercümesi birlikte verilmiştir. 5. Sohbetü’l-esmâr. Fuzûlî’ye ait olduğu henüz kesinlik kazanmamış 200 beyitlik bir mesnevidir. Eserde bir bağda meyvelerin konuşmaları, kendilerini övmeleri ve tartışmaları anlatılarak insanların da gerçek değerlerini düşünmeden boş yere anlaşmazlıklara düştükleri alegorik bir şekilde ifade edilir. Eser önce Hamit Araslı tarafından yayımlanmış (Mehemmed Fuzûlî, Eserleri,

Bakü 1958, II, 265-278), daha sonra Araslı’nın Kiril harfleriyle yayımladığı metin esas alınarak Kemal Peker (Sohbetü’l-esmâr ve Fındık, İstanbul 1960) ve Sedit Yüksel (TDe., IV [1972], s. 122-126) tarafından neşredilmiştir. Risâleyi Gunnar Jarring The Contest of the Fruits adıyla İngilizce’ye çevirmiştir (Lund 1936). 6. Hadîkatü’s-süadâ*. Arada bazı manzum parçaların da yer aldığı mensur bir eserdir. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî’nin Ravżatü’ş-şühedâ’sı esas alınarak hazırlanan kitapta Hz. Hüseyin’in Kerbelâ’da şehid edilişi anlatılmaktadır. Hadîkatü’s-süadâ, İslâmî Türk edebiyatında maktel türünün bir şaheseri olup artistik Türk nesrinin de önde gelen örnekleri arasında yer almaktadır. Özellikle Şiî müslümanlarca çok tutulan eserin Türkiye ve dünya kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunduğu gibi İstanbul ve Mısır’da da birçok defa yayımlanmıştır (Bulak 1253, 1271; İstanbul 1273, 1302). Hadîkatü’s-süadâ’nın tenkitli neşri bir tanıtma ve değerlendirmeyle birlikte Şeyma Güngör tarafından yapılmıştır (Ankara 1987). 7. Mektuplar. Fuzûlî’nin bugün elde bulunup yayımlanan mektuplarının sayısı beştir. Bunlar Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi, Musul Mirlivâsı Ahmed Bey, Bağdat Valisi Ayas Paşa, Kadı Alâeddin ve Kanûnî Sultan Süleyman’ın şehzadelerinden Bayezid’e gönderilmiştir. Mektupların ilk dördü Abdülkadir Karahan (Fuzûlî’nin Mektupları, İstanbul 1948), diğeri Hasibe Çatbaş (Mazıoğlu) (“Fuzûlî’nin Bir Mektubu”, DTCFD, VI/ 3 [1948], s. 146) tarafından yayımlanmıştır. Fuzûlî’nin mektupları arasında en tanınmışı, Nişancı

Celâlzâde Mustafa Çelebi'ye gönderilmiş olan ve edebiyat tarihlerine "Şikâyetnâme" adıyla geçen mektuptur.

Farsça Eserleri. 1. Dîvân. Fuzûlî bu divanı ile, Farsça'yı herhangi bir klasik İran şairi kadar iyi bildiğini ortaya koymuştur. Bu şiirlerde en çok Hâfız-ı Şîrâzî ile Molla Câmî'nin etkisinde kaldığı hissedilmektedir. Üç münâcât, bir na't, kırk altı kaside, 410 gazelle bir terkibibend, iki Musammat, kırk altı kıta ve 106 rubâî ihtiva eden Farsça divan hacim itibariyle Türkçe divandan daha büyüktür. Eserin Türkçe'ye tercümesi Ali Nihad Tarlan (Ankara 1950), tenkitli neşri ise Hasibe Mazıoğlu (Ankara 1962) tarafından yapılmıştır. 2. Heft-câm. Sâḳīnâme adıyla da tanınan ve tamamı 327 beyit olan bu mesnevi, otuz sekiz beyitlik bir mukaddime ile yedi bölümden meydana gelmektedir. Tasavvufî mahiyetteki eserde şair ney, def, çeng, ud, tanbur, kanun ve mutrip gibi yedi farklı mûsiki aletiyle münazaraya girişmektedir. Fuzûlî'nin diğer eserleri arasında Sâḳīnâme adıyla birçok defa basılan eser Farsça divanı içinde de yayımlanmıştır (Ankara 1962, s. 674-712). 3. Enîsü'l-ḳalb. 134 beyitlik Farsça bir kasidedir. Aslında bu kaside Hâkānî-i Şirvânî'nin Baḥrü'l-ebrâr adlı kasidesine bir nazîredir. Aynı kasideyi Emîr Hüsrev-i Dihlevî "Mir'âtü's-safâ", Molla Câmî "Cilâü'r-rûh" adlı manzumeleriyle tanzîr etmişlerdir. XVII. yüzyılda Nef'î de "Enîsü'l-uşşâk" adlı doksan yedi beyitlik bir manzumeyle aynı kasideye nazîre yazmıştır. Kaside önce Cafer Erkılıç tarafından tercümesiyle birlikte yayımlanmış (İstanbul 1944), daha sonra Farsça divan yayımının içinde kasideler kısmında yer almıştır (Ankara 1962, s. 17-31). 4. Risâle-i Muʿammeyât. Fuzûlî'nin çoğu Farsça, bir kısmı da Türkçe hayli muamması vardır. Muamma hakkında bilgi veren ve 190 adet Farsça muammayı toplayan bu eser, şairin kırk adet Türkçe muamması da eklenerek Kemal Edip Kürkçüoğlu tarafından yayımlanmıştır ("Risâle-i Muammeyât", DTCFD, VII/1 [1949], s. 61-109). 5. Rind ü Zâhid. Mistik bir görüşle kaleme alınan eserde, Fuzûlî'nin eski edebiyatın sınırlı imkânları içinde bir dereceye kadar da olsa kendi dünya görüşünü yansıttığı söylenebilir. Zâhid bir baba ile rind oğlu arasındaki tartışmaları ihtiva eden bu mensur eserde rind şairin gönlünü, zâhid de düşüncesini temsil etmektedir. Eser önce Tahran'da yayımlanmış (1275), tenkitli neşri Kemal Edip Kürkçüoğlu tarafından yapılmıştır (Ankara 1956). Rind ü Zâhid'i Sâlim Efendi Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1285). 6. Ḥüsn ü ʿAşḳ. Genellikle Ṣıḥḥat u Maraż olarak tanınan esere Rûhnâme adını verenler de

bulunmaktadır. Tasavvufî ve alegorik mahiyetteki eserde ruh ve beden ilişkisi sembolik olarak ele alınmaktadır. Bu eser Fuzûlî'nin eski tıp ilmine vukufunu göstermesi bakımından önemlidir. Kahramanları hüsn, aşk, ruh, kan, safra, balgam, sevda, mizaç, sıhhat, dimağ, maraz ve perhiz olan eserde dervişin sulukta ilerleyerek fenâ fillâha erişebilmesi için neler yapması gerektiği anlatılır. Fuzûlî'nin bu eseri Fettâhî'nin Ḥüsn ü Dil adlı eserinden etkilenerek yazdığı söylenmektedir. Hüsn ü ʿAşḳ, M. Ali Nâsih tarafından Sefâretnâme-i Rûḥ adıyla yayımlandığı gibi (Mecelle-i Armaġān, XI [Tahran 1309 hş.], s. 418-424, 505-517) Necati Lugal ile Osman Reşer tarafından da müstakil olarak neşredilmiştir (İstanbul 1943). Eseri Lebib Efendi Türkçe'ye çevirmiş (İstanbul 1282), kitapçı Ahmed Hamdi de bunun sadeleştirilmiş bir baskısını yapmıştır (Trabzon 1327). Sıhhat ve Maraz adıyla yapılan son tercüme ise (İstanbul 1940) Abdülbaki Gölpınarlı'ya aittir.

Arapça Eserleri. 1. Dîvân. Sadece Hz. Muhammed ve Hz. Ali vasıflarında söylenmiş on bir kaside ile bir hâtimeden meydana gelen 470 beyitlik bu küçük eser mürettep bir divan niteliği göstermediği halde bu adla anılmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla bu şiirler Fuzûlî'nin Arapça divanından bazı parçalardır. Çünkü gerek Sâdıkî gerekse Bursalı Mehmed Tâhir, Lebib Efendi'den naklen Fuzûlî'nin Arapça bir divanı olduğunu belirtirler. Hatta abartarak bunun 30.000 beyit (3.000 [?]) ihtiva ettiğini söylerler. Eser üzerinde çalışan İbrâhim Dakūkî de eldeki şiirlerin esas divanın parçaları olduğu kanaatindedir. Fuzûlî'nin Arapça şiirleri üzerinde duran Bertels, bunların Arap şiirinde kayda değer bir mevki alabilecek durumda olmamakla beraber Arap dilinin bütün özelliklerini aksettirdiğini belirtir. Bu şiirler Hamit Araslı tarafından yayımlanmıştır (Mehemmed Fuzûlî, Eserleri içinde, Bakü 1958, s. 285-324). 2. Maṭlaʿu'l-iʿtiḳād* fî maʿrifeti'l-mebdeʾ ve'l-meʿâd. İnsanın ancak bilgi edinmek suretiyle kâinatın sırlarını, başlangıç ve sonunu öğrenerek Tanrı'ya ulaşabileceğini anlatan mensur bir eserdir. Fuzûlî burada önce bilgiden ve onu elde etmenin yollarından söz etmekte, daha sonra kâinatın başlangıcı ve insanın mahiyeti gibi konuları ele almaktadır. Bunları da Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri, güzellik ve çirkinlik, hayır ve şer bahisleri takip etmektedir. Önce Arapça şiirleriyle birlikte Hamit Araslı tarafından yayımlanan eser (Bakü 1958), önsöz ve notlar ilâvesiyle Muhammed Tancî tarafından neşre hazırlanarak M. Esad Coşan ve Kemal Işık'ın tercümeleriyle beraber yayımlanmıştır (Ankara

1962).

Fuzûlî, Türk edebiyatında şiirleri dinî ve lâdinî türlerde bestelenen şairler arasında en önde gelmektedir. Halen notası elde bulunan, bilinen ve icra edilen 100'den fazla eser Fuzûlî'nin güftelerinden seçilmiştir. Bunlar arasında, "Beni candan usandırdı cefâdan yâr usanmaz mı" güftesi on defa, "Öyle sermestim ki idrâk etmezem dünyâ nedir" mısraı ile

başlayan şiir ise sekiz defa çeşitli formlarda bestelenmiştir. Hüseyin Sadettin Arel, Fuzûlî'nin şiirlerinden çoğu gazel formunda olmak üzere en fazla beste yapan sanatçıdır (Öztuna, II, 550-551). Günümüz bestekârlarından Bekir Sıtkı Sezgin ve Cinuçen Tanrıkorur gibi tanınmış kişilerin beste çalışmalarında Fuzûlî'nin şiirlerini güfte olarak seçmeleri, onun tesirinin halen sanat muhitlerinde devam ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

BİBLİYOGRAFYA

Fuzûlî, Fuzûlî Divanı (nşr. Kenan Akyüz v.dğr.), Ankara 1990; a.mlf., Külliyyât-ı Dîvân-ı Fuzûlî (nşr. M. Fuad Köprülü), İstanbul 1924; a.mlf., Maṭlaʿu'l-iʿtiḳād (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî, trc. Esat Coşan - Kemal Işık), Ankara 1962; a.mlf., Maṭlaʿu'l-iʿtiḳād ve'l-ḳaṣâʾidü'l-ʿArabiyye (nşr. Hamid Araslı), Bakü 1958; Sâm Mirzâ, Tuḥfe-i Sâmî, Tahran 1314 hş., s. 136; Âşık Çelebi, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 772, s. 528-530; Latîfî, Tezkire, s. 265-266; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, İzmir Millî Ktp., nr. 20/ 801, vr. 81a-82a; Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft Iḳlîm, Kalküta 1939, s. 122-123; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 385; Sâdıkî-i Kitâbdâr, Mecmau'l-havâs, İÜ Ktp., TY, nr. 4085, vr. 33b-34b; a.e. (nşr. ve trc. R. Hayyâmpûr), Tahran 1327 hş.; Kınalızâde, Tezkire, İÜ Ktp., nr. 1628, vr. 176b-177b; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 3250, vr. 46-47; Ahmed Alihan Hâşimî, Mahzenü'l-garâib, Bodleian Library, Elliot, nr. 395, vr. 316b-317a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1571; Fâik Reşâd, Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul, ts., c. I; a.mlf., Fuzûlî'nin Gayr-ı Matbû Eş'ârı, İstanbul 1314; Gibb, HOP, III, 70-107; Süleyman Nazif,

Fuzûlî, İstanbul 1343/ 1925; Kevork Terzibaşyan, Humus arevelyan mistik panasdegzutyan gam Fuzuli megnapan vadz Neratzutyun...., İstanbul 1928-29, I-II; Abdülbaki Gölpınarlı, Fuzûlî, İstanbul 1932; a.mlf., “Fuzûlî’de Bâtınîliğe Temayül”, AYB, nr. 8-9 (1932), s. 265-268; M. Fuad Köprülü, Eski Şairlerimiz: Divan Edebiyatı Antolojisi-Fuzûlî, İstanbul 1934, s. 193-256; a.mlf., “Fuzûlî”, İA, IV, 687-699; Tahir Olgun, Fuzûlî’ye Dair, İstanbul 1936; G. Jarring, The Contest of the Fruits, An Eastern Turki Allegory, Lund 1936; Selim Refik Refioğlu, Fuzûlî (doktora tezi, 1945), İÜ Ed. Fak., nr. 305; TYDK, I, 124-135; Celil Özulus, Fuzûlî: Kendi Topraklarında Bir İnceleme, Niğde 1948; Abdülkadir Karahan, Fuzulî: Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti, İstanbul 1949; a.mlf., İslâm Türk Edebiyatında Kırk Hadis, İstanbul 1954, s. 167-172; a.mlf., Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri, İstanbul 1980, s. 169-184; a.mlf., “Fuzûlî, poète en trois langues”, St.l, XI (1959), s. 93-111; a.mlf., “Fuḍūlī”, EI[2] (Fr.), II, 958-961; Müjgân Cunbur, Fuzûlî Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi, İstanbul 1956; Hasibe Mazıoğlu, Fuzûlî-Hâfız: İki Şair Arasında Bir Karşılaştırma, Ankara 1956; a.mlf., Fuzûlî ve Türkçe Divanından Seçmeler, Ankara 1986; a.mlf., “Fuzûlî”, TA, XVII, 76-85; Hamid Araslı, Büyük Azerbaycan Şairi Fuzûlî, Bakou 1958; a.mlf., Mehemmed Fuzûlî, Eserleri, Bakou 1958, II, 265-278; Hüseyin Ali Mahfuz, Fużûlî al-Baġdâdî, Bağdad 1378/1958; Agâh Sırrı Levend, Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi, Ankara 1959, s. 237-268; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1964, s. 331-355, 414-415; Hüseyin Mûcib el-Mısrî, Fi’l-Edebi’l-İslâmî, Fużûlî el-Baġdâdî, Kahire 1966; A. Bombaci, The History of Leyla and Mejnun, London 1970 (Bu eser UNESCO’nun yayını olarak basılan Leyla and Mejnun’un birinci bölümü, ikinci bölüm Sofi Huri’nin Fuzûlî’nin Leyla ve Mecnun’unun ingilizce tercümesidir. Daha önceleri UNESCO Fuzûlî ve Leylâ ve Mecnûn [ingilizce tercümesi] adıyla [İstanbul 1959] bir kitap bastırmış ve önce bazı yazarların Fuzûlî konusundaki incelemelerini Türkçe olarak baş tarafa koymuş, sonradan da Sofi Huri’nin ingilizce manzum tercümesini Leyla and Mejnun adı altında yayımlamıştır); a.mlf., “The Place and Date of Birth of Fuzûlî”, Iran and Islam, Edinbourgh 1971, s. 91-105; Banarlı, RTET, I, 525-556; Hamide Demirel, A Study of the Poet Fużūlī With Special Reference to his Turkish, Persian and Arabic Dīvāns (doktora tezi, 1970), The Universty of Durham; Haluk İpekten, Fuzûlî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları, Ankara 1973; Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler (haz. Zeynep

Kerman), İstanbul 1977, s. 137-160; Âmil Çelebioğlu, “Fuzûlî’nin Bir Beyiti Üzerinde Bazı Düşünceler”, Millî Kütüphane I. Millî Fuzûlî Semineri, Ankara Nisan 1986; a.mlf., “Fuzûlî’nin Şiirlerinde Ney”, 2. Millî Mevlâna Kongresi (Tebliğler), Konya 1986, s. 71-83; Nahid Aybet, Fuzûlî Divanında Maddi Kültür, Ankara 1989; İbrâhim ed-Dakūkī, “Fużûlî el-Baġdâdî ve’l-ḥayâtü’l-fikriyye fi’l-ʿIrâḳ fi’l-ḳarni’s-sâdisi ʿaşer”, el-Ḥayâtü’l-fikriyye fi’l-vilâyâti’l-ʿArabiyye es̱nâʾi’l-ʿahdi’l-ʿOs̱mânî, Zağvân 1990, I, 145-174; a.mlf., “Fuzûlî’nin Hayatı Hakkında Bazı Yeni Tesbitler ve Arapça Divanı Üzerine Düşünceler”, Doğumunun 500. Yılında Fuzûlî Uluslararası Sempozyumu, İstanbul 24-26 Ekim 1994 (basılmaktadır); Metin Yurdagür, “Fuzûlî’nin Matla‘u’l-İ‘tikâd’ı ve Akîdesi”, a.e.; Mustafa Uzun, “Fuzûlî’nin Bestelenmiş Eserleri”, a.e.; Kemal Edip Kürkçüoğlu, “Fuzûli’nin Bilinmeyen Bir Mektubu”, Türk Dili-Belleten, III. Seri, sy. 4-5, Ankara 1945, s. 383-388; a.mlf., “Fuzûlî’nin Bilinmeyen Bir Farsça Kasidesi”, DTCFD, IV (1946), s. 313-325; a.mlf., “Fuzûlî’nin Mu‘ammâ Risâlesi”, a.e., VII/I (1949), s. 61-106; Atâ Terzibaşı, “Fuzûlî’nin Doğum Yeri”, TY, sy. 251 (1955), s. 436-440; Ali Hüseynzâde, “Dr. Abdülkadir Karahan, Fuzûlî Hakkında”, İlmî-Tedkîkî Meseleler Mecmuası, Bakou 1958, s. 315-341; Cem Dilçin, “Fuzûlî’nin Şiirlerinde Söz Tekrarlarına Dayanan Bir Anlatım Özelliği”, TDe., X/l (1992), s. 77-114; Tahir Üzgör, “Ali Şir Nevayî ve Fuzûlî Arasında Bazı Benzerlikler”, Türklük Araştırmaları Dergisi, sy. 7, İstanbul 1993, s. 565-577; Mîr Hidâyet Hisârî, “Fuzûlî’nin Hayatı ve Yaradıcılığı Hakkında İzahlar”, Varlık, sy. 93/2, Tahran 1373 hş./ 1994, s. 29-43; Cevâd Hey’et, “Fuzûlî’nin Edebî Şahsiyeti”, a.e., sy. 94/3, Tahran 1373 hş./ 1994, s. 13-27; “Fuzûlî Sempozyumu 04-05 Nisan 1995 Bildiriler”, Bir: Türk Dünyası İncelemeleri, sy. 3, İstanbul 1995, s. 160-318; Nazif Sahinoğlu, “Fuzûlî, Mehmed”, TDEA, III, 249-258; Öztuna, BTMA, II, 550-551.

Abdülkadir Karahan

FÜCEYRE

الفجيرة

Birleşik Arap Emirlikleri’ni oluşturan yedi emirlikten biri.

Federasyonun Umman körfezine kıyısı olan yegâne emirliğidir. 1150 km2 yüzölçümündeki toprakları kuzeydoğudan Umman Sultanlığı’na bağlı Müsendem yarımadasına, güneydoğudan ise yine Umman’ın Bâtıne bölgesine komşu olup nüfusu 63.000’dir (1991). Çoğunluğu Şarkıyyûn kabilesinden olan halkın büyük kısmı, Hâm vadisinin ağzında bulunan ve aynı zamanda emirliğin merkezi olan Füceyre şehrinde ve körfez boyunca kuzeye doğru yayılan Sekemkem, Kureyye, Mürbih, Dadne ve Debâ gibi merkezlerde yaşar. Mürbih ile Dadne arasında bulunan Hûr (Havr) Fekkân bölgesi Şârika Emirliği’ne aittir.

Benî Yâs ve Şarkıyyûn kabileleri, Re’sülhayme ve Şârika topraklarında Kavâsim kabilesiyle devamlı mücadele içinde oldular ve Füceyre bölgesi uzun süre bu kabilenin siyasî nüfuzu altında kaldı. 1809-1810 arasında Necid tarafından gelen Vehhâbîler’in idaresine girerek zekâtlarını onlara ödeyen Füceyre halkı daha sonra bu idareden kurtuldu. 1866’da Kavâsim’in lideri Şeyh Sultân b. Sakr’ın ölümüyle kabilenin gücünün zayıflaması üzerine 1800 yılından beri onlara tâbi olan Füceyreliler vergi ödemekten vazgeçtiler. Ancak yeni lider Şeyh Hâlid, kardeşi Sâlim’i iyi niyet elçisi olarak yolladı ve Füceyreliler tekrar vergi ödemeyi kabul ettiler. Daha sonra Şârika şeyhi olan Şeyh ṣâlim döneminde Füceyre halkı

kendilerine gönderilen valiye karşı isyan etti (1879). Şeyh Sâlim’in kuvvetlerinin Füceyre Kalesi’ni ele geçirmesi üzerine Şeyh Hamed b. Abdullah Umman’a doğru kaçarak Maskat’ta kendileri gibi Şâfiî Hinâvîler’den olan Bû Saîdî hânedanına sığındı. Ancak Umman Sultanı Seyyid Türkî b. Saîd’in Füceyre’nin bundan sonra kendilerine bağlı olduğunu açıklaması durumu değiştirmedi ve Füceyre tekrar, Selefî fikirleri benimsemiş olan Kavâsim kabilesine vergi ödemeye devam etmek zorunda kaldı. Bölge kabileleri arasında XVIII. yüzyıldan beri mevcut olan bu siyasî

görüş ayrılıkları zamanımıza kadar devam etmiştir.

XIX. yüzyılın başlarından itibaren bölgede ağırlığını hissettiren ve 1853'te sahil emirlikleriyle bir himaye antlaşması imzalayan İngiltere 1892'de yeni bir antlaşma ile gücünü pekiştirdi ve emirlikler iç işlerinde serbest, dış işlerinde İngiliz hükümetine bağlı bir hale geldiler (bk. BİRLEŞİK ARAP EMİRLİKLERİ). Şârika Emirliği bu antlaşmada Füceyre'yi kendi bölgesi içinde göstererek Umman'ın müdahalesini önlemeyi başardı. Ancak Füceyre şeyhi Hamed b. Abdullah, Şârika'dan ayrılıp bağımsızlığını elde etmek için uygun bir fırsat kollamaya devam etti; bu arada zaman zaman Re'sülhayme şeyhliğine yanaşmayı denedi. 1902'de Şârika şeyhi Füceyre'ye karşı kuvvete başvurdu; fakat Acmân ve Dübey gibi komşu emirlikler Füceyre'nin tarafını tuttular. İngilizler bu ihtilâflarda açık bir tavır koymaktan kaçındılarsa da 1903 yılında Lord Curzon'un bölgeye yaptığı bir ziyaret sonrasında İngiltere adına hareket eden Hindistan'daki sömürge hükümeti bu bölgelerle ilgili siyasî görüşünü belirtirken Füceyre'yi Şârika'ya bağlı bir şeyhlik olarak tanıdığını açıkladı. Bunun üzerine Şeyh Hamed, Şârika karşısında kuvvetli görünebilmek için civar şeyhliklerle ilişkilerini pekiştirmeye başladı. 1914'te Ümmülkayveyn şeyhliğiyle bir dostluk antlaşması yaparken kendisine bağlı Menâme yerleşim merkezini Acmân şeyhliğine verdi; Kelbâ ve Re'sülhayme şeyhlikleriyle de evlilik yoluyla akrabalık kurdu. Uzun süre Şârika ile Füceyre arasında bir problem çıkmadı. Ancak 1925 yılı başlarında cereyan eden küçük bir olay siyasî krize sebep oldu. Şârika ile Füceyre arasındaki anlaşmazlık İngiltere'nin Füceyre'ye müdahalesiyle yatıştırıldı. Fakat Füceyre'nin Şârika'dan ayrılma isteği son bulmadı.

Şârika'dan bağımsız olmak için uğraşan Füceyre, Re'sülhayme ve Şârika üzerine çeşitli saldırılarda bulundu. 1936'da İngilizler Kelbâ'nın bağımsızlığını desteklediler ve karşılıklı anlaşmalar yapıldı. Füceyre de aynı yolu takip etmek istedi, ancak yine başarılı olamadı. II. Dünya Şavaşı'ndan sonra İngiltere'nin körfez ülkelerine karşı siyaseti değişti; Kelbâ ve Şarkıyyûn meselesi 1952'de tekrar ele alındı ve bu defa Füceyre bağımsız bir şeyhlik olarak tanındı. Aynı yıl İngiltere ile yapılan antlaşmayla, körfezdeki diğer kıyı emirlikleriyle birlikte oluşturulan Antlaşmalı Emirlikler Konseyi'ne (Meclisü'l-imârâti'l-mütesâliha, Trucial States Council) katıldı. 2 Aralık 1971'de İngiltere bu birlikle yaptığı önceki

antlaşmaları feshederek Birleşik Arap Emirlikleri adı altında yeni kurulan ve Füceyre'nin de dahil olduğu federasyonu tanıdı. Federasyon beş yıl süreli geçici bir anayasa kabul etti ve daha sonra süresini uzattı. Bu anayasaya göre ülkeyi yönetmek üzere el-Meclisü'l-vataniyyetü'l-ittihâdî adıyla bir danışma meclisi kuruldu ve meclisi oluşturan otuz dört üyelikten dördü Füceyre temsilcilerine ayrıldı. Ülkenin en üst yönetim organı olan el-Meclisü'l-a'lâ li'l-ittihâd'ın yedi üyesi arasında Füceyre emîri de yer almakta ve Ebûzabî ile Dübey emîrleri dışındaki diğer üyeler gibi onun da veto hakkı bulunmamaktadır.

1981 yılında uygulamaya konulan ilk beş yıllık plana göre federasyon Füceyre'de günde 100.000 varil işleyebilecek kapasitede bir rafineri kurma yolunda karar aldı. 1984'te iki Kanada petrol şirketine Füceyre açıklarında petrol arama izni verildi. Bakır, krom, mermer, asbest, talk ve magnezyum gibi yer altı zenginliklerine sahip olan Füceyre'de günlük 1600 ton kapasiteli bir çimento fabrikası (Debâ), bu fabrikaya bağlı yılda 3 milyon ton kapasiteli bir mıcır tesisi, seramik, otomobil lastiği imalâthâneleri ve modern bir liman bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Delîlü'l-Ḫalîc (Târih), II, 1179-1191; a.e. (Coğrafya), II, 712; III, 1204; VI, 2286; S. B. Miles, The Countries and Tribes of the Persian Gulf, London 1966, s. 382, 436; M. Morsy Abdullah, The United Arab Emirates: A Modern History, London 1978, s. 90-96, 307-310, 320-323; a.mlf., Devletü'l-İmârâti'l-ʿArabiyyeti'l-müttaḥide ve cîrânühâ, Kuveyt 1981, s. 419-429; The Cambridge Encyclopedia of The Middle East and North Africa, Cambridge 1988, s. 441-447; The United Arab Emirates, Abu Dhabi 1989, s. 131-133; The Middle East and North Africa 1993, London 1992, s. 920-946; 'Abd al-Hafez Kamal, "al-Fudjayra", EI² (İng.), II, 936-937.

Mustafa L. Bilge

FÜCK, Johann W.

(ö.1894-1974)

Alman şarkiyatçısı.

8 Temmuz 1894'te Almanya'nın Frankfurt am Main şehrinde bir marangozun oğlu olarak dünyaya geldi. 1913'ten 1918'e kadar Halle, Berlin ve Frankfurt am Main üniversitelerinde şarkiyat ve klasik filoloji tahsil etti. 1921 yılında Muhammad Ibn Ishaq. Literaturhistorische Untersuchungen (Frankfurt 1925) adlı teziyle doktor oldu. 1930 yılına kadar maarif hizmetinde klasik diller ve İbrânîce okuttu; 1929'da doçentliğe yükseldi.

1930-1935 yılları arasında Dakka Üniversitesi'nde Arap dili ve İslâm araştırmaları profesörü olarak çalıştı. Bir ara özel bir görevle Frankfurt am Main Üniversitesi'nde faaliyet gösterdikten sonra 1938 yılında Halle Üniversitesi'nden aldığı davet üzerine, hocası Hans Bauer'in yerine Semitik Filoloji ve İslâm İlimleri kürsüsünün başına geçti. Ayrıca bu üniversitenin şarkiyat seminerleri müdürlüğünü yaptı; aynı zamanda Deutsche Morgenlândische Gesellschaft'ın kütüphanesini yönetti ve 1965'te bu kuruluşun fahrî üyesi oldu. 1962'de emekliye ayrıldı; ancak seminer müdürlüğünü 1966'ya kadar sürdürdü. 24 Kasım 1974 tarihinde Halle an der Saale şehrinde öldü.

Gerçek bir pedagojik formasyona sahip olan Fück, öğrencilerinin köklü biçimde dil eğitimi almalarına büyük önem verir, Arapça'ya giriş derslerine bizzat nezaret ederdi. Daima tartışmalı konularda polemiğe girmeden tutumunu açıkça belirtmiş ve meselâ İslâm medeniyetindeki Yunan izleri değerlendirilirken aşırıya kaçmaktan sakınılmasını istemiştir.

Eserleri. Araştırmacı ve üniversite hocası olarak büyük ün ve takdir kazanan Fück'ün Arabiya. Untersuchungen zur arabischen Sprach-und Stilgeschichte (Berlin 1950) adlı eseri Arap dili ve üslûp tarihi konusundaki ilmî tartışmalara önemli derecede tesir etmiş olup Arapça (Kahire 1951) ve

Fransızca (Paris 1955) olarak da yayımlanmıştır. Diğer önemli eseri Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anlang des 20. Jahrhunderts (Leipzig 1955), XX. yüzyılın başlarına kadar Avrupa'da yapılan Arap diliyle ilgili araştırmalar üzerinedir. Fück, The Encyclopaedia ol Islam'ın ikinci edisyonuna da çeşitli maddeler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 463-464; Mişâl Cühâ, ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 213-214; Manfred Fleischhammer, "Johann Fück (8.7.1894 - 24.11.1974)", Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig: Jahrbuch 1973/ 1974, Berlin 1976, s. 419-439; W. Ende, "Johann W. Fück (1894-1974)", Isl., LIII/2 (1976), s. 193-195.

H. Ahmed Schmiede

FÜDEYKİYYE

الفديكيّة

Önceleri Haricî liderlerinden Necde b. Âmir’e bağlı iken daha sonra imâmet konusunda onunla ihtilâfa düşen Ebû Füdeyk’i (ö. 73/692) reis kabul eden bir grup.

(bk. NECEDÂT).

el-FÜKÛK

الفكوك

Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) tarafından Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'ine yazılan şerh.

(bk. FUSÛSÜ'l-HİKEM; SADREDDİN KONEVİ).

FÜLEYH b. SÜLEYMAN

فليح بن سليمان

Ebû Yahyâ Abdülmelik b. Süleymân b. Ebi'l-Mugīre el-Huzâî (ö.168/784)

Hadis hafızı.

Asıl adı Abdülmelik olup Füleyh lakabıyla tanınmıştır. Eslemî, Cermî ve Medenî nisbeleriyle de anılır. Zeyd b. Hattâb ailesinin âzatlısı olan Füleyh Medine'de yaşadığından hep Medineli âlimlerden rivayette bulundu. Nâfi', Zührî, Hişâm b. Urve, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Zeyd b. Eslem gibi muhaddislerden hadis aldı. Kendisinden de başta oğlu Muhammed olmak üzere Abdullah b. Mübarek, İbn Vehb, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Saîd b. Mansûr gibi muhaddisler hadis rivayet ettiler. Hatta Zeyd b. Ebû Üneyse gibi bazı hocaları da ondan rivayette bulundu.

Rivayetleri başta Kütüb-i Sitte olmak üzere birçok hadis kitabında yer alan Füleyh'ten Buhârî ahkâm konusunda hadis almamakla beraber menâkıb ve rikāk*a dair hadislerine Ṣaḥîḥ'inde yer vermiş, Müslim ise ondan sadece bir hadis rivayet etmiştir. Buhârî, İbn Hibbân ve Zehebî gibi birçok âlim onu güvenilir bulurken bazı muhaddisler kendisini tenkit, hatta itham etmişlerdir. Zehebî, Füleyh'in rivayetlerinin hasen derecesinde; İbn Adî, Dârekutnî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî kabul edilebilir nitelikte olduğunu söylemişler; Yahyâ b. Maîn, İbnü'l-Medînî, Ebû Dâvûd, Ebû Hâtim ve Nesâî ise onun zayıf olduğunu ileri sürerek hadislerini güvenilir bulmamışlardır. Füleyh'in, İmam Mâlik'in veya Zührî'nin râvilerine, hatta iddiaya göre bazı sahâbîlere dil uzatması rivayetlerine itibar edilmemesine yol açmıştır. Abdullah b. Ömer'e ait hadislerden oluşan bir nüshayı Nâfı'den nakleden Füleyh'in rivayetleri arasında hem sahih hem de zayıf olanlar vardır.

Füleyh'in, Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından Medine'de zekât memuru olarak görevlendirildiği bilinmekte; aralarında bir anlaşmazlık bulunan Hz. Hasan'ın torunu Hasan b. Zeyd'e bu görevi

sırasında kötü davrandığı, hatta halifeden onun oğullarının hapsedilmesini istediği söylenmektedir. Onun bazı rivayetlerini ihtiva eden bir mecmua Zâhiriyye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Mecmua, nr. 124/7, vr. 82a-87b).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 415; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VII, 133; a.mlf., et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr, II, 176; Nesâî, eḍ-Ḍ῾uafâ῾, s. 197; İbn Ebû Hatim, el-Cerḥ ve’t-ta῾dîl,VII, 84-85; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 141; a.mlf., es̱-S̱ikāt, VII, 324; İbn Adî, el-Kâmil, VI, 2055-2056; Kelâbâzî, Ricâlü Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî, II, 610-611; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim, II, 136; Zehebî, A῾lâmü’n-nübelâ῾, VII, 351-355; a.mlf., el-῾İber, I, 195-196; a.mlf., Mîzânü’l-i῾tidâl, III, 365-366; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 223-224; İbn Hacer, Hedyü’s-sârî (Hatîb), s. 457; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 303-305; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, I, 266; Sezgin, GAS, I, 93.

Selman Başaran

FÜLLÂNÎ

الفلاّني

Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdillâh b. Ömer el-Ömerî (ö.1218/1803)

Mâliki fakihi ve muhaddis.

1166’da (1753) Gine Cumhuriyeti sınırları içinde bulunan Futa Calon bölgesindeki Nus kasabasında doğdu. Soyundan bazılarının yaşadığı Sudan’da bir kabile olan Füllân’a (Füllâne) nisbetle Füllânî, bu kabilenin bulunduğu Mesûf bölgesine nisbetle de Mesûfî diye anılır. Ayrıca Medine’ye yerleşmesinden dolayı Medenî, soyu Hz. Ömer’e ulaştığı için Ömerî nisbeleriyle de tanınmıştır. Hayatının ilk yıllarını dayısı Osman b. Abdullah ve yörenin âlimlerinden Sâlih b. Muhammed Abdülkādir el-Ömerî’nin yanında geçiren Füllânî, on iki yaşında iken tahsil maksadıyla memleketinden ayrıldı. Güney Moritanya’da Muhammed b. Bûne’nin yanında yaklaşık bir yıl, Bâgī’de Muhammed b. Sinne el-Füllânî’nin yanında altı yıl, Tinbüktü’de Muhammed Zeyn’in yanında da bir yıl öğrenim gördü. Der‘â’daki Nâsıriyye Zâviyesi’nde bir yıl kaldıktan sonra Şinkīt, Merakeş, Tunus ve Mısır’a gidip Mâlikî fakihi Ali es-Saîdî el-Alevî ve Ahmed ed-Derdîr gibi tanınmış hocalardan ders aldı. 1187 (1773) yılında Hicaz’a gitti ve Medine’ye yerleşti. 5 Cemâziyelâhir 1218’de (22 Eylül 1803) vefatına kadar burada çok sayıda öğrencinin yetişmesine yardımcı oldu.

Füllânî, fıkıh ve diğer İslâmî ilimlerde müctehid derecesinde bir âlim olmakla birlikte özellikle hadis alanında devrinin imamlarından kabul edilmiş, bu konuda Şevkânî’nin övgüsüne mazhar olmuştur (Sıddîk Hasan Han, ed-Dînü’l-ḫâliṣ, IV, 179; Füllânî’nin ilmî kapasitesiyle ilgili geniş bilgi için bk. Hunwick, s. 142-144). Kettânî, bundan dolayı Fî men iddeʿa’l-ictihâd ev üddüʿiye fîh adlı eserinde ona yer verdiğini kaydetmektedir (Fihrisü’l-fehâris, II, 901). Sıddîk Hasan Han ise onu XII. (XVIII.) yüzyılın başında yetişen müceddidler arasında zikreder (el-Ḫıṭṭa fî ẕikri ṣıḥâḥi’s-sitte, s. 153). Ebû Dâvûd’un es-Sünen’inin şerhi ʿAvnü’l-maʿbûd’da da

Zebîdî ile birlikte Füllânî müceddid olarak sayılmaktadır (Azîmâbâdî, XI, 395).

Hayatını, Şah Veliyyullah ve Şevkânî gibi taklid anlayışı ile mücadeleye vakfeden Füllânî ictihada büyük önem vermiş ve bu konuda eser telif etmiştir. Takıyyüddin İbn Teymiyye ekolünden

etkilenen müellif (İbn Kayyim el-Cevziyye'den yaptığı nakiller için bk. Füllânî, s. 33, 57, 113, 121, 165 vd.) Mâlikî mezhebine mensup olduğu halde tek mezhebin görüşleri içinde sıkışıp kalmaya şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre bu tavır körü körüne tarafgirlikten başka bir şey değildir. Kitap ve Sünnete uymadığı anlaşılan mezhep görüşü hemen terkedilmelidir (a.e., s. 94). Resûlullah'a uymakla taklidin aynı şey olmadığını savunan Füllânî (a.e., s. 40-41), doğrudan sünnete uymanın dini yabancı tesirlere karşı koruyacağını belirtir. Bu sebeple hadis tahsili onun hayatında mühim bir yer tutmuştur.

Kitap ve Sünnete dönüş çağrısı, Füllânî'nin Vehhâbîlik hareketine yakınlığını akla getirirse de kendisinin Hanbelî değil Mâlikî mezhebine mensubiyeti ve tasavvufa olumlu bakışı bu ihtimali zayıflatmaktadır (Hunwick, s. 149).

Eserleri. 1. Îḳāẓu himemi üli'l-ebṣâr. Uzun bir giriş, dört bölüm ve bir sonuç kısmından meydana gelen eser, mezhep taassubuna karşı ilim ehlini uyarmak ve taklid yerine doğrudan doğruya Hz. Peygamber'e uymaya teşvik için yazılmıştır. Her bölümü, dört mezhep imamından birinin bu konudaki görüşlerine ayrılan kitap Hindistan'da (1298), M. Münîr ed-Dımaşkī tarafından da Kahire'de (1354) neşredilmiş, daha sonra ofset baskıları yapılmıştır. 2. eṡ-Ṡimârü'l-yâniʿ fî refʿi ṭuruḳi'l-müselselât ve'l-eczaʾ ve'l-cevâmiʿ. Kendisine ulaşan çeşitli eserleri liste halinde kaydeden ve bunların kimlerden geldiğini belirten dokümanter bir çalışma olup daha sonra Ḳaṭfü'ṡ-ṡemer fî refʿi esânîdi'l-muṣannefât fi'l-fünûn ve'l-eṡer adıyla ihtisar edilmiştir (Haydarâbâd 1328). Bu muhtasarın müellif nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (AY, nr. 3412, 28 varak). Bu iki eser eṡ-Ṡebetü'l-kebîr ve eṡ-Ṡebetü'ṣ-ṣaġīr adlarıyla da anılmaktadır. 3. Tuḥfetü'l-ekyâs bi-ecvibeti'l-İmâm Ḫayriddîn İlyâs. Medine müftüsü Tâceddin İlyâs'ın bazı sorulara verdiği cevaplara dair olan

bu eser, kaynakların bir kısmında Naẓmü esʾileti's-Süyûṭî fî elifbâʾ adıyla zikredilmektedir (Brockelmann, II, 523).

Füllânî'nin ayrıca el-Ecvibetü'l-muʿribe ʿan me'staʿceme mine'l-esʾileti'l-vâride fî ḥurûfi'l-muʿcem, Mâ verede fî taḥrîmi'l-ḫamri ve'l-emri bi'l-maʿrûf ve'n-nehyi ʿani'l-münker adlı eserleriyle kutsî hadisleri toplayan bir kitabı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâlih el-Füllânî, Îḳāẓu himemi üli'l-ebṣâr (nşr. M. Münîr ed-Dımaşkī), Kahire 1354; Sıddîk Hasan Han, ed-Dînü'l-ḫâliṣ (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire, ts. (Dârü't-Türâs), IV, 179; a.mlf., el-Ḫıṭṭa fî ẕikri'ṣ-ṣıḥâḥi's-sitte, Beyrut 1405/ 1985, s. 153; a.mlf., Ebcedü'l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), III, 170-171; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 287-288; II, 901-906; Serkîs, Muʿcem, II, 1186, 1458; Brockelmann, GAL Suppl., II, 523; III, 1311; Îżâḥu'l-meknûn, I, 28, 160, 242; II, 236, 421; Hediyyetü'l-ʿarifîn, I, 424-425; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 12; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, XI, 395; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 195; J. O. Hunwick, "Sālih al-Fullānī (1752/ 3-1803): The Career and Teachings of A West African ʿĀlim in Medina", In Quest of an Islamic Humanism, Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi (nşr. A. H. Green), Kahire 1984, s. 139-153.

Salim Öğüt

FÜLÛS

(bk. FELS).

FÜRKATNÂME

فرقتنامه

Halîlî’nin (ö. 890/1485) tasavvufî Mesnevîsi.

(bk. HALÎLÎ).

FÜRÛ

الفروع

İslâm hukukunun amelî-tatbikî bölümünü ve miras hukukunda alt soy hısımları ifade eden fıkıh terimi.

Fürû kelimesi, sözlükte “bir şeyin üst tarafı; dal, kol, şube” anlamına gelen fer‘in çoğuludur. Kur’ân-ı Kerîm’de tekil olarak (İbrâhim 14/24), bazı hadislerde de çoğul Olarak (el-Muvaṭṭaʾ, “Ramażân”, 4; Müsned, V, 53; Müslim, “Ṣalât”, 26; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 116) bu anlamda kullanılır. Dinî ilimlerde terminolojinin ve literatürün oluşumuyla birlikte fer‘ kelimesi fıkıh usulünde, hükmü nasla belirlenmemiş olup asla kıyas edilen meseleyi, fürû ise fıkıh ilminin nazarî kısmı (usul) dışında kalan ikinci ana bölümünü veya miras hukukunda alt soy hısımlarını ifade eden bir terim olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Fıkıh usulünde makīs, müşebbeh adlarıyla da anılan fer‘, kıyasın dört rüknünden biri olup hükmü hakkında nas bulunmayan ve asla kıyas edilip onun hükmünü alan mesele olarak tanımlanır. Usulcüler, kıyasta bir meselenin asla nisbetle fer‘ olarak nitelendirilebilmesi için aslın hükmünün illetinin fer‘de de bulunması ve bu mesele hakkında nas veya icmâda bir hükmün mevcut olmaması şartlarını ararlar. Meselâ haramlığı nasla sabit olan şaraba nisbetle diğer içki maddeleri, cuma ezanı vaktinde yapılması yasaklanan alışverişe nisbetle diğer meşgul edici işler birer fer‘ durumundadır (ayrıca bk. KIYAS).

Fıkıh literatüründe, usuldeki bu asıl-fer‘ ayrımıyla bağlantılı, fakat yine de kısmen farklı olan ikinci bir asıl-fer‘ ayrımı yapılır. Doktrinde ağırlık kazanmış ve fakihler tarafından genel kabul görmüş usul kuralları ve küllî kaideler asıl, onların uzantısı veya uygulaması sayılan cüzî meseleler ve hükümler ise fer‘ olarak adlandırılır. Fıkhın ağırlıklı olarak meseleci bir metotla geliştiği, usul kurallarının ve küllî kaidelerin bu gelişim süreci içinde oluştuğu ve tedvin edildiği dikkate alınırsa literatürdeki bu asıl-fer‘ ayrımı, mezheplerin ilk dönem fakihlerince meseleci bir metotla ele alınan

ve hükmü açıklanan münferit cüzî meseleleri sonraki dönem fakihlerinin ortak bir açıklamaya kavuşturmaya ve genel bir prensibe bağlamaya gayret etmiş olmasının tabii sonucu olarak görülebilir. Bundan dolayı Zencânî'nin Taẖricü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl, İsnevî'nin et-Temhîd, Süyûtî ve İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir adlı eserlerinde olduğu gibi, bir grup usul ve kavâid literatüründe önce prensip ve küllî kaidenin zikredilip sonra da bunlardan çıkan veya bunlara dayanan çeşitli fer'î mesele ve hükümlerin sıralanmış olması böyle bir anlam taşır.

II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren ayrı bir disiplin olarak gelişmeye başlayan fıkıh ilminin daha sonraki dönemde usul-fürû şeklinde ikiye ayrılması, usûl-i fıkhın, müctehidin ayrıntılı delillerden şer'î- amelî hükümleri çıkarabilmesine yarayan metot ve kurallar bütünü, fürûun da bu metotla elde edilen şer'î-amelî hükümler bütünü olarak anlaşılması, elbetteki yukarıda sözü edilen asıl-fer' ayrımıyla da yakından ilgilidir. Bu sebeple fürû adlandırmasını, fıkıh ilminin konusu itibariyle akaid ilmine, amelî hükümlerin de iman esaslarına göre fer'î ve ikincil bir konumda olmasıyla değil (Şehristânî, I, 41-42; Bahrülulûm el-Leknevî, I, 10), şer'î-amelî hükümlerin usul kaidelerine göre cüzî ve fer'î bir

mahiyet arzetmesiyle açıklanması (Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 34) daha yerindedir. Bundan dolayı, kesin bir tarih vermek güç olmakla birlikte fürû adlandırmasının usul teriminin ve literatürünün oluşması sürecinde, fıkıh ilminin usûl-i fıkhın karşıtı olan diğer yarısını ifade eden bir terim olarak ortaya çıktığı ve kullanılmaya başlandığı, neticede fıkıh ilminin bu usul-fürû ikili ayrımı içinde gelişim seyri gösterip tedvin edildiği söylenebilir. Bu adlandırmada fürû teriminin tercih edilmiş olması, münferit mesele ve olaylara ait şer'î-amelî hükümlerin usul kurallarına ve genel hukuk prensiplerine göre cüzî ve fer'î bir konumda bulunması ve ilk dönemden itibaren bu alanda tedvin edilen eserlerin, bu tür fer'î mesele ve hükümlerin sistematik bir tarzda toplanması suretiyle meydana getirilmiş olmasıyla açıklanabilir.

İman ve akaid konularının fıkhın genel kapsamından çıkarılıp ilmü't-tevhîd, usûlü'd-dîn gibi adlarla anılan ayrı bir disipline konu teşkil etmesi ve fıkhın sadece amelî yönden kişinin hak ve yükümlülüklerini bilmesi olarak tanımlanmasından sonra hukuktan ahlâka, ferdî hayattan sosyal hayata ve

devletler arası ilişkilere, ekonomiden siyasete kadar fıkhın yine geniş bir kapsamının bulunduğu, bu yüzden de ilk tedvin edilen fürû-i fıkıh kitaplarından bütün bu konuların belli bir sıra ve sistem içinde o devrin ihtiyaç, bilgi birikimi ve sosyokültürel şartlarıyla da bağlantılı olarak ele alındığı, çeşitli meselelerin dinî- hukukî hükmünün ana hatlarıyla veya ayrıntılı olarak açıklanmaya çalışıldığı görülür. Usûl-i fıkıh eserlerine göre daha erken dönemde tedvîn edilen fürû eserlerinde öncelikli olarak tahâret ve ibadet konularının, daha sonra da evlenme, alışveriş gibi hem günlük ferdî hayatı hem de helâl ve haramları yakından ilgilendiren konuların yer alması belli bir ihtiyacın sonucudur. Nitekim Zeyd b. Ali'nin el-Mecmûʿu, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Aṣl, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, el-Câmiʿu'l-kebîr, İmam Şâfiî'nin el-Üm adlı kitapları da dahil ilk dönemden itibaren yazılan hemen hemen bütün fürû eserleri, ayrıntıda bazı takdim ve tehirler olsa da tahâret ve namaz konusuyla başlamakta, oruç, zekât, hac, kurban, nezir, kefâret gibi diğer ibadetlerden sonra ya nikâh ya da alışveriş konusuyla devam etmekte, daha sonra da ferdî ve içtimaî hayata ilişkin dinî-hukukî konular ayrı başlıklar altında ele alınmakta ve vasiyet, ferâiz gibi konularla sona ermektedir. Bu sistem daha sonra yazılan fürûa dair eserlerde de ana hatlarıyla korunmuş ve klasik dönem genel fürû kitaplarının çatısı bu şekilde oluşmuştur. Bunlar arasında Kâsânî'nin Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿinde olduğu gibi dinî-hukukî hükümlerin delil ve gerekçelerini ve dayandığı hukukî prensipleri ele alan doktriner tarzda yazılmış olanları bulunduğu gibi İbn Kudâme'nin el-Muġnî'si. İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-müctehid'i gibi mezhepler arası karşılaştırmalı olarak veya Mevsılî'nin el-İḫtiyâr'ı ve İbn Âbidîn'in Reddü'l-muḥtar'ı gibi mezhep içi görüşleri tercih ve tahlil amacıyla yazılmış olanları, Tahâvî ve Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar adlı eseriyle İbrâhim el-Halebî'nin Mülteḳa'l-ebḥur'u gibi uygulayıcılar için el kitabı ve ilmihal mahiyetinde olanları da vardır.

Klasik dönem fürû-i fıkıh eserlerinde genelde yirmi beş-otuz civarında ana bölüm bulunmakla birlikte öteden beri fürû-i fıkhın konularının ibâdât, muamelât ve ukübât şeklinde üç gruptan oluştuğu söylenegelir. Ancak genel fürû eserlerinde idare, anayasa, malî hukuk, devletler arası hukuk, yargılama, ahvâl-i şahsiyye, hatta âdâb-ı muaşeret ve ahlâk konularının da yer aldığı düşünülürse bu üçlü taksimin muhtevayı tam yansıttığı söylenemez. Ayrıca genel fürû-i fıkıh eserlerinde yer alan çeşitli konuları, meselâ günümüzde hukuk biliminin alt dalları olan idare, anayasa, vergi,

ceza, devletler, muhakeme hukuku gibi fıkhın çeşitli konularını müstakil olarak ayrıntılı şekilde ele alan harâc, emvâl, ahkâmü’s-sultâniyye, siyâsetü’ş-şer‘iyye, siyer, edebü’l-kādî türü eserlerin fürû eserlerinin özel bir kısmı olarak nitelendirilmesi mümkündür. Öte yandan, yukarıda belirtilen klasik çatıya göre genel fürû-i fıkıh eserlerinin telifinin XIX. yüzyıldan itibaren hemen hemen terkedildiği, bunun yerine Batı hukuk doktrininin ve kanunlaştırmaların da etkisiyle ibadetler, aile, miras, borçlar, ceza, yargılama, maliye-idare, anayasa, devletler hukuku gibi modern hukuk biliminin alt dallarında nazariye ve genel hükümlere de yer veren İslâm hukuku eserlerinin telif edilmeye başlandığı görülmektedir (bk. FIKIH).

Fürû kelimesi İslâm hukuk literatüründe “kişinin, kız veya erkek çocukları, torunları ve onların çocukları şeklinde devam eden nesli” anlamında da kullanılır. Bu bağlamda usul kelimesi kişinin anne, baba ve onların anne ve babası şeklinde yukarıya doğru devam eden ve kendisine kan bağıyla bağlı üst soy hısımlarını, fürû ise aynı şekilde aşağıya doğru devam eden alt soy hısımlarını ifade eder. Fürû hısımlığı, özellikle aile ve miras hukukunda birçok özel hükme konu olmuştur. Bu hısımlık devamlı evlenme engeli teşkil ettiği gibi nafaka mükellefiyeti, nesep, velâyet, mirasçılık gibi özel hukuk ve hatta ceza hukuku alanlarında bazı hak ve sorumlulukların, birtakım öncelik veya ayrıcalıkların da temel sebebini teşkil eder. Meselâ evlendirmede velâyette fürû hısımlarının mı usul hısımlarının mı öncelik taşıdığı tartışmalı iken miras hukukunda fürû, bi-nefsihi asabe olanlar arasında birinci sırayı teşkil eder (bk. ASABE).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “frʿ” md.; et-Taʿrîfât, “ferʿ” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1128; el-Muvaṭṭaʾ, “Ramażân”, 4; Müsned, V, 53; Müslim, “Ṣalât”, 26; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 116; Şehristânî, elMilel (Vekīl), I, 41-42; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 10-11; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, III, 437; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü’l-fürûʿ ʿale’l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 34-35; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347-Beyrut, ts. (Âlemü’l-

Kütüb), I, 2-4; İsnevî, et-Temhîd, tür.yer.; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamut, I, 10; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, I, 14-26; Halil Cin - Ahmet Akgündüz, Türk Hukuk Tarihi, Konya 1988, I, 73 vd.; Zekiyüddîn Şa'bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 121,126-129.

Ahmet Akgündüz

FÜRÛGÎ-i BİSTÂMÎ

فروغی بسطامی

(ö.1274/1857)

Mutasavvıf-şair.

1798'de Kerbelâ'da doğdu. Asıl adı Mirza Abbas'tır. On altı yaşında iken babası Âgā Mûsâ Bistâmî'nin ölümü üzerine annesiyle birlikte İran'a, Kaçar Hükümdarı Feth Ali Şah'ın (1797-1834) hazinedarı olan amcası Dost Ali Han'ın yanma gitti. Bir süre sonra amcasıyla beraber Mâzenderan'a geçip Sârî şehrinde yerleşti.

Okuma yazmayı kendi kendine öğrenen Fürûgî, genç yaşından itibaren İran'ın büyük şair ve mutasavvıflarının eserlerini inceledi; özellikle Sa'dî-i Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî gibi gazel üstatlarının divanlarını okudu. Bu sıralarda Miskîn mahlasıyla Sa'dî tarzında gazeller yazmaya başladı. Daha sonra amcasıyla birlikte Tahran'a döndü ve onun aracılığı ile

Feth Ali Şah'a takdim edildi. Bu vesileyle yazdığı gazel şah tarafından çok beğenildi. Kabiliyetini farkeden hükümdar onu Horasan Valisi Şehzade Hasan Ali Mirza Şücâüssaltana'nın yanına gönderdi. Meşhed'de kendisine iltifatta bulunan valinin oğlu Fürûguddevle ile dostluk kurdu. Bu yıllardan itibaren şiirlerinde Fürûgî mahlasını kullanmaya başladı. Devrin tanınmış şairi Kââni-i Şîrâzî ile tanıştı. Ardından Kirman'a gitti; 1853'te bir daha ayrılmamak üzere Tahran'a döndü. Feth Ali Şah'tan sonra Muhammed Şah ve Nâsırüddin Şah için de methiyeler yazdı. Her üç hükümdardan ilgi ve saygı gören Fürûgî, özellikle Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr'un fikirlerinin tesirinde kalarak tasavvufa yöneldi. Şiî olmakla birlikte özellikle Hint müslümanları arasında çok taraftarı olan Çiştiyye tarikatına intisap etti. Bir ara ulûhiyyet iddiasında bulunduğu söylenmişse de bunun bir iftira olduğunu bizzat Nâsırüddin Şah'a açıkladı. 17 Eylül 1857'de öldü ve Şehrikerd'e bağlı Şah Abdülazîm'de defnedildi.

Fürûgî, Kaçarlar devri İran edebiyatının en büyük gazel şairi olarak kabul edilir. Yaklaşık 20.000 beyitten oluşan divanı birçok defa basılmıştır (Dîvân-ı Fürûġī-i Bisṭâmî [Dîvân-ı Ḳāʾânî içinde], nşr. Celâleddin Mirza, Tahran 1272; Dîvân-ı Ġazeliyyât-ı Ḥakîm Fürûġī [Dîvân-ı Ḳāʾânî içinde], nşr. Ahmed Molla Abdülhüseyin - Molla Mahmûd-ı Hânsârî, Tahran 1302; Dîvân-ı Fürûġī, nşr. Ali Gaffârî, Tahran 1320 hş.; Ġazeliyyât, nşr. Mansûr Müşfik, Tahran 1336 hş. [diğer neşirleri için bk. Hânbâbâ, II, 2353-2354]). Kaside ve methiye de yazan Fürûgî'nin özellikle Sa'dî ve Hâfız'ın tesiriyle nazmettiği tasavvufî gazelleri kendisine şöhret kazandırmıştır. Fürûgî'nin ve oğlunun papa hakkında birer kaside yazdıkları bilinmekle beraber bu kasideler yayımlanmamıştır (Bausani, s. 559-563).

BİBLİYOGRAFYA

Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ, Tahran 1878, II, 394-396; Browne, LHP, IV, 336-337; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, IV, 331-332; Muhammed Ali, Mekârimü'l-âs̱âr, İsfahan 1362, II, 374-378; Mehdi Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân, Ḳarnhâ-yı 12, 13, 14 Hicrî, Tahran 1371, V, 128-129; Rypka, HIL, s. 332; Hânbâbâ, Fihrist, II, 2353-2354; Zeynelâbidîn Mü'temen, Taḥavvül-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1976, s. 399; Yahyâ Âryânpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 1978, I, 82-86; A. Bausani, "Two Unpublished Qasīdehs by Furgī Bistāmī and His Son on the Pope", Ar.O, XXX (1962), s. 559-563; Said Naficy, "Furūghī", EI² (İng.), II, 952; DMF, II, 1887.

Mehmet Kanar

FÜRÛZANFER, Bedîüzzaman

(bk. BEDÎÜZZAMAN FÜRÛZANFER).

FÜTÛH-ı YEMEN

فتوح يمن

Rumûzî'nin (ö. 1002/1593) Yemen tarihine ve Koca Sinan Paşa'nın bu ülkeyi zaptına dair Târîh-i Feth-i Yemen adıyla da bilinen manzum eseri.

(bk. RUMÛZÎ, Mustafa).

el-FÜTÛHÂTÜ'l -MEKKİYYE

الفتوحات المكّيّة

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) tasavvufî görüşlerini en geniş boyutlarıyla açıkladığı eseri.

Kısaca el-Fütûḥât olarak da anılan eserin tam adı el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye fî maʿrifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye'dir. Sözlükte "açmak, yardım etmek; zafer" gibi mânalara gelen feth kelimesi (çoğulu fütûh, bunun da çoğulu fütûhât) tasavvufta "Allah'ın rızık gibi maddî, ilim ve marifet gibi mânevî lütuflarını kuluna açması" anlamına gelir (Kâşânî, s. 135). İbnü'l-Arabî feth ve fütûhât kelimeleriyle, keşf kabiliyeti açılan kalbin ilâhî feyze nâil olması ve ilham almasını kastederek peygamberlerin ve velîlerin Allah hakkında akıl ve fikir yoluyla oluşturulan bir bilgiye sahip bulunmadıklarını, Allah'ın onları bundan uzak tuttuğunu ve keşflerinin açılmasıyla (fütûhu'l-mükâşefe) Hakk'ın bilgisini elde ettiklerini söyler (el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye [nşr. Osman Yahyâ], III, 116). İlham ürünü olan bilgiler kendisine Mekke'de geldiği ve eseri burada yazmaya başladığı için bu kitaba el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye adını verir. Kitabın bu özelliğini çeşitli vesilelerle vurgulayan İbnü'l-Arabî, noktasına varıncaya kadar eserdeki bütün bilgilerin ilâhî ilham (ilkā-i rabbânî ve imlâ-i ilâhî) mahsulü olduğunu ileri sürer (III, 477). İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Medeniyye ve et-Tenezzülâtü'l-Mevṣıliyye gibi eserlerini de bu fetih ilhamlarının kendisine geldiği yerlerle irtibatlandırarak isimlendirmiştir.

İbnü'l-Arabî, Filistin'de Halîl şehrindeki Hz. İbrâhim'in makamını ve Kudüs'te Mescidi Aksâ'yı ziyaret ettikten sonra hac ve umre maksadıyla yola çıktı, Medine'de Hz. Peygamber'in türbesini ziyaret edip 598'de (1201) Mekke'ye gitti. Bu sırada otuz yedi yaşında olan müellife eserin ilk fetihleri burada gelmeye başladı. Mânevî varlık ve olayları geniş ölçüde maddî sembollerle tasvir eden İbnü'l-Arabî tavaf esnasında, "Kabe'nin hakikati" olduğunu söyleyen bir gencin Hacerülesved tarafından kendisinin bulunduğu yere doğru geldiğini, kendini "konuşan-susan, mürekkeb-basit" gibi bazı zıt sıfatlarla tarif eden ve aslında "imâm-ı mübîn'in (Yâsîn 36/ 12)

veya “levh-i mahfûz”un (el-Bürûc 85/22) tecessüm etmiş bir şekli olan bu gencin ondan kendisini okumasını istediğini ve, “Bende ne görüyorsan onu eserine geçir ve istidat sahiplerine öğret” dediğini nakleder. İbnü’l-Arabî, engin bir nura benzettiği bu gencin kendisinde gizli olan bilgileri gözleri önüne serdiğini, bunları okuyup el-Fütûḥât’ın ikinci cüzünü meydana getirdiğini, bir başka yerde de yazıya geçirmeden önce eseri mânen kendisinden okuduğunu söyler. İbnü’l-Arabî bu zattan, sahip olduğu sırlardan bazılarını kendisine açmasını rica ettiğini, onun da, “Ayak izlerimi takip ederek benimle beraber tavaf et” dediğini, birlikte yedi tavaf yaptıklarını, bu sırada genç adamın kendisine, “Bu görmüş olduğun ev (Kâbe) zatımı, yaptığımız yedi tavaf da yedi aslî sıfatımı temsil eder” dediğini (I, 47-51) ve her tavafta el-Fütûḥât’ın bir faslını okuduğunu nakleder. Bu

ifadeden, eserin ihtiva ettiği bütün bilgileri müellifin bu görüşme sırasında -özet olarak-ondan aldığı anlaşılmaktadır. Bunların yazıya geçirilmesi otuz bir yıl sürmüş ve eser 629 yılının Safer ayında (Aralık 1231) yine Mekke’de tamamlanmıştır. İbnü’l-Arabî’nin, daha sonra Mekke şerifi Yûnus b. Yûsuf’un kızı Fâtma’dan doğan oğlu İmâdüddin Muhammed el-Kebîr’e verdiği bu ilk nüshayı tamamlayınca ciltsiz ve cüzler halinde Kâbe’nin damına koyduğu, bir yıl boyunca orada kalan esere yağmur ve fırtınaya rağmen hiçbir şey olmadığı rivayet edilir (Şa‘rânî, el-Yevâḳīt ve’l-cevâhir, s. 12; Kārî el-Bağdâdî, s. 57). Bu nüsha bugün mevcut değildir. Müellif yaklaşık üç yıl sonra (632/1234) Şam’da eseri baştan sona gözden geçirmeye başlamış, üçte bir oranında ilâve ve bazı çıkarmalar yaptıktan sonra nihaî şeklini verdiği el-Fütûḥât’ın bu ikinci nüshasını bizzat kendi eliyle yazıp ölümünden iki yıl önce 24 Rebîülevvel 636 (4 Kasım 1238) tarihinde bitirmiştir. Bu sebeple şeyhin en mütekâmil fikirlerinin bu eserinde toplanmış olduğu söylenebilir. Bu nüsha bir süre İbnü’l-Arabî’nin Şam’daki türbesinde muhafaza edildikten sonra üvey oğlu Sadreddin Konevî’ye intikal etmiş, XX. yüzyılın başlarına kadar da onun Konya’daki zaviye kütüphanesinde özenle korunmuştur. Bu nüsha bugün İstanbul’da Türk ve İslam Eserleri Müzesi’ndedir (nr. 1845-1881).

Muhtevası. el-Fütûḥâtü’1-Mekkiyye, müellifin “sifr” adını verdiği otuz yedi kitaptan meydana gelir. Bunlar cüzlere, fasıllara, bablara ve meselelere bölünmüştür. Ancak eser ana şema olarak altı fasla, fasıllar da 560 baba

ayrılmıştır. Müellifin doğum tarihiyle (560/1165) Feth sûresinin kelimelerinin toplamının da 560 olması dikkat çekicidir (Chodkiewicz, An Ocean Without Shore, s. 22). Eserin bazı bölümleri bir iki sayfa, bazıları da müstakil bir kitap hacmindedir. 559. bölüm hacim itibariyle en geniş bölümdür. İlk yazılan "fetih" eserin bir şeması mahiyetinde olan ikinci cüzdür ki müellif bu kısmı 560 bölümün içerisinde saymaz. Eserin sonlarında yer alan bazı bölümler tarih olarak daha önce yazılmıştır. Meselâ 121. bölüm 633 (1235-36) yılında, 191. bölüm 627 (1229-30) yılında, 295. bölüm 634 (1236-37) yılında kaleme alınmıştır. Öte yandan eserin muhtevası da belli bir plana uymaz. Nitekim müellifin kendisi de, "Diğer eserlerim gibi bu eserim de mâhir yazarların kitap yazım kurallarıyla kaleme alınmamıştır" (el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, I, 59); "Bu kitabın bölümlerinin sırasının böyle olması kendi elimde değildir; (Kur'an'da) talâk, iddet ve nikâhla ilgili âyetlerin arasında, 'Namazları ve orta namazı muhafaza ediniz' (el-Bakara 2/238) meâlindeki âyetin gelmesi gibi bu da bir emr-i ilâhîdir" (a.e., I, 60); "Bana kalsa usulden bahseden 88. bölümün mantıkî olarak 68-72. bölümlerden önce gelmesi gerekirdi, fakat bu kendi irademle olmadı" (a.e., II, 163) diyerek eserin tertibinde görülen düzensizlik konusunda meydana gelebilecek tereddütlere bir açıklama getirmektedir. Bu yönüyle eserin Aristocu mantık silsilesini değil âdeta Stoacı mantığı andırdığı ileri sürülmüştür (Corbin, s. 74).

el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'nin ilk cüzü "Hutbetü'l-kitâb" başlığını taşıyan bir önsözle başlar. İbnü'l-Arabî burada "hakîkat-i vücûdiyye" ve "hakîkat-i Muhammediyye" kavramlarıyla varlığın yaratılışı konusuna temas ettikten sonra eseri kendisinden feyiz aldığını söylediği Şeyh Abdülazîz el-Mehdevî'ye, talebesi Abdullah Bedr el-Habeşî'ye ve onların şahsında bütün safiyet sahiplerine, muhakkik sûfîlere, velî dostlarına ve zeki kardeşlerine ithaf ettiğini söyler. İkinci cüzde 560 bölümün adları tek tek sıralanmıştır. İlim mertebelerinin anlatıldığı üçüncü cüz eserin mukaddimesini oluşturur; dördüncü cüzden itibaren birinci faslın konularına geçilir.

Eserin "maârif"ten bahseden birinci faslı yetmiş üç bölüme ayrılmıştır. İbnü'l-Arabî mârifet konularının avamın, havassın ve havâssü'l-havâssın anlayışlarına göre üç ayrı seviyede ele alınabileceğini, havâssü'l-havâssın bu konuları algılayış tarzını anlamanın kolay olmadığını göz önünde bulundurarak konulan çeşitli bölümlere dağıttığını, eseri ancak Allah'ın

anlama kabiliyetini nasip ettiği kişilerin anlayabileceğini söyleyip meseleleri havas ve havâssü'l-havâs düzeyinde ele aldığına dikkat çeker. Bu faslın ilk bölümlerinde harflerin mertebeleriyle varlık mertebeleri arasındaki irtibatlar gösterildikten sonra âlemin zuhuru, besmelenin sırları, ruhların, bedenlerin ve arzın yaratılışı, arş ve taşıyıcıları, kürsî, dört büyük melek ve kutuplar anlatılmış, ilâhî ilimlerdeki olağan dışı hususlara işaret edilmiştir. Daha sonra zamanın metafiziği yapılmış, ilham ilimlerinin nasıl öğrenileceği gösterilmiştir. Unsurlar âlemi, nefis, ulvî ve süflî âlemler, ba‘s, kıyamet, cennet, cehennem, berzah ve bunların sırları, şeriatın zâhirî ve bâtınî sırları anlatıldıktan sonra velâyet konusuna temas edilerek Ehl-i beyt'in sırrı üzerinde açıklamalar yapılmıştır. Bu faslın son bölümlerinde kelime-i tevhîd, tahâret, namaz, zekât, oruç ve haccın sırları üzerinde genişçe durulmuştur. Bu ilk fasıl, bütün eserin etrafında örüldüğü fikrî bir yumak gibidir. Sâlik bu nazarî temeller üzerinde kemale erecektir.

Eserin ikinci faslında ilk fasıldaki nazarî açıklamaların uygulamalarına yer verilerek tövbe, mücâhede, halvet, uzlet, firar, takvâ, farzlar, sünnetler, nâfileler, zühd, cömertlik, havf ve recâ, hüzün, açlık, şehvet, irade, uyku, uyanıklık, huşu, nefse muhalefet yolları, haset, kibir, gıybet, kanaat, hırs, tevekkül, şükür, sabır, yakîn, murakabe, rızâ, istikamet, ubûdet, ihlâs, sıdk, hayâ, hürriyet, zikir, fikir, fütüvvet, firâset, hulk, gayret, velâyet, nübüvvet, risâlet, fakr, tasavvuf makamı, tahkik makamı, hikmet makamı, kimyâ-i saâdet makamı, tevhid makamı, edep, sohbet, sefer, mârifet, ölüm, muhabbet, şevk ve iştiyak, semâ, kerâmet, harku'l-âdât, mûcize, rüya ve mübeşşirât, sâlikin sûreti gibi konu ve kavramlarla bunların sırları anlatılır. Bu fasıl eserin 74-189. bölümlerini ihtiva eder.

Sâlikin ahvalinin anlatıldığı üçüncü fasıl seksen bölüme ayrılmıştır. Bu fasılda sefer ve müsâferet, tarik, hal, makam, mekân, şath, tavâli‘, nefes, sır, visâl, fisâl, riyâzet, tecellî, müşâhede, mükâşefe, telvîn, gayret, hayret, letâif, fevâtih, vesm ve resm, kabz, bast, fenâ, bekā, cem‘, tefrika, murad, mürid, himmet, gurbet, mekr, rağbet, vecd, tevâcüd, vücûd, vakt, heybet, üns, celâl, cemâl, kemal, gaybet, huzur, sekr, sahv, zevk, re'y, mahv, isbat, setr, kurb, bu‘d, şeriat, hakikat, havâtır, vârid, şâhid, nefs, ruh, ilme'l-yakīn, ayne'l-yakīn, hakka'l-yakīn gibi konular ve bunların sırları anlatılır.

Dördüncü fasılda kutub ve onun iki yanında bulunan iki imamın menzilleri,

tenzih, teberrâ, havz, ülfet, tecellî-i semedânî, tilâvetü'l-evveliyye, ilmü'l-ümmî, gayb ve şehâdet âlemleri, zamanın sadrı ve dördüncü felek, şehâdet âleminin varlık sebebi, gayb âleminin zuhur sebebi, saadet ve şekāvet ehli, ulvî âlemin inkisam sebebi, ulvî âlemin süflî âlem üzerine gelişinin sebebi, melâmet, evliyanın kalbine vahyin inişi ve şeytanın bundan uzak oluşu, nebîler, velîler ve meleklerin dereceleri ve farkları, azabın neden gerektiği, ibtilâ, Muhammedî

şeriatın ve diğer şeriatların nefsânî garazlarla nasıl neshedildiği, âlem-i gayb ile âlem-i şehâdetin arasını ayıran menzil, büşrâ, mübeşşer-mübeşşer bih, ricâl ve nisânın bazı ilâhî mavtınlarda beraberliği, Kur'an menzili, mürekkeb ve basit, terakkî ve tedenni, "Ben eşyayı senin için, seni de benim için yarattım" menzili, uhuvvet, nebâtâtın kutba biati, Hz. Muhammed'in menzili ve âlemler, İhlâsın sırrı, bazı âriflerin sıdklarının sırları, Allah indinde ilk saf, Hayber fethi ve o gün inen sırlar, ebvâbın fethi ve kapanması, sıfatlarda ruhlar ve nefislerin beraberliği, mânalardan perdenin kaldırılması, Ehl-i beyt'ten olmayanın Ehl-i beyt'e ilhakı, Hak ve takdir, iki secde (küllî ve cüz'î) ve sırları, arif ve onun kendi altındakileri eğitmesi, ekvânda hali ve makamı gizli olanlar, âhir zaman mehdîsi ve vezirleri, şehâdet âleminin gayb âlemi üzerine olan tesirleri, hakikatler âlemi ve imtizac, "Ulemâ enbiyanın vârisleridir" menzili, tevhid ve cem' konularıyla bunların sırları anlatılmıştır. Bu fasıl eserin 270-383. bablarını ihtiva eder.

Beşinci fasılda zillet ve fakr ile ulaşılabilecek haller (münâzelât) incelenmiştir. Eserin 384-461. bablarını içine alan bu fasılda, "Allah insan ile ancak vahyetmekle veya hicabın ardından konuşur" (eş-Şûrâ 42/51) meâlindeki âyetin sırları anlatıldıktan sonra, "Kim hakir görülürse galip gelir, kim de hakir görürse mağlûp olur"; "Merhamet edene merhamet edilir"; "Edepli olan vâsıl da olur"; "Kuluma tapan kulum değildir"; "İsimler sana hicaptır, eğer onları açabilirsen bana vâsıl olursun"; "Ben senin zamanınım, sen de benim zamanımsın"; "Benim fiilimi bana iade eden bana hakkımı vermiş olur"; "Deliller ve burhanlarla bana vâsıl olmak isteyenler hiçbir zaman bana vâsıl olamazlar" gibi hikmetli sözlerin açıklamaları yapılmıştır. Daha sonra şahdamarı ve beraberliğin mahalli, kulun kalbi, irfanî keşfin gerekliliği, kābe kavseyn ve kābe kavseyn-i sânî, İslâm, iman ve ihsan mertebeleri ve sırları anlatılmıştır.

Eserin 462-558. bablarını ihtiva eden altıncı faslında makāmâtla ilgili konular ele alınmıştır. Bu fasılda Muhammedi kutuplar ve bunların menzilleri, âlemin feleklerinin devrini sağlayan on iki kutub, menzili “lâilâhe illallah” olan Muhammedî kutuplar kutbunun hali, menzili “Allahüekber” olan kutub, menzili “sübhânallah” olan kutub, menzili “elhamdülillâh” olan kutbun halleri anlatıldıktan sonra sırasıyla her birinin menzili bir âyete tekabül eden kutublardan söz edilir. İbnü’l-Arabî daha sonra, kendi zamanından kıyamete kadar gelecek kutubların adlarını zikretmesine engel olan sebepleri sıralamış ve hatmü’l-evliyâ konusuna temas etmiştir. Bu faslın son bölümünde Allah’ın isimlerinin bilinmesi keyfiyeti ve bunlardan hangisinin telaffuzunun câiz ve hangilerinin câiz olmadığı anlatılmıştır.

559. bölüm eserin bir özeti mahiyetindedir. 560. bölüm ise bir sonsöz niteliğinde olup İbnü’l-Arabî’nin hem müridlere hem de vâsıl olan kişilere hitaben yazdığı ilâhî, şer‘î ve hikemî vasiyetlerini ihtiva eder.

el-Fütûḥât esas itibariyle mensur bir eser olmakla birlikte içerisinde bir hayli şiir bulunur. Bu şiirlerin sayısı İbnü’l-Arabî’nin divanında yer alan şiirlerin yaklaşık beş katına ulaşır. Müellif ayrıca bu şiirleri Naẓmü’l-Fütûḥi’l-Mekkî adıyla bir eserde toplamıştır (Halep, Ahmediye Ktp., nr. 774). Genellikle her bölüm bir şiirle başlar. Müellif bu şiirlerin o bölümün âdeta birer özeti olduğunu, bunların kendilerine özgü mânaları bulunduğunu vurgular.

Eserde nakledilen âyet ve hadislerin sayısı da oldukça fazladır. el-Fütûḥât’ta tefsir ve te’vili yapılan bu âyetler Mahmûd Gurâb tarafından derlenerek Raḥmetün mine’r-raḥmân fî tefsiri’l-Kur᾿ân adıyla dört ciltten oluşan bir eser meydana getirilmiştir (Şam 1989).

Sûfîlerin varlık ve bilgi nazariyesi, kozmolojisi ve metafizik anlayışlarının yanı sıra nübüvvet, risâlet, velâyet, melekiyyât, mebde ve meâd, tefsir ve te’vil gibi hem zâhirî hem de bâtınî yönleri olan birçok konu hakkında özgün bilgiler ihtiva eden el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye’nin müellifin diğer önemli eseri Fuṣûṣü’l-ḥikem’in bir şerhi olduğu söylenebilir. Nitekim Nakşibendî şeyhlerinden Hâce Muhammed Pârsâ, “Fuṣûṣ can, Fütûḥât gönüldür” sözüyle eserin bu niteliğini vurgulamak istemiştir, el-Fütûḥât’ın

özellikle II. cildinin 357-377. sayfaları arasındaki kısmın bir Fuṣûṣü'l-ḥikem özeti olduğu hissedilmektedir. Öte yandan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî'sini el-Fütûḥât'ın Farsça versiyonu olarak değerlendirenler de vardır. İbnü'l-Arabî, Mısırlı sûfî İbnü'l-Fârız'dan et-Tâ'iyyetü'l-kübrâ'sını şerhetmesini istediğinde onun, "Senin el-Fütûḥât'ın onun şerhidir" dediği rivayet edilir. Müellifin 400'ü aşkın eserinin her biri el-Fütûḥât'ın bir bölümüne yazılmış birer zeyil olarak değerlendirilebilir. Meselâ Kitâbü't-Tecelliyyât el-Fütûḥât'ın 382. bölümünün, Kitâbü'l-Menzilü'l-menâzil de 22. bölümün birer zeyli gibidir, el-Fütûḥat'ın diğer bir önemli özelliği de nakledilen bir sûre veya âyetin, eserin hem kendi iç bölümleri arasında, hem de el-Fütûḥât ile başka bir eseri arasında fikrî bağlantı kurmada anahtar rol oynamasıdır. İbnü'l-Arabî bütün eserlerinin Kur'an'ın hazinelerinden olduğunu, kendisine Kur'an'ın fehminin ve nusretinin bahsedildiğini sık sık söyler. Bundan dolayı el-Fütûḥât'a tasavvufî bir Kur'an tefsiri demek de mümkündür.

İbnü'l-Arabî, eserlerinin kendisi tarafından yapılmış birer listesi olan el-Fihrist ve el-İcâze adlı kitaplarında el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'yi 50. sırada zikreder. Fuṣûṣü'l-ḥikem'in dört yerinde ve diğer bazı eserlerinde de bu eserden söz eder.

Pek çok kitap okuduğunu, ancak el-Fütûḥât'tan daha kapsamlı bir eser görmediğini söyleyen Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'ye göre bu eserde şeriatın sır ve hikmetlerine, müctehidlerin ictihadlarını ortaya koyarken dayandıkları esaslara geniş yer verilmiştir. Bir müctehid bu eseri inceleyecek olursa bilgisi artar, daha önce bilmediği istidlâl şekillerini ve bunların sırlarını öğrenir, isabetli bir şekilde gerekçe tesbit etme imkânını kazanır. Bir müfessir, bir hadis yorumcusu, bir kelâma, bir dil veya kıraat âlimi, hatta bir rüya tabircisi bu eserden kendi alanıyla ilgili pek çok yeni şey öğrenir. Bir tabip, bir mühendis, bir mantıkçı, bir kimyacı ve bir tabiat âlimi için de aynı şeyi söylemek mümkündür (el-Kibrîtü'l-aḥmer, s. 3).

Çeşitli vesilelerle tefsir, hadis, fıkıh ve kelâmla ilgili pek çok meseleye temas eden ve bunlara dikkate değer açıklamalar getiren İbnü'l-Arabî'nin bu hacimli eseri yazıldığı tarihten itibaren pek çok âlimin dikkatini çekmiş, defalarca istinsah edilmiş, şerh ve ihtisar şeklinde bazı çalışmalara konu olmuştur.

Nüshaları. Sadece İstanbul kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan eserin 1238 yılında tamamlanmış müellif hattı nüshası İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndedir (nr. 1845-1881). Konya nüshası olarak bilinen ve otuz yedi ciltten meydana gelen bu nüsha itinalı bir mağrib neshiyle yazılmıştır. Sonunda, eser kaleme alınırken ve tamamlandıktan sonra yetmiş bir defa

müellifle mukabelesinin yapıldığına, kendisine okunduğuna dair okuyucu ve dinleyicilerin isimlerini de ihtiva eden semâ kaydı bulunmaktadır. Müellifin eserleri üzerinde geniş bir çalışma hazırlayan Osman Yahyâ el-Fütûḥât nüshaları hakkında bilgi verirken bu yetmiş bir semâ kaydının senedlerini tek tek sıralar (Histoire et classification de l'ceuvre d'Ibn Arabi, I, 205-231). Müellifin yazdığı bugün mevcut olmayan ilk nüshadan istinsah edilen Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki el-Fütûḥât nüshası (nr. 3743-3746) dört cilt halindedir. Bu nüsha yukarıda tanıtılan nüsha ile bazı farklılıklar göstermektedir. "Beyazıt nüshası" olarak tanınan eser 683 (1284) yılından önce istinsah edilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin İsmâil b. Sevdekîn en-Nûrî adlı talebesi tarafından ilk nüshadan istinsah edilen Fâtih nüshası eserin XVIII-XXVII. ciltlerini ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 275). Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 1752) ve Nuruosmaniye (nr. 2506-2507) kütüphanelerindeki nüshalar da oldukça eski tarihli olup sonlarında semâ kayıtları vardır.

Tarih boyunca el-Fütûḥât'a verilen önem, onu en usta hattat ve müzehhiplerin istinsah edip süsledikleri bir eser haline getirmiştir. Bunlardan, Mehmed Ali Ayni'nin, "Yenicami Kütüphanesi kitapları arasında bir Fütûḥât-ı Mekkiyye vardır ki görülmeye şâyestedir... Hattatının hiç olmazsa iki sene mütemâdiyen çalışması lâzım geleceğini tahmin ediyorum" (Şeyh-i Ekberi Niçin Severim, s. 169) dediği nüshanın zahriyesi nefis bir tezhiple bezenmiş olup bölüm başlıkları ve sayfalar altın yaldız çerçevelidir. Molla Fenârî'nin oğlu hattat Celâleddin Efendi tarafından istinsah edilen bu nüsha bugün Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Turhan Vâlide Sultan, nr. 187). Ayrıca yine Süleymaniye (Antalya [Tekelioğlu], nr. 388; Mehmed Ağa Camii, nr. 125) ve Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 98) kütüphanelerinde nefis tezhipli el-Fütûḥât nüshaları bulunmaktadır.

el-Fütûḥât'ın yazma nüshalarında bazı tahrifler yapıldığı iddiası Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'den kaynaklanmaktadır. Şa'rânî, el-Fütûḥât'ı özetlemeyi amaçladığı el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir adlı eser üzerinde çalışırken kullandığı nüshada İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine aykırı bazı ifadelere rastladığını, bunları eserine almadığını, yıllar sonra Konya'da el-Fütûḥât müstensihlerinden Şemseddin elMedenî'ye rastladığını, onun istinsah ettiği nüshayı incelediğini, kendisinin el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir'e almadığı birçok meselenin bu nüshada bulunmadığını görünce Mısır'daki bazı nüshalarda tahrifat yapıldığı kanaatine vardığını söyler (el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, s. 3-10). Şa'rânî'nin bu iddiayı ileri sürerken hangi nüshaları kastettiği belli değildir. İbnü'l-Arabî uzmanlarından Ebü'l-Alâ el-Afîfî el-Fütûhât'ın Bulak baskısını baştan sona taradığını, Şeyh-i Ekber'in fikirlerine aykırı bir şey görmediğini söyleyerek Şa'rânî'nin bu konudaki kaygısını yersiz bulduğunu bildirir (Tİ, I, 163).

Eser ilk olarak Emîr Abdülkādir el-Cezâirî tarafından Mısır'da neşredilmiştir (Bulak 1297). Bu basımda Konya nüshasının esas alındığı söyleniyorsa da bu nüsha yukarıda tanıtılan müellif nüshasının dışında başka bir nüsha olmalıdır. Eser 1876 ve 1911'de tekrar basılmış, bu son baskının Beyrut'ta birçok tıpkıbasımı yapılmıştır (Beyrut, ts. [Dârü's-Sadr]). Üçüncü basımda önceki baskılara göre bazı farklılıklar ve baskı hataları bulunduğundan ilk baskı daha muteber sayılır. Eserin son bölümü olan "Vesâyâ" ayrı bir kitap olarak el-Veṣâyâ adıyla birkaç defa basılmıştır (meselâ bk. Beyrut 1408/1988).

el-Fütûḥât'ın ilmî neşrine 1972 yılında Osman Yahyâ tarafından Mısır'da başlanmıştır. Çok tafsilâtlı bir tahkik ve tahrîc yapılması planlanan bu çalışmada Konya, Beyazıt, Fâtih nüshaları ile Bulak baskısı esas alınmakta, her cildin önsözünde o cildin muhtevası hakkında bilgi verilmektedir. V. cildin başında eserin kullanımını kolaylaştıran bir makale bulunmaktadır. Mısır Kültür Bakanlığı ve Sorbonne Üniversitesi'nin üstlendiği bu projeye XII. ciltten itibaren UNESCO tarafından da destek verilmektedir. Otuz yedi cilt halinde yayımlanması planlanan eserin şimdiye kadar (1995) on dört cildi çıkmıştır. el-Fütûḥât'ın yayımı Mısır'da ilginç tartışmalara yol açmıştır. 23 Şubat 1979'da Mısır Parlamentosu'nda eserin basılıp basılamayacağı tartışılmış, alınan bir kararla yayımı durdurulmuş ve neşredilen ciltlerin dağıtımı yasaklanmıştır. 1981'de yasağın kalkması

üzerine neşir faaliyeti yeniden başlamıştır. Ezher hocalarından Kemâl Ahmed Avn'in Kitâbü'l-Fütûḥâti'l-Mekkiyye ve mâ verâʾühû min ʿiyâẕi'l-ḫafiyye (1989) adlı broşürü konuyu tekrar gündeme getirmiştir. Muhammed Gazâlî Livaʾü'l-İslâm dergisinde (Mart ve Temmuz 1990) yayım kararını şiddetle eleştirmiş, Enver el-Cündî de en-Nûr dergisinde (29 Temmuz 1990) bu konuda bir yazı yazarak kendisine katılmıştır.

Şerhleri ve Muhtasarları. el-Fütûḥât'ın tam bir şerhi yoktur. Abdülkerîm el-Cîlî'nin Şerḥu müşkilâti'l-Fütûḥâti'l-Mekkiyye adlı eseri 559. bölüm üzerine bazı açıklamalardan ibarettir. Hint ulemâsından Muhibbullah Allahâbâdî'nin

belirli bir sıra takip etmeden yazdığı Farsça bir şerhin sadece II. cildi günümüze ulaşmıştır (Chittick, MW, s. 228-241). Eserin bazı güç bölümlerini Mîr Seyyid Abdülevvel'in şerhettiği rivayet edilir (S. A. A. Rizvi, II, 57). Muhammed el-Bâlî el-Eş'arî mukaddimedeki birkaç sözünü (Berlin Königlichen Bibliothek, nr. 2875), Abdullah Bosnevî, Risâle fî neşʾeti'l-insâniyye adıyla el-Fütûḥât'ın 6. bölümünü (İÜ Ktp., AY, nr. 3164, vr. 16b-19b) ve Enfesü'l-vâridât adıyla da ilk cümlesi olan "el-ḥamdü li'llâhi'lleẕî evcede'l-eşyâʾe ʿan ʿademihî" ibaresini (Süleymaniye Ktp., Yahyâ Efendi, nr. 2864, s. 38-54) şerhetmiştir. Şeyh Ömer Gürânî Şerh-i Müntehabât-ı Fütûhât-ı Mekkî adıyla eserin bazı bölümlerini Türkçe, kısmen de Arapça olarak şerhetmiş, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin bu şerhi istinsah ederken yer yer derkenara hâşiyeler düşmüştür (İÜ Ktp., AY, nr. 7469). Sarı Abdullah Efendi, el-Fütûḥât'ın esas olarak 309. bölümünde ve diğer bazı bölümlerinde yer alan melâmete dair konuları Mirʾâtü'l-aṣfiyâʾ fî ṣıfâti melâmiyyeti'l-aḫfiyâʾ adıyla şerhetmiş, bu eser Mirkātü'l-evliyâ adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Seyyid Nigârî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'ye Tavzîhât adlı Türkçe bir kitabı olduğu söyleniyorsa da (İbnülemin, IV, 1209) bugüne kadar böyle bir esere rastlanmamıştır. İsmâil Hakkı Bursevî'ye veya Niyâzî-i Mısrî'ye atfedilen Lübbü'l-lüb adlı risâle el-Fütûḥât'ın "hazerât-ı hams" ile ilgili bölümlerinin tercüme ve şerhinden ibarettir. el-Fütûḥât'ın "Hutbetü'l-kitâb" adlı ilk cüzü Emîr Abdülkādir el-Cezâirî tarafından şerhedilmiştir (DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 5147). Mevlevi şeyhi Alemî Dede'nin de el-Fütûḥât'ın bazı yerlerine şerh yazdığı rivayet edilmektedir (Osmanlı Müellifleri, I, 49). Ayrıca Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 1815, 1821, 3231) ve Dil ve Tarih-Coğrafya

Fakültesi (İsmail Saib Sencer, nr. 1601) kütüphanelerinde el-Fütûḥât'ın bazı bölümlerine yapılmış kısmî şerhler vardır. Yakın dönemde Nihat Keklik eserdeki konuları felsefî açıdan tahlil eden geniş bir çalışma yapmıştır (Bir Misdak Olarak el-Futuhâtu'l-Mekkiyye, I-II, 2. bs., Ankara 1991). İbnü'l-Arabî'nin havassü'l-havassın akidesini anlattığı bölümde pek tafsilat vermediğini söyleyen çağdaş Mısır meşâyihinden Şeyh Muhyiddin et-Tugnî bu kısma altmış bölümlük bir tekmile yazmıştır (Tekmiletü Fütuḥâti'l-Mekkiyye, I-II, Beyrut 1994).

Bunların yanı sıra eserde yer alan birçok şiir müstakil şerhlere konu olmuştur. Meselâ, "Künnâ ḥurûfen ʿâliyen" ile başlayan beyit Cendî, Molla Fenârî, Abdurrahman el-Bistâmî, Celâleddin ed-Devvânî, Ulvân el-Hamevî gibi âlimler tarafından şerhedilmiştir. "Bi-ḳuvveti ʿayni'ş-şühûd" ibaresiyle başlayan beyti Dâvûd-i Kayserî, "Ḫuẕtü lüccete baḥre'l-enbiyâʾ" ibaresiyle başlayan beyti Celâleddin ed-Devvânî, "Lenâ min emrihî rûḥun ve cismün" ibaresiyle başlayan beyti Tecelliyât-ı Berḳıyye adıyla Osman Fazlı Atpazarî, "Subḥâne men eẓhere'l-eşyâʾe" ibaresiyle başlayan beyti (Ali el-Kārî'nin İbnü'l-Arabî'yi tekfir ettiği beyit) Miftâḥ-ı Vücûd adıyla Selâhî Efendi, "er-Rabbü Ḥaḳḳun ve'l-ʿabdü Ḥaḳḳun" ibaresiyle başlayan beyti Risâletü'l-fetḥi'l-mübîn adıyla Abdullah el-Hâlidî, yine aynı beyit Cemâl-i Halvetî ve ismi bilinmeyen bir kişi tarafından, "Ẓanentü ẓunûnen" ve "Felevlâhu felevlânâ" ibareleri ise Muhammed Nûr el-Arabî tarafından şerhedilmiştir.

el-Fütûḥât'ın şerhinden ziyade ihtisarları yapılmıştır. Çeşitli kütüphanelerde Ḳıṭaʿât mine'l-Fütûḥât veya Münteḫabât mine'l-Fütûḥât adı altında kayıtlı pek çok seçme vardır. Bunların en meşhurları Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir'i ve bunun da ihtisarı olan el-Kibritü'l-aḥmer'idir. Yine aynı müellif Levâḳıḥu'l-envâri'l-ḳudsiyye adını verdiği bir ihtisar çalışması daha yapmıştır. Hüseyin el-Beytimânî Mülaḫḫaṣu ʿulûmi'l-Fütûḥât, Abdülmuhsin b. Muhammed el-Münteḫab mine'l-Fütûḥât adıyla birer muhtasar eser hazırlamışlardır. Abdülganî en-Nablusî de Sevâṭıʿu'l-envâri'l-ḳudsiyye adını verdiği bir ihtisar çalışması yapmıştır. Nakşî şeyhlerinden Hüseyin Hâmid Efendi'nin Ṣafvetü'l-Fütûḥatı'l-Mekkiyye adıyla bir telhisi vardır (İÜ Ktp., AY, nr. 3173). Şeyh Ömer Gürânî'nin Şerh-i Müntehabât-ı Fütûhât-ı Mekkî adlı eseri aynı zamanda bir telhis sayılır. Gürânî'nin Vâridât adlı eserinde de el-Fütûḥât'tan bazı parçaların

tercümeleri yer almaktadır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3010). Ahmed Diyarbekrî adlı bir kişi el-Fütûḥât'a bir indeks hazırlama teşebbüsünde bulunmuştur (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 329).

Tercümeleri. el-Fütûḥât'ın mecaz ve istiarelerle örülü sembolik bir dile sahip olması ve muhtevasının fikrî yoğunluğu sebebiyle tercüme edilmesi oldukça güçtür. Bazı dillere kısmî tercümeleri yapılmışsa da henüz eserin tamamının çevirisi bulunmamaktadır. Bir Batı dilinde tam bir bölüm tercümesi ilk defa Michel Valsan (Mustafa Abdülazîz) tarafından Fransızca olarak yapılmış ve on bir parçadan ibaret bu tercüme 1953-1966 yılları arasında Etudes traditionnelles (Paris) dergisinin çeşitli sayılarında yayımlanmıştır. Daha sonra Valsan'ın talebelerinden Charles-André Gilis (Abdürrezzâk Yahyâ), "Hac ve Sırları" adlı 72. bölümü La Doctrine initiatique du pélerinage (Paris 1982), "Rahmânî Nefes ve Sırları" adlı 198. bölümü Le Coran et la fonction d'Hermès (Paris 1984) adıyla tercüme etmiştir. Muhabbete dair 178. bölüm Maurice Gloton tarafından Traité de l'amour (Paris 1986), "Kimyâ-i Saadet" adlı 167. bölüm S. Ruspoli tarafından L'Alchimie du bonheur parfait (Paris 1980) adıyla Fransızca'ya çevrilmiştir. İbnü'l-Arabî üzerine araştırmalarıyla tanınan Michel (Ali) Chodkiewicz'in başkanlığında bir heyetin el-Fütûḥât'tan Fransızca'ya ve İngilizce'ye yaptıkları tercümeler Chodkiewicz'in önemli notlar ihtiva eden uzunca bir mukaddimesiyle birlikte yayımlanmıştır (Les Illuminations de la Mecque, Paris 1988). Yine Chodkiewicz'in el-Fütûḥât üzerine olan yorumlarından oluşmuş makaleleri

Un océan sans rivage adıyla yayımlanmıştır (Paris 1992). Eserin firâsetle ilgili 148. bölümü M. J. Viguera tarafından İspanyolca'ya tercüme edilmiştir (Madrid 1977). M. Asin Palacios el-Fütûḥât'ın bazı bölümleriyle Dante'nin (ö. 1321) İlâhî Komedya'sı arasındaki benzerlikleri gösteren bir çalışma yapmıştır (La Escatologia musulmána en la Divina Comedia, Madrid 1919). W. Chittick'in The Sufi Path of Knowledge (New York 1989) adlı eseri el-Fütûḥât'tan nakiller ihtiva eden önemli bir çalışmadır. S. Hirtenstein ve M. Tiernan tarafından yayıma hazırlanan Muḥyiddin Ibn ʿArabī: A Commemorative Volume (London 1993) adlı derlemede el-Fütûḥât'ın bazı bölümlerinden seçmeler yer almaktadır. el-Fütûḥât'ın birkaç bölümü Deh Risâle-i Mütercem-i İbn ʿArabî adıyla Farsça'ya çevrilmiştir (Tahran 1987). Eserin Carlo Monte adlı bir kişi tarafından 1424 yılında

İspanyolca’ya tercüme edildiği rivayet edilir.

el-Fütûḥât’tan en fazla tercümenin yapıldığı dil Türkçe’dir. Eserin 53. bölümünün (müridin bir üstat bulmadan önce yapması gereken şeyler) mütercimi meçhul bir tercümesi Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Tâhir Ağa Tekkesi, nr. 772), 65. bölümün (cennet ve menzilleri) yine mütercimi meçhul bir çevirisi de İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı’ndadır (Osman Ergin, nr. 72). Şeyh Mustafa Efendi adlı bir kişi tarafından yapılan, üstatlara saygı gösterme ve onların kalplerine girme konusuna dair 181. bölümün tercümesi basılmıştır (İstanbul 1285). 148. bölümün (firâset ilmi ve sırları) tercümesi Şâkir b. Hüseyin (İstanbul 1276), 178. bölümün (muhabbet makamı ve sırları) tercümesi Ömer Lutfi Efendi tarafından Neb‘a-i Muhabbet adıyla yapılmıştır (İstanbul Belediyesi Atatürk Ktp., Osman Ergin, nr. 169). Atatürk Kitaplığı’nın Osman Ergin bölümünde (nr. 69, 74) el-Fütûḥât’tan yapılmış çeşitli bölüm tercümeleri bulunmaktadır. 560. bölümün (vasiyetler) Kaymakam Osman Bey tarafından yapılan tercümesi yayımlanmıştır (İstanbul 1867). Bu bölümün yeni bir çevirisini Naim Erdoğan yapmıştır (Fütûḥâtü’l-Mekkiye’den Altın Sayfalar, İstanbul 1993). Bu tercümede şiirler de nesir halinde çevrilmiştir. Son devir meşâyihinden Hüseyin Şemsi (Ergüneş) Efendi’nin el-Fütûḥât’tan tercüme ettiği esmâ-i hüsnâ şerhi, insân-ı kâmil ve kunut bölümlerinin tercümesi henüz basılmamıştır. İbrahim Aşkî Tanık, Tasavvuf adlı kitabında (İstanbul 1955) başta “Mârifet” bölümü olmak üzere birkaç kısa bölümün tercümesini vermiştir. Mahmut Sadettin Bilginer’in Ahadiyyet Risâlesi ve Fütûhât-ı Mekkiyye’den Seçilmiş Tasavvufa Dair Bölümler (İstanbul 1983), Selahattin Alpay’ın Fütûhât-ı Mekkiyye (İstanbul 1978) adlı eserlerinde bazı parçalar yer almaktadır. Mahmut Kanık 178. bölümü İlâhî Aşk adıyla tercüme etmiş (İstanbul 1992), ayrıca eserin bazı bölümlerinden seçtiği metinlerin çevirisini de Mârifet ve Hikmet adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1995).

Tesirleri. el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye İslâm tarihi boyunca lehte ve aleyhte çeşitli görüşlere konu olmuş, birçok âlim eserden övgüyle söz ederken bazıları da ehl-i kıbleden olan hiçbir kimseye kesinlikle küfür isnat edilmemesi gerektiğini söyleyen (el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, IV, 554) müellifine tekfire kadar varan ağır tenkitler yöneltmişlerdir. Sûfî çevrelerinde, yaygın anlayışa uyan ve uymayan pek çok hususu ihtiva eden

eserin nasıl anlaşılması gerektiği müzakere edilirken zâhir ulemâsı onu okumanın câiz olup olmadığını tartışmıştır. Molla Câmî, Ubeydullah Ahrâr'a bu kitaptan bir yeri göstererek anlayamadığını söyleyince Ubeydullah'ın ona kitabı kapatarak kendisini dinlemesini söylediğini, konuşması bitince aynı yeri bir daha okumasını istediğini, bundan sonra metnin kendisine açıldığını söyler (Kâşifî, I, 249-250). el-Fütûḥât'ın anlaşılmasıyla ilgili olarak buna benzer pek çok olay rivayet edilir. Bazı müellifler, İbnü'l-Arabî'nin diğer eserleri gibi el-Fütûḥât'ın da ancak sülûk gördükten ve merâtib tanındıktan sonra anlaşılabileceğini, hatta bunun için müellifle mânevi bir bağın kurulması gerektiğini de söylemişlerdir (Haydar el-Âmülî, s. 33). Mes̱nevî ve Fuṣûṣü'l-ḥikem şârihi Ahmet Avni Konuk'un ihvanından Tahsin Bey'in el-Fütûḥât'ı birkaç defa hatmettiğini, zaman zaman mânasını anlamakta güçlük çektiği metinleri rüyasında müellifin kendisine açıkladığını ifade etmesi (Ergin, s. 212) bu görüşü destekler mahiyettedir. Hüseyin Vassâf ise zamanının meşhur bir âlimiyle görüşmesi esnasında onun kendisine el-Fütûḥât'ı medrese tahsilinden sonra okumaya başladığını, fıkıhçıların ve hadisçilerin görüşlerine aykırı bazı mütalaalar yürütüldüğünü görünce okumayı sürdürmekten korktuğunu, eserin daha yüksek bir zevk mertebesinde anlaşılacağına kanaat getirerek, "el-Fütûḥât'ı öptüm, rafa koydum" dediğini nakleder (Sefîne, I, 76). Yemenli sûfî Ebû Bekir el-Ayderûsî, talebelik yıllarında elinde el-Fütûḥât'ı görünce babasının kendisine çok kızdığını, ancak bunu yaparken İbnü'l-Arabî'nin büyük bir velî olduğunu da söylediğini anlatır. Babası Ebû Bekir'e yıllar sonra eseri okuması için izin vermiş ve bu kitabın ancak ilimde en yüksek mertebelere gelenlerce anlaşılabileceğini söylemiştir. Bu tür rivayetler, el-Fütûḥât'ın ihtiva ettiği meselelere âşina olmanın başlı başına "entelektüel bir problem" teşkil ettiğini ortaya koyması açısından önemlidir.

el-Fütûḥât, yaygın olmamakla birlikte bazı mahfillerde ders olarak da okunagelmiştir. Eseri okutabilecek bir şeyh veya arif bir zat bulunduğunda bazan camide, bazan medresede, çok defa da bir tekkenin şeyh odasında belli sayıda kişiye takrir edilmiştir. Takrir sırasında yabancı biri geldiği zaman kitabın hemen kapatılarak derse son verildiği nakledilir. Köstendilli Süleyman Şeyhî, Müderris Mustafa Efendi'den okuduğu dersler arasında el-Fütûḥât'ın da bulunduğunu, bir defasında hocasından bu kitabı kendi kendine incelemek üzere izin istediğini, ancak hocasının, "Daha zamanı değil" diyerek izin vermediğini anlatır (Terkîbât-ı Erbaîn, vr. 21a). Mevlânâ

Hâlid el-Bağdâdî'nin halifesi Muhammed el-Hânî, Emîr Abdülkādir el-Cezâirî ve Abdülmecîd el-Hânî el-Fütûḥât'ı okutmuşlar, hatta bir şeyhi masraflarını karşılayarak Konya'ya gönderip asıl nüshasından istinsah ettirmişlerdir (Abdülmecîd el-Hânî, s. 288). el-Fütûḥât'ın son devir üstatları arasında Trablusgarp nâib-i sultânı Şemseddin Paşa önemli bir yer işgal eder. Şeyhülislâm Müftîzâde Ahmed Efendi'nin Fâtih Camii'nde bu kitabı takrir ettiği bilinmektedir. el-Fütûḥât okutanlar arasında, zâhir ulemâsının en üst seviyesini temsil eden bir şeyhülislâmın bulunması ilginçtir (Hüseyin Vassâf, I, 215). 1910'larda Medresetü'l-meşâyih'in kuruluşu sırasında bu mektepte el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'nin de ders kitabı olarak okutulması tavsiye edilmiştir (Kara, s. 114). Mevlevî Esad Dede, Tunuslu Şeyh Mustafa Efendi'den Fatih'teki Çayırlı Medrese'de el-Fütûḥât okuduklarını söyler. Aynı şeyh ayrıca, Yenikapı Mevlevîhânesi'nin şeyh odasında aralarında Tâhirülmevlevî'nin de bulunduğu bir topluluğa el-Fütûḥât'ı takrir etmiştir. el-Fütûḥât'ı ezberden okuyacak kadar iyi bildiğinden kendisine "Fütûhâtçı" lakabı verilen Nazmi Efendi adlı bir kişinin Nuruosmaniye'deki evinde eseri okuttuğu nakledilir. Üsküdar İskele Camii imamı Nâfiz Efendi ile sûfiyyeden

Mehmed Ali Yitik'in isimleri de el-Fütûḥât'ın son üstatları arasında geçer. İslâm âleminin çeşitli yerlerinde el-Fütûḥât'ın takririnin halen devam edip etmediği konusunda yeterli bilgi yoktur. Şam'da Abdurrahman Şâgūrî adlı bir kişinin evinde sabah namazlarından sonra bu geleneği sürdürdüğü söylenmektedir.

Birçok şair el-Fütûḥât hakkında methiyeler yazmıştır. Meselâ Nâbî, "Ne Fütûhât ki feth-i der-i esrâr etmiş / Hâme-i feyz-eseri hazret-i Muhyiddîn'in" derken Salâhî Efendi, "Nice şîrin-mezâk etmez kelâm-ı hikmet-âmîzi / Ki sırr-ı vahdet ile her işârâtı müfesserdir / Husûsâ ki Fütûḥât u Fuṣûṣ içre maâriften / Ne dürler saçtı hakkā her biri şâhâne cevherdir", Sünbülzâde Vehbî, "Gör Fütûḥât'ını kim ol tahrîr / Nice esrar eder anda takrîr" diye övgüde bulunmuşlardır.

Bazı âlimler el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'den hiçbir şey anlamadıklarını söylerken (Muhammed Abduh, II, 467) Şeyhülislâm Sirâceddin el-Mahzûmî, "Eğer Fütûḥât'tan bir şey anlamıyorsanız da sakın onu inkâr etmeyin" diye fetva vermiştir (Şa'rânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, s. 10-11).

İbn Teymiyye Mecmûʿu Fefâvâ'sında el-Fütûḥât'a bazı tenkitler yöneltir. Esere en şiddetli tenkit ise İbrâhim el-Bikāî tarafından gelmiştir. el-Fütûḥât'taki on beş kadar meseleden dolayı İbnü'l-Arabî'yi tekfir eden Bikāî, Tenbîhü'l-ġabî ʿalâ tekfîri İbni'l-ʿArabî adlı eserinde el-Fütûḥât'ın adını el-Ḳubûḥâtü'l-helkiyye şeklinde değiştirmiştir. Ancak Bakāî'nin bu görüşleri birçok âlim tarafından reddedilmiştir. Süyûtî, Bikāî'ye cevap olarak Tenbîhü'l-ġabî fi tebriʾeti İbni'l-ʿArabî, Ali b. Meymûn el-Mağribî de er-Red fî münkiri'ş-Şeyḫi'l-ekber adlı eserleri kaleme almışlardır. İbnü'l-Arabî'nin diğer eserleri gibi el-Fütûḥât hakkında da okunmasının câiz olup olmadığı hususunda çeşitli kadı ve müftülere fetvalar sorulmuştur. Bunlardan Kadı Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî, "Onun kitaplarını devamlı okuyup mânalarını düşünenlerin güçlükleri çözmekte gönülleri açılır ki bu onun eserlerinin özelliklerinden biridir" (Kārî el-Bağdâdî, s. 50); Şeyhülislâm İbn Kemal de meşhur fetvasında, "... el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'de bazı meseleler vardır ki bunlar keşf ve bâtın ehli olmayan zâhir ehlinin idrak edemeyeceği gizliliktedir. Anlatılmak istenen mânayı kavrayamayan kişinin Allah'ın, 'Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme' (el-İsrâ 17/36) emrine göre bu konuda sükût etmesi gerekir" demiştir (Atay, s. 267-268).

İmâm-ı Rabbânî Mektûbât'ında el-Fütûḥât'taki bazı görüşlere karşı çıkmış, onun bu itirazlarını Ahmet Avni Konuk İmâm-ı Rabbânî Mektûbâtının Reddiyesi isimli eserinde cevaplandırmıştır. İsmail Fennî Ertuğrul, Vahdeti Vücûd ve İbn Arabî adlı eserinde el-Fütûḥât'ta yer alan bazı bâtınî astronomik ve anatomik görüşlere pozitif bilimlerin verileriyle farklılıklar arzettiğinden dolayı itirazlarda bulunmuştur.

Bütün bunların yanı sıra birçok âlim el-Fütûḥât'tan alıntılar yaparak fikirlerine destek aramıştır. Meşhur Selefî âlimlerinden Cemâleddin el-Kāsımî, Mecmûʿatü'r-resâʾil fî uṣûli'l-fıḳh adlı eserinde şeyhin, "Elhamdülillâh, taklit ehli değilim" sözünden yola çıkarak ondan bazı nakillerde bulunmuştur. Şa'rânî, Nablusî, Süyûtî, Devvânî, Molla Sadrâ, Siyâlkûtî, Abdülkādir el-Cezâirî, Bursalı İsmâil Hakkı, Erzurumlu İbrâhim Hakkı, İbn Âbidîn, Elmalılı Muhammed Hamdi el-Fütûḥât'tan alıntılar yapan âlimler arasında zikredilebilir.

el-Fütûḥât'ın 317. bölümünün Dante'nin İlâhî Komedya'sına ilham kaynağı

olduğu ve Raymond Llull'ün (ö. 1316) Els cent Noms de Dieus adlı eserinde, el-Fütûḥât'ın esmâ-i ilâhiyyeye dair olan izahlarını (558. bölüm) kullandığı ileri sürülmüştür. Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Roosewelt'in, kendisiyle görüşen bir Türk heyetiyle sohbeti esnasında, "Her gün el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'yi tetkik ederim. Halen III. cildini hayranlıkla okuyorum" dediği rivayet edilir (Bilginer, Allah ve İnsan, s. 123). F. Schoun, R. Guenon, H. Corbin gibi Batılı; Seyyid Hüseyin Nasr, Attâs gibi Doğulu yazarlar eserlerinde el-Fütûḥât'tan alıntılar yapmışlardır. İbnü'l-Arabî üzerine müstakil bir eser yazan H. Corbin, ezoterik Batı felsefesi bakışıyla el-Fütûḥât'taki bazı temaları mukayeseli bir incelemeye tâbi tutmuştur. Aynı yazar, el-Fütûḥât'ın özellikle 39. babından yola çıkarak Sünnî ve Şiî İslâm âlemi arasındaki iç irtibata dikkat çekerek İslâm birliğinin fikrî temellerinin burada yattığını ileri sürmüştür (Creative Imagination, s. 26).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ftḥ" md.; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtuş-şâfiyye, s. 135; İbnü'İ-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, TİEM, nr. 1845-1881; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 275 (18-27. ciltler); a.e. (nşr. Osman Yahyâ), I-XIV, Kahire 1972-95; a.mlf., İcâze (Iṣṭılâḥâtü Şeyḫ Muḥyiddîn b. ʿArabî içinde, nşr. Abdülvehhâb el-Câbî), Beyrut 1990, s. 37; a.mlf., el-Fihrist (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, VIII içinde), İskenderiye 1954; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XI, 239; Kārî el-Bağdâdî, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Menkabeleri (trc. Abdülkâdir Şener - M. Rahmi Ayas), Ankara 1972, s. 50, 57; İbn Hacer el-Heysemî, el-Fetâva'l-ḥadîs̱iyye, Kahire 1970, s. 296; Şa'rânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Kahire 1369, s. 3-12; a.mlf., el-Kibrîtü'l-aḥmer (el-Yevâḳīt içinde), s. 3; Molla Fenârî, Şerḥ-i Rubâî-yi Şeyḫ-i Ekber (nşr. Muhammedi Hocâvî), Tahran 1412; Haydar el-Âmülî, el-Muḳaddimât min Kitâbi Naṣṣi'n-nuṣûṣ (nşr. H. Corbin - Osman Yahyâ), Tahran 1367 hş., s. 33; Abdülkerîm el-Cîlî, Şerḥu müşkitâti'l-Fütûḥâti'l-Mekkiyye (nşr. Yûsuf Zeydân), Kahire 1992; Kâşifî, Reşeḥât ʿaynü'l-ḥayât (nşr. Ali Asgar-ı Muîniyân), Tahran, ts., I, 249-250; Süyûtî, Tenbîhü'l-ġabî (nşr. A. Hasan Mahmûd), Kahire 1990; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1238-1239; Köstendilli Şeyhî,

Terkîbât-ı Erbaîn, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2710/2, vr. 21a; Abdülkādir el-Cezâirî, el-Mevâḳıf, Cezayir 1984; Abdülmecîd el-Hânî, el-Ḥadâ˒iḳu'l-verdiyye, Dımaşk 1306, s. 288; İ. Hakkı Bursevî, Lübbü'l-lüb, İstanbul, ts.; Muhammed Abduh, el-Aʿmâlü'l-kâmile, Beyrut 1972-74, II, 467; Ahmet Avni Konuk, İmâm-ı Rabbânî Mektûbâtının Reddiyesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1812; Osmanlı Müellifleri, I, 49; Mehmed Ali Ayni, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim (İstanbul 1339, İbn Arabi'de Varlık Düşüncesi içinde), İstanbul 1992, s. 169; Hüseyin Vassâf, Sefîne,

I, 76, 215; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, IV, 1209; Osman Ergin, Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul 1942, s. 212; Brockelmann, GAL, I, 572; İ. Aşkî Tanık, Tasavvuf, İstanbul 1955, tür.yer.; M. M. Sharif, A History of Muslim Philosophy, Lahore 1961, I, 398-420; Osman Yahyâ, Histoire et classification de l'ceuvre d'Ibn Arabi, Damas 1964, I, 205-231; a.mlf., "The New Edition of the Futuhat al-Makkiyya in Cairo and the Political - Religious Reactions Which it Proveked From Egypt", yayımlanmamış broşür, İSAM Arşivi; Nihat Keklik, Muhyiddin İbnu'l-Arabi: Hayatı ve Çevresi, İstanbul 1966, s. 6, 140, 163, 170; a.mlf., Bir Misdak Olarak el-Futuhâtu'l-Mekkiyye, I-II, Ankara 1991; M. Asin Palacios, Islam and Divine Comedy, London 1968, s. 47-51, 154-160; H. Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi (trc. R. Manheim), Princeton 1969, s. 26, 74; T. Burckhardt, Mystical Astrology Acording to Ibn Arabi (trc. B. Rauf), London 1977; Mahmut Sadettin Bilginer, Allah ve İnsan, İstanbul 1977, s. 123; a.mlf., Ahadiyyet Risâlesi ve Fütuhat-ı Mekkiyyeden Seçilmiş Tasavvufa Dair Bölümler, İstanbul 1983; Şeybî, eṣ-Ṣıla, II, 29-30, 84, 114, ayrıca bk. tür.yer.; S. A. A. Rizvi, A History of Sufism in India, New Delhi 1983, II, 57; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Felsefetü't-te˒vîl, Beyrut 1983; Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatler, İstanbul 1985, s. 114; Hüseyin Atay, "İlmi Bir Tenkid Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın, Muhyiddin b. Arabi Hakkındaki Fetvası", Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu, Ankara 1986, s. 267-268; M. Chodkiewicsz, "Une introduction à la lecture des Futuhat Makkiyya", Les Illuminations de la Mecque, Paris 1988; a.mlf., "The Futuhat Makkiyya and their Commentators, some Unresolved Enigmas", The Legacy of Medioal Persian Sufism, London 1992, s. 219-232; a.mlf., An Ocean Without Shore, New York 1993, s. 22; a.mlf., Seal of the Saints (trc. L. Sherrard), Cambridge 1993; M. Mahmûd el-Gurâb, Raḥmetün

mine'r-raḥmân fî tefsîr ve işârâti'l-Ḳurʾân, Dımaşk 1989, IV; Suâd el-Hakîm, İbnü'l-ʿArabî ve müvellidü luġa, Beyrut 1991; İsmail Fenni Ertuğrul, Vahdeti Vücûd ve İbn Arabî (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1991, s. 83, 105, 122; J. W. Morris, "How to Study the Futuhat", Muhyiddin İbn Arabi: A Commemorative Volume (ed. S. Hirtenstein - M. Tiernan), London 1993, s. 73-89; W. C. Chittick, "Two Chapters From the Futuhat al-Makkiyya", a.e., s. 90-123; F. Rundgren, "The Preface of the Futuhat al-Makkiyyah", a.e., s. 340-360; C. Addas, Quest for the Red Sulphur, Cambridge 1993, s. 200-207; M. Valsan, İslâm Maneviyatı ve Batı (trc. Işık Ergüden), İstanbul 1995, s. 199-205; Mahfuzu'l-Haq, "A Valuable Manuscript of the Futuhat al-Makkiyya", IC, XIII (1939), s. 215-221; A. Bausani, "Note su alcuni aspetti scientifici delle Futuhat Makkiye di Ibn Arabi", RSO, LII/3-4 (1978), s. 199-215; J. W. Morris, "Ibn Arabi and His Interpreters", JAOS, CVI/3-4 (1986), s. 539-551, 733-756; CVII/1 (1987), s. 101-119; W. C. Chittick, "Notes on Ibn al-Arabi's Influence in the Subcontinent", MW, CLXXXII/3-4 (1992), s. 228-241; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, "el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye li-Muḥyiddîn b. ʿArabî", Tİ, I, 155-172; Ahmed Ateş, "Muhyi-d-dîn Arabî", İA, VIII, 543.

Mahmut Erol Kılıç

FÜTÛHU’l-BÜLDÂN

فتوح البلدان

Belâzürî’nin (ö. 279/892-93) İslâm fetihlerini ve bu fetihlerden sonra gerçekleştirilen imar, iskân ve kültürel faaliyetleri anlatan eseri.

Müellifin günümüze intikal eden iki eserinden biridir. Hz. Peygamberin Medine’ye hicretiyle başlayan Fütûḥu’l-büldân’da, bölge ve şehir esasına göre başta Medine olmak üzere yahudilerle meskûn yerlerin, Mekke, Tâif, Tebâle ve Cüreş, Tebük ve çevresi, Necran, Yemen, Uman, Bahreyn ve Yemâme’nin fetihleri anlatılmaktadır. Hz. Ebû Bekir zamanında ortaya çıkan irtidad hareketleri belirtildikten sonra Suriye başkumandanlığına bağlı olarak Dımaşk ve çevresinin, el-Cezîre ve Malatya’nın, Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs ile Akdeniz’deki adaların; Irak başkumandanlığına bağlı olarak da Sevâd, İran, Azerbaycan, Orta Asya, Horasan, Mekrân ve Sind bölgelerinin fethi üzerinde durulmaktadır. Eserde ayrıca mahallî divanlardaki kayıtların Rumca ve Pehlevîce yerine Arapça tutulması, kâğıdın İslâm dünyasında kullanılması, yeni kurulan Kûfe, Basra ve Bağdat şehirleri, haraç topraklarının durumu, Hz. Ömer’in divan teşkilâtı, mühür, para ve yazı gibi, siyasî ve askerî gelişmeler dışındaki devlet teşkilâtı, ekonomik, sosyal ve kültürel konular müstakil başlıklar halinde ele alınmaktadır.

Belâzürî bu eserinde, savaşlara yer vermeksizin bir yerin kimin tarafından ve hangi tarihte fethedildiğine, barış veya savaş yoluyla ele geçirildiğine dair haberleri ve buna bağlı olarak muahedelerle belirlenen toprak vergilerini, bu arada İslâm devleti hâkimiyetine giren gayri müslimlerin ödedikleri cizye miktarlarını zikretmeye bilhassa dikkat etmiştir. Eser ayrıca fetihlerden sonraki imar ve iskân faaliyetlerine, yapılan camilere, çarşılara, açılan kuyulara ve kanallara, inşa edilen köşk ve saraylara, iktâ edilen veya mera haline getirilen topraklara ait haber ve rivayetlere yer vermesiyle de dikkati çekmektedir.

Müellif Fütûḥu’l-büldân’ı yazarken daha önceki tarihçilerin çoğu

zamanımıza ulaşmamış kitaplarından, özellikle Vâkıdî, Yahyâ b. Âdem, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Medâinî, İbn Sa'd ve İbn Hişâm'ın eserlerinden, çeşitli yerleri ziyareti sırasında edindiği ve Abbâsî sarayındaki yakın dostlarından aldığı bilgilerden faydalanmıştır. Belâzürî bu haber ve bilgileri rivayet ederken yaygın sened usulüne göre râvilerin isimlerini zikretmekle beraber zaman zaman adlarını vermeden "râvilerin dediklerine göre" ifadesiyle olayları bir bütünlük içerisinde vermeyi tercih etmiştir. Müellif ayrıca hadis ve siyer âlimlerinin rivayetlerini, bunun yanında ülkelerin fetihlerine dair çeşitli sözleri bazan aynen naklettiğini, bazan da diğer rivayetlerle karşılaştırıp doğruyu bulmaya çalıştığını söyleyerek takip ettiği metodu da belirtmiştir.

İslâm fetihleri alanında yazılmış olup günümüze kadar gelebilen eserlerin en eskilerinden biri olan Fütûḥu'l-büldân meşhur tarihçi Mes'ûdî'nin takdirini kazanmış, Yâkūt el-Hamevî de Muʿcemü'l-büldân'ı yazarken bu eserden geniş ölçüde faydalanmıştır. Belâzürî bu eseriyle tarih alanında olduğu kadar coğrafya alanında da çok mühim malzeme bırakmıştır. Basra, Kûfe, Fustat, Kayrevan gibi yeni şehirlerin kurulması ve bunların planları, ayrıca Arap kabilelerinin çeşitli bölgelere yerleşmesiyle ilgili olarak medeniyet tarihi ve ülkelerin İslâmlaşması açısından çok önemli bilgiler vermiştir.

Fütûḥu'l-büldân ilk defa de Goeje tarafından üç bölüm halinde yayımlanmış (Leiden 1863-1866; ikinci baskı 1968), bu baskı esas alınarak daha sonra Kahire'de neşredilmiştir (1319/1901). Frankfurt Arap-İslâm İlimleri Tarihi Enstitüsü de eseri "Islamic Geography" serisinde (42. cilt) ofset olarak yayımlamıştır (Frankfurt 1413/1992). Kitap ayrıca Rıdvân Muhammed Rıdvân (Kahire 1932; ofset olarak Beyrut 1398/1978 ve 1403/ 1983); Selâhaddin el-Müneccid (I-III, Kahire 1956-1960), Abdullah Enîs et-Tabbâ - Ömer Enîs et-Tabbâ (Beyrut 1957) ve Süheyl Zekkâr (el-Büldân ve fütûḥuhâ ve aḥkâmühâ, Beyrut 1412/1992) tarafından da neşredilmiştir.

Hamaker eseri kısmen Latince'ye (Leiden 1884), P. K. Hitti - F. C. Murgotten The Origins of the Islamic State adıyla İngilizce'ye (I-II, New York 1916-1924; Beyrut 1966), O. Rescher bir bölümünü Almanca'ya (Leipzig 1917-1923), Zâkir Kadiri Ugan (I-II, İstanbul 1955-1956) ve Mustafa Fayda (Ankara 1987) Türkçe'ye, Âzertaş Âzernûş (Tahran 1346

hş./1967) ve Muhammed Tevekkül (Tahran 1367 hş./ 1988-1989) Farsça’ya tercüme etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), nâşirin mukaddimesi, I, 3-29; a.e. (Fayda), mütercimin mukaddimesi, s. VII-XIV; a.mlf., Ensâb, Abdüssettâr Ferrâc’ın mukaddimesi, I, 14-18; Cehşiyârî, el-Vüzerâ ͗ ve’l-küttâb, s. 255-256; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 22; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 170; Yâkūt, Mu ͑ cemû’l-üdebâ ͗ V, 89-102; Abdülazîz ed-Dûrî, Baḥs̱ün fî neş ͗eti ͑ ilmi’t-târîẖ ͑ inde’l- ͑ Arab, Beyrut 1960, s. 48-51 ; Sezgin, GAS, I, 320; C. H. Becker - F. Rosenthal, “al-Deux versions de Futūḥ al-Buldān”, Living Waters: Scandinavian Orierttalistic Studies Presented to Professor Dr. Frede Lokkegaard on his Seventy-Fifth Birthday: January 27 th 1990 (ed. E. Keck - S. Sondergaard - E. Wulff), Copenhagen 1990, s. 339-345; C. H. Becker, “Belâzürî”, İA, II, 467-468; C. E. Bosworth, “Balāḏorī”, EIr., III, 571.

Mustafa Fayda

FÜTÛHU’l-GAYB

فتوح الغيب

Abdülkādir-i Geylânî’nin (ö. 561/1165-66) tasavvufa dair mev‘iza türündeki eseri.

Kādiriyye tarikatının pîri Abdülkādir-i Geylânî’nin sohbet meclislerinde, tekke ve medresede yaptığı konuşmaların oğlu Abdürrezzâk tarafından derlenmesinden meydana gelmiş olup yetmiş sekiz bölüme (makale) ayrılmıştır. Abdülkādir-i Geylânî’nin verdiği bilgileri ilham yoluyla doğrudan Allah’tan aldığını ifade etmek için esere muhtemelen derleyicisi tarafından “gaybdan gelen bilgiler” anlamındaki bu ad verilmiştir. Nitekim müellif el-Ġunye adlı eserinin başında da “fütûhu’l-gayb” tabirini kullanarak yazdıklarının ilham sonucu olduğuna işaret etmiştir.

Dinin emirlerine uyma, yasaklarından kaçınma ve kadere rızâ gösterme konularına dair kısa bir bölümle başlayan eser mücâhedenin ehemmiyet ve lüzumundan bahseden bölümle sona erer. Eserin sonunda Abdülkādir-i Geylânî’nin çocuklarına öğütleri, hastalığı ve ölümüyle ilgili bilgiler yer alır. Fütûḥu’l-ġayb’da dünya, zühd, takvâ, fakr, havf ve recâ, rızâ, teslimiyet, müridlik, müşâhede, marifet, nefis gibi tasavvufun genel konuları halkın anlayacağı şekilde açık bir üslûpla anlatılmıştır.

Fütûḥu’l-ġayb ilk olarak İstanbul’da (1281) ve Muhammed et-Tâzefî’nin Abdülkādir-i Geylânî’nin menâkıbına dair Ḳalâʾidü’l-cevâhir adlı eserinin kenarında Kahire’de (1317) yayımlanmıştır. Daha sonra çeşitli baskıları yapılan eser (Kahire 1380, 1392) son olarak Muhammed Sâlim el-Bevvâb tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1986).

Eser İbn Teymiyye ve Abdülhak ed-Dihlevî tarafından şerhedilmiştir. İbn Teymiyye’nin Şerḥu kelimât min Fütûḥi’l-ġayb’ı kitabın sadece beş bölümünün geniş bir şerhidir. Tasavvuf karşıtı olan İbn Teymiyye’nin bu eserinde Abdülkādir-i Geylânî’den saygıyla bahsetmesi ve fikirleriyle uyum içinde bir tavır sergilemesi ikisinin de Hanbelî mezhebine mensup oluşuyla

açıklanabilir. İbn Teymiyye'nin eseri Mecmûʿu fetâvâ (Riyad 1381, X, 455-549) ve Câmiʿu'r-resâʾil (Cidde 1984, s. 79-189) içinde basılmış, tahkikli neşri İyâz Abdüllatîf İbrâhim tarafından yapılmıştır (Bağdad 1987). Abdülhak ed-Dihlevî'nin Miftâḥu'l-Fütûḥ adlı Farsça tercüme ve şerhi Leknev'de yayımlanmıştır (1298). Fütûḥu'l-ġayb Walter Braune tarafından Die Futūḥ al-Ġaib des ʿAbd-al-Qādir adıyla Almanca'ya (Leipzig 1933), Âftâbüddin Ahmed tarafından Futūh al-ghaib or Revelations of the Unseen adıyla İngilizce'ye (Lahor 1967), Abdülkadir Akçiçek tarafından Gizliden Sesler adıyla Türkçe'ye (Ankara 1962; 6. bs., İstanbul 1977) çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir-i Geylânî, Fütûḥu'l-ġayb (nşr. M Sâlim el-Bevvâb), Dımaşk 1986; Brockelmann, GAL Suppl., II, 123; S. Vahiduddin, "Futuh al-ghaib", IC, XXIX/1 (1955), s. 74-75; Thomas Michel, "Ibn Taymiyya's-Sharḥ on the Futūh al-ghayb of Abd al-Qādir al-Jilānî", HI, IV/2 (1981), s. 3-12.

Nihat Azamat

FÜTÛHU'l-HAREMEYN

فتوح الحرمين

Muhyî-i Lârî'nin (ö. 933/1526-27) Mekke ve Medine'nin şairane tasviriyle hac farîzasına dair eseri.

(bk. MUHYÎ-i LÂRÎ).

FÜTÜVVET

الفتوة

Başlangıçta tasavvufî bir mahiyet taşırken XIII. yüzyıldan itibaren içtimaî, iktisadî ve siyasî yapılanmaya dönüşen kurum.

Fetâ sözlükte “genç, yiğit, cömert”; fütüvvet ise “gençlik, kahramanlık, cömertlik” anlamlarına gelir. Tasavvuf kaynaklarında, II. (VIII.) yüzyıldan itibaren önde gelen sûfîlerin fütüvvet kelimesini tasavvufî bir terim olarak kullanmaya başladıkları kaydedilir. Ali Sâmî en-Neşşâr, fütüvvetten ilk bahseden süflinin Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) olduğunu ve kelimeyi “dostların kusuruna bakmama” şeklinde tarif ettiğini belirtirse de (Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, III, 403) ondan önce Ca‘fer es-Sâdık’ın (ö. 148/765), “Bize göre fütüvvet ele geçen bir şeyi tercihen başkalarının istifadesine sunmak, ele geçmeyen bir şey için de şükretmektir” dediği bilinmektedir (Kuşeyrî, s. 478). Nitekim İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye de fütüvvetten ilk defa Ca‘fer es-Sâdık’ın bahsettiğini söyler (Medâricü’s-sâlikîn, II, 354). Fütüvvet konusu üzerinde başlangıçta gerek Iraklı sûfîler gerekse Horasanlı Melâmetîler tarafından aynı derecede önemle durulmuş, ancak bu hareketin büyük önderleri daha çok Horasan’da yetişmiştir. Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Ebû Hafs el-Haddâd,

Ebû Türâb en-Nahşebî, Ebû Abdullah es-Siczî, Muhammed b. Fazl el-Belhî, Ebü’l-Hasan el-Bûşencî gibi fütüvvetten bahseden büyük sûfîler Horasanlı idi. Onların çağdaşları olan ve fütüvvet konusunda görüş belirten Ma‘rûf-i Kerhî, Cüneyd, Ruveym, Haris el-Muhâsibî ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gibi sûfîler de Iraklı idi. Fütüvvete büyük önem verenler arasında Fudayl b. İyâz gibi aslen Horasanlı olmakla beraber ömrünün çoğunu Irak’ta geçirmiş sûfîler de vardı. Bu durum, Horasan ve Irak’taki fütüvvet hareketlerinin birbirine sıkı bir şekilde bağlı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Gerek Horasan’da gerekse Irak’ta fetâ denilen ve en belirgin vasıfları cesaret, kahramanlık, cömertlik ve fedakârlık olan kişilere büyük bir

hayranlık duyulmaktaydı. Kur'an'da fetâ (fitye, feteyât) diye nitelendirilen (en-Nisâ 4/25; Yûsuf 12/30, 36, 62; el-Kehf 18/60, 62) kişiler için bu sıfat dinî bir mâna taşıması yanında takdir edilen bir anlam ifade ediyor, put kıran (el-Enbiyâ 21/60) veya gördükleri baskıya rağmen inançlarını koruyan ve bu uğurda ülkelerini terkeden kişilerden fetâ diye söz edilmesi (el-Kehf 18/10, 13) bu nitelemeye bir çekicilik kazandırıyordu. Bundan dolayı halk arasında takdir edilen bir vasıf olan yiğitliği Kur'an'daki fetâ ifadesiyle irtibatlandıran sûfîler bu kavramı bir tasavvuf terimi haline getirmede tereddüt göstermediler. Onlara göre mert, cömert ve cesur bir kişide bulunan vasıflar hakiki bir sûfîde de bulunduğundan sûfî aynı zamanda bir fetâdır. Bu sebeple sûfîler fetâyı "sûfî", fütüvveti de "tasavvuf" olarak tarif etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Nitekim Sülemî'nin Kitâbü'l-Fütüvve'sinde anlattığı fütüvvetle ilgili âdâb, ahlâk ve nitelikler aynı zamanda bir sûfîde de bulunması gereken meziyetlerdir.

Genel olarak fetâ ve fütüvvet kelimeleri sûfî ve tasavvuf anlamında kullanılmakla beraber tasavvufta bu terimlerden çok defa sûfîde bulunan fedakârlık, diğerkâmlık, iyilik, yardım, insan severlik, hoşgörü ve nefsine söz geçirme gibi ahlâkî nitelikler kastedilir. Böylece gerçek yiğitlik, kahramanlık, cesaret ve mertliğin bu ve benzeri niteliklere sahip olmayı gerektirdiği anlatılmak istenir. Bu husus dikkate alındığında sûfîlerin kendilerine has hümanizm düşüncelerini fütüvvet kavramı çerçevesinde geliştirdikleri görülür. Ebû Bekir el-Verrâk'a göre fütüvvet kişinin hasmının olmaması, yani herkesle iyi geçinmesi ve herkesle barışık olması, sofrasında yemek yiyen müminle kâfir arasında ayrım gözetmemesidir (Kuşeyrî, s. 473-474). Mecûsî'yi misafir etmekten kaçınan Hz. İbrâhim'in ilâhî uyarıya mâruz kalması da (a.e., s. 321) fütüvvetin insanî muhtevasını ifade eden güzel bir örnektir.

"Fütüvvet, dilencinin veya yardım isteyenlerin geldiğini görünce kaçmamaktır"; "Fütüvvet, insanlara eziyet etmekten kaçınıp bol bol ikramda bulunmaktır" (a.e., s. 474) şeklindeki açıklamalarla fütüvvetin esasının fedakârlık olduğu; hatta bir ziyafet verileceği zaman mahalledeki köpeklerin bile doyurulması, bir karıncanın bile incitilmemesi gerektiği belirtilerek (a.e., s. 475, 477) bu fedakârlığın sevgi ve merhametin hayvanları da kapsayacak şekilde geniş tutulması gerektiği düşünülmüştür. Daha başka açıklamalara göre fütüvvet, bir kimsenin, başkalarının hak ve

menfaatlerini kendi hak ve menfaatinden üstün tutması, başkalarına katlanması, hatalarını görmezlikten gelmesi, özür dilemeyi gerektirecek davranışlardan sakınması, kendini aşağılarda, başkalarını ise yükseklerde görmesi, sözünde durması, sadakat göstermesi, olduğundan başka türlü görünmemesi, kendini başkalarından üstün saymamasıdır (Sülemî, s. 183, 436, 461, 511; Kuşeyrî, s. 474). Bundan dolayı fütüvvet güzel ahlâk, terbiye ve nezaket olarak da tarif edilmiştir (Sülemî, s. 460, 461; Kuşeyrî, s. 473).

Fütüvvet sûfînin nefsine karşı tavrını da belirler. Fetâ nefsinin arzularına karşı çıkan yiğittir. Nitekim, "Fetâ nefis putunu kıran kişidir" denilmiştir. Fetâ iradesine hâkimdir; "Rabbi için nefsinin hasmıdır" (a.e., s. 473). İnsanın göründüğü gibi olması veya olduğu gibi görünmesi fütüvvet, göründüğünden daha iyi olması melâmettir.

Sehl b. Abdullah, "Fütüvvet sünnete uymaktır" diyerek bu kavramın dinle olan ilişkisine dikkat çekmiştir (a.e., a.y.). Hâce Abdullah-ı Herevî fütüvveti başkalarının hatalarını görmezlikten gelmek, kötülük yapana gönül hoşluğu ile iyilik etmek ve Allah'tan başkasına iltifat etmemek şeklinde üç kısma ayırmıştır. Hallâc-ı Mansûr ise fütüvveti, "bir dava sahibi olmak ve neye mal olursa olsun bu davadan dönmemek" diye tarif eder. Hallâc bu anlayışını daha da ileri götürerek İblîs ve Firavun'u bile fütüvvet ehli sayar. Çünkü İblîs lânetlenme, Firavun da boğulma pahasına iddialarından vazgeçmemişlerdir. Ancak Hallâc'a göre bâtıl bir davadan vazgeçmemek hak bir davadan vazgeçmemeye göre eksik bir fütüvvettir.

Sûfîler, temel ahlâkî değerleri ve en önemli faziletleri fütüvvet kelimesine yükleyerek onu tasavvufun temel kavramlarından biri haline getirmişlerdir. Sülemî fütüvveti, "Âdem gibi özür dilemek, Nûh gibi iyi, İbraâhim gibi vefalı, İsmâil gibi dürüst, Mûsâ gibi ihlâslı, Eyyûb gibi sabırlı, Dâvûd gibi cömert, Hz. Muhammed gibi merhametli, Ebû Bekir gibi hamiyetli, Ömer gibi adaletli, Osman gibi hayâlı, Ali gibi bilgili olmaktır" şeklinde tarif ederken fütüvvetin bu kapsam genişliğine işaret etmiştir (Kitâbü'l-Fütüvve, s. 29). "Fütüvvet mekârim-i ahlâktır" denilirken de bu husus kastedilmiştir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî fütüvveti ilâhî bir vasıf olarak görür. Her ne kadar Allah'ın fütüvvet lafzından türeyen bir ismi yoksa da her şeyin O'na muhtaç olup O'nun hiçbir şeye ihtiyacı olmaması, herhangi bir karşılık

beklemeden âlemi ve onda var olan her şeyi yaratmış olması ilâhî fütüvveti gösterir (el-Fütûḥat, III, 234).

Fütüvvet kavramı Sünnî tasavvuf çerçevesinde ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Sülemî, Herevî, Sühreverdî gibi fütüvvete dair eser yazan, Kuşeyrî ve Hücvirî gibi eserlerinde fütüvvete ayrı birer bölüm ayıran mutasavvıfların Sünnîler arasından çıkması da bunu gösterir. Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın teşkilâtlandırarak kendine bağladığı fütüvvet kurumu da Şiî temayüller taşımakla birlikte aslında Sünnî fütüvvet anlayışına dayanıyordu.

Fütüvvet ehlinin teşkilâtlı dönemde şed (kemer) kuşanmaları, şalvar giymeleri, tuzlu su içmeleri, her sanatın bir pîri olduğuna inanmaları, aralarında örgütlenip disiplin içinde mesleklerini icra etmeleri, birbirlerini kardeş bilerek iki fetâ arasında özel bir kardeşlik kurmaları, "Ali'den başka fetâ, zülfikardan başka kılıç yoktur" deyip Hz. Ali'yi pîr ve baş fetâ tanımaları, son zamanlarda sûfîlikten farklı bir hüviyet göstermelerine sebep olmuştur.

Fütüvvet ehli bazı zümrelerin halktan bir çeşit haraç toplamaları, fütüvvet üzerine and içmeleri, bazılarının bekâr yaşamaları, çok sabırlı olduklarını göstermek için kendilerini büyük acılara

mâruz bırakmaları, İbnü'l-Cevzî ve Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi Selefi âlimleri tarafından tenkit edilmelerine sebep olmuştur (Telbîsü iblîs, s. 398; Mecmûʿu fetâvâ, Xl, 85).

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Kitâbü'l-Fütüvve (nşr. Süleyman Ateş), Ankara 1977; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s. 321, 472-478; Herevî, Menâzil, tür.yer.; a.mlf., Ṭabaḳāt, s. 739; a.mlf., Fütüvvetnâme, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2049, vr. 149a-154b; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn-i Yûsufî), Tahran 1347 hş.; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü iblîs, s. 398;

İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, III, 231-235; Sa‘dî-i Şîrâzî, Gülistân, Tahran 1369 hş., s. 123-159; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü’l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Beyrut 1405/1985, s. 260; Mevlânâ, Mes̱nevî, Tahran 1307, I, 210-215; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, I, 61, 157; XI, 82-102; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1403/1983, II, 353-365; İbnü’l-Hatîb, Ravżü’t-taʿrîf (nşr. M. İbrâhim el-Kettânî), Beyrut 1980, s. 475; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), XIII, 268-274; Ankaravî, Minhâcü’l-fukarâ, Bulak 1256, s. 182; Ebü’l-Alâ el-Afîfî, el-Melâmiyye ve’ṣ-ṣûfiyye ve ehlü’l-fütüvve, İskenderiye 1943; Ömer ed-Desûkī, el-Fütüvve ʿinde’l-ʿArab, Kahire 1951; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1978, III, 403; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1367 hş., s. 335; Şeybî, eṣ-Ṣıla, I, 515; Schimmel, Tasavvufun Boyutları, s. 240-246; M. es-Saîd Abdülmü‘min, “el-Fütüvvetü’l-İslâmiyye ve’l-fütüvvetü’ṣ-Ṣafeviyye”, el-Kitâbü’t-Tiẕkârî li-nedveti’l-ʿallâme Ebi’n-Naṣr, Kahire 1987, s. 341-371; Ahmed Emîn, “el-Fütüvve fi’l-İslâm”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, VI, Bağdad 1942, s. 1-21; Habîb Zeyyât, “el-Fütüvve ve’l-fityân ve’l-fityâniyye”, el-Meşrıḳ, XLI, Beyrut 1947, s. 477-483; Ahmed eş-Şerebâsî, “Ḥadîs̱ü’l-fütüvve fi’l-Ḳurʾân”, ME, XXVII/2 (1955), s. 133-138; Mustafa Cevâd, “el-Fütüvve ve aṭvâruhâ”, MMİIr., VI (1958), s. 46-81; M. Receb el-Beyûmî, “Es̱erü’l-fütüvveti’l-İslâmiyye fi’l-ḥaḍâretilinsâniyye”, ME, XXXVIII/8 (1967), s. 816-822; Abdülhafîz el-Karnî, “el-Fütüvvetü’ṣ-ṣûfiyye”, a.e., L/7 (1977), s. 1464-1471; Enverî Hamûdî el-Kaysî, “el-Fütüvve teṭavvüren ve delâleten”, MMİIr., XXXIV/3 (1983), s. 173-201; M. Mustafa el-Hilâlî, “el-Fütüvve ve’l-fürûsiyyetü’l-ʿArabiyye ve’l-İslâmiyye”, el-Mevrid, XII/4, Bağdad 1983, s. 23-43; Edîb Nâyif Ziyâb, “Cedelül-eżḍâḍ fi’l-aḥvâl ve’l-maḳāmâti’ṣ-ṣûfiyye”, Dirâsât, XIII/ 4, Amman 1986, s. 195-214.

Süleyman Uludağ

TARİH.

Fütüvvet kavramının tarihî gelişimini ve evrimini iyi anlamak ve takip edebilmek için Câhiliye devrinde Arap toplumundaki fetâ tipinden İslâmî dönemde kurumlaşmış bir fütüvvet teşkilâtına, bu teşkilâtın sûfîlikle birleşerek tasavvufî bir nitelik kazanmasına, bu noktadan sonra da esnaf kesimiyle kaynaşarak meslekî bir mahiyet alan Ahîlik kurumuna

dönüşmesine kadar uzanan süreci bir devamlılık olarak görmek ve birinden ötekine geçişin nasıl meydana geldiğini iyi belirlemek gerekir. Fütüvvet kurumunun, a) Câhiliye fetâsıyla bağlantılı bir şekilde İslâm'ın ilk yüzyılında belirmeye başlayan "sosyal bir kavram olarak fütüvvet"; b) IX. yüzyılda sosyal bir yapılanma halinde gençler arası içtimaî, iktisadî ve siyasî bir kurumlaşmaya dönüşen, son Abbâsî döneminde de (XII. yüzyıl başları) resmî bir devlet kurumu haline getirilen "teşkilât olarak fütüvvet"; c) Yine IX. yüzyılda, artık ferdî yaşayış biçiminden sıyrılıp kurumlaşmaya başlayan tasavvuf hareketine paralel olarak sûfîlikle iç içe geçen "tasavvufî fütüvvet"; d) Son aşama olarak da esnaf tabakasıyla bütünleşerek yine bir sûfî kurum hüviyetini geniş ölçüde koruyan, meslekî teşekkül niteliğindeki "Ahîlik fütüvveti" şeklinde dört tarihî merhalesi olduğu söylenebilir.

Araştırmacılar, bu tarihî sürecin belirlenmesinde bazan birbirinden oldukça farklı yollardan gitmişler ve değişik faraziyeler ileri sürmüşlerdir. En eskisinden günümüze gelinceye kadar fütüvvet konusu üzerinde çalışan bütün araştırmacılar, bu kurumun tarihçesine Kur'ân-ı Kerîm'deki ve eski Arap toplumundaki "fetâ" kavramından başlamışlardır. Kur'an'da fütüvvet kelimesi mevcut olmamakla beraber fetâ ve çoğulu fitye ve fityân kelimelerine birkaç yerde rastlanmaktadır (meselâ bk. Yûsuf 12/62; el-Kehf 18/10, 13; el-Enbiyâ 21/60; ayrıca bk. Ahmed eş-Şerebâsî, XXVII/2 [1955], s. 133-138). Ancak bu yerlerin hiçbirinde, söz konusu kelimelerin toplumda birtakım fazilet vasıflarıyla belirginleşmiş bir tipe işaret etmediği, sadece sözlük anlamıyla, yani "delikanlı, genç adam" yerine kullanıldığı görülmektedir.

İslâm öncesi Arap toplumunda fetâ şecaat, iffet, cömertlik ve diğerkâmlık gibi başlıca üstün vasıfları bir arada mütalaa eden eski asalet ve fazilet telakkisini temsil ediyordu; ancak bu, toplumda mevcut bir kurumlaşmayı değil münferit bir kişiliği yansıtıyordu. Nitekim İslâm öncesi devirde fityân ve fitye, hatta bizzat fütüvvet kelimesine rastlanmamış olması, böyle bir kurumlaşmanın İslâm öncesi Arap toplumunda bulunmadığını ortaya koymaktadır. Araştırmacılar, konuyla ilgili eski Arap şiirindeki malzemenin incelenmesi sonucunda, fütüvvet kurumunun Câhiliye dönemindeki fetâ kavramıyla anlam olarak bağlantısını kabul etmekle birlikte organik olarak onun gelişmiş bir devamı sayılamayacağı konusunda hemen hemen görüş birliğine varmışlardır.

İslâmî devirde muhtemelen Emevîler döneminin ortalarına doğru ortaya çıkmaya başlayan fütüvvet telakkisinin bu devirden itibaren genişleyen topraklar, temasa geçilen yeni kültürler ve bütün bunlara paralel olarak gelişen siyasî ve içtimaî değişimlerin toplumda doğurduğu buhranlarla yakın ilgisi vardır. Ancak fütüvvet kavramının iffetli, cesur ve cömert gibi vazgeçilmez niteliklerini toplayan, fakat merkezî iktidarın zayıfladığı zamanlarda toplum düzenine ve siyasî otoriteye karşı çıkan genç ve bekâr erkeklerden oluşan bir sosyal kesimi belirleyen hüviyetle tarih sahnesine çıkışı Abbâsîler döneminde olmuştur. Dönemin kronikleri bunları "fityân", bazan da yönetim çevrelerinin ve halkın adlandırdığı biçimde "ayyâr", "rind" veya "şâtır" isimleriyle anmakta, yaptıklarını anlatırken kullandıkları ifadeler, onların toplum içinde dışlanan, biraz kenarda kalan bir kesim olduklarını göstermektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu gruplar arasındaki fütüvvet telakkisinin henüz sûfî nitelikler taşımadığıdır. Bu kroniklerde söz konusu zümreler hakkında verilen bilgilerden, fityânın her zaman için belirtilen fazilet kavramlarına göre yaşayan gençler olmadıkları, hatta bir kısmının eğlenceli bir hayata pek de ilgisiz kalmadığı anlaşılmaktadır (Cahen'in, Abbâsî döneminde bu zümrelerin yol açtığı birtakım halk hareketlerine dair çok önemli bir incelemesi için bk. Recueils de le Société Jean Bodin, VII [1955], s. 273-288). Burada önemli olan husus, böyle kendine özgü nitelikleri ve kuralları bulunan bir sosyal kesim olarak VIII-IX. yüzyıllarda toplum içinde ortaya çıkan fityânın, daha çok göçebe bir hayat tarzının geçerli olduğu Arap yarımadasında değil eski İran kültürünün hâkim bulunduğu Irak ve İran topraklarında, üstelik şehirlerde görülmesi, yani kurumlaşmış fütüvvetin şehirli ve gayri Arap bir kökene dayanmasıdır. Bu vâkıanın ikinci bir göstergesi, yine IX. yüzyılda ortaya çıkan sûfîlik cereyanının da fütüvvet kavramını benimseyen şehirli ve üstelik gayri Arap tabakaya (mevâlî) dayanan bir hüviyetle tarih sahnesinde belirmiş olmasıdır. Dolayısıyla IX. yüzyılda fütüvvetin sûfîlikle kolayca iç içe girişi, ikisinin de aynı ortak sosyal tabandan kaynaklanmasından ileri gelmektedir.

Özellikle eski İran mistik kültürünün ocağı sayılabilecek Horasan bölgesinde IX. yüzyılda Hamdûn el-Kassâr, Ebû Hafs el-Haddâd ve Ebû Osman el-Hîrî gibi büyük öncülerini tarih sahnesine çıkaran ve ileride Orta Asya ve Ortadoğu'da pek çok sûfî teşekkülü geniş ölçüde etkileyecek olan

Melâmetiyye cereyanı fütüvvetle iç içe gelişti. Bu Melâmetî sûfîlerin hem ehl-i fütüvvet hem de esnaf tabakasına mensup olduklarına dikkat edilirse teşkilâtlı fütüvvetin nasıl bir sosyal zeminde başladığı, İran ve Anadolu'da nasıl Ahîlik şekline dönüştüğü hakkında bir fikir edinilebilir.

Burada, fütüvvetin bir kurum haline dönüşmesiyle ilgili çok önemli bir noktanın açıklığa kavuşturulması gerekiyor. Fütüvvet, isim ve kavram olarak İslâm öncesi Arap toplumundan beri tanınan fetâ tipiyle alâkalı görünmekle birlikte daha önce de işaret edildiği üzere bu toplumda teşkilâtlanmış bir fütüvvet kurumunun izlerine rastlanılmamıştır. İslâm öncesi eski İran kültür ve medeniyeti uzmanlarının yaptıkları araştırmalar, Abbâsîler dönemindeki fütüvvet ehline benzeyen, bekâr ve savaşçı bir gençler teşkilâtının eski yerleşik İran kültürünün hâkim olduğu sahalarda Zerdüşt öncesi dönemde (m.ö. 1000 yılından önce) mevcut bulunduğunu ortaya koymuştur. Mairya (Sanskritçe Marya) adıyla bilinen bu gençler teşkilâtının başlangıcı Ârîler zamanına kadar uzanmaktadır. Esas inanç olarak Mitra kültüne bağlı bu gençler, üstünde bir ejderha motifi olan siyah bir bayrakla kendilerini temsil ediyorlardı. Bunlar, aynen fityânın yaptığı gibi o dönem İran toplumunda zaman zaman içtimaî ve siyasî buhranlarda etkin bir rol oynuyor, hatta bazan tedhiş faaliyetlerine bile girişiyorlardı (Widengren, s. 39-43). İslâm kroniklerinde de fityân hakkında buna benzer olaylardan bahsedilmektedir. Franz Taeschner, M. Fuad Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı, herhangi bir ayrıntıya girmemekle beraber şehirli bir kurum olan fütüvvetin büyük bir ihtimalle İran kökenli olabileceği üzerinde durmuşlardır.

Fityân gruplarının sûfîlikle temasının nasıl ve ne zaman gerçekleştiğinin tesbiti önemli bir problemdir. Bu temas, yukarıda belirtildiği üzere, aynı sosyal tabandan gelmiş olmanın şevkiyle, doğrudan bir inisiyatifle sûfî çevreler tarafından sağlanmış olmalıdır. IX. yüzyılda belirgin bir şekilde tarih sahnesinde görülen sofîliğin toplumda belli bir nüfuzu olan fityân teşkilâtlarına ilgi duyması, o çevrelere nüfuz edebilmek için fütüvvet kavramını benimseyerek ona kendi doktrin yapısına göre bir muhteva kazandırmış olması mümkündür. Bu yakın temas sonucunda, XI. yüzyıldan itibaren sûfîliğin yavaş yavaş kurumlaşma sürecine girmesine paralel olarak onunla iç içe geçmiş fütüvvet kurumunda da sûfî nitelikler giderek ağır basmaya başlamış ve tasavvuftakinin benzeri bir kurumlaşma süreci onda

da kendini göstermiştir. Başka bir deyişle sûfîlikteki kurumlaşma fütüvveti de etkilemiştir.

Abbâsî Halifesi Nasır-Lidînillâh'ın fütüvvet müessesesini kendine bağlamak suretiyle onu devletin resmî bir kurumu yapması ve bunu ne şekilde gerçekleştirdiği konusu üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır (meselâ bk. Cahen, Oriens, VI [1953], s. 11-22). Kaynakların belirttiğine göre Nasır, Bağdat'ta reîsü'l-fityân olan Şeyh Abdülcebbâr b. Yûsuf b. Sâlih el-Bağdâdî'nin elinden fütüvvet erkânı üzere elbise giymiş ve merasimle teşkilâta dahil olmuştur (Zehebî, vr. lla). Kaynaklardan, hadisenin göründüğü gibi basit bir şekilde gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Her şeyden önce halifenin teşkilâta dahil olduğu tarih konusunda ittifak yoktur; 590 (1194), 599 (1202-1203), 601 (1204-1205) gibi muhtelif tarihler verilmektedir. Fakat asıl önemlisi, Halife Nâsır'ın İmâmiyye mezhebini benimseyerek fütüvvet kurumunu bu mezhebin temel inançlarına göre, on iki imamın her birinin adına izafeten adlandırdığı on iki kola bölerek düzenlediği yine çağdaş bazı kaynaklarda zikredilmektedir (meselâ bk. Kādisî'den naklen Sıbt İbnü'l-Cevzî, s. 280). Halife bu kolların her birinin başına birer reis tayin etmiş, onları da kendisine bağlamıştı. Böyle bir siyasetin, halifenin otoritesini daha güçlü bir şekilde icra etmesine ve alt tabakalar üstünde fevkalâde bir hüviyetle hâkimiyet kurmasına yardımcı olduğu tahmin edilebilir. Aksi halde onları doğrudan doğruya kendine bağlayabilirdi.

Halifenin asıl amacı, o zamana kadar gayri resmî bir hüviyet taşıyan fütüvvet kurumuna resmî bir hüviyet vererek onu bir anlamda devletleştirmek ve bu suretle meşruiyet kazanan bu kurumun siyasî desteğini arkasına almaktı. Böylece o zamana kadar, merkezî yönetimin zayıfladığı zamanlarda sık sık siyasî otoriteyi tehdit eder durumlara sebebiyet veren bu güçlü kurum devletin yanına alınmış olacaktı. Halife bu önemli işi gerçekleştirirken yanında danışman olarak bulunan meşhur sûfî Şehâbeddin es-Sühreverdî'den büyük bir yardım görmüş, onu hem fütüvvet kurumunun yeni yapılanmasında teorisyen olarak istihdam etmiş, hem de sahip olduğu büyük manevî otoritesinden geniş ölçüde faydalanmıştır (meselâ bk. Taeschner, Oriens, XV [1962], s. 277-280).

Nasır-Lidînillâh, fütüvvet kurumunu resmîleştirdikten sonra ikinci adım

olarak asıl gayesini gerçekleştirmeye girişmiş, diğer müslüman hükümdarlara yolladığı elçilik heyetleri aracılığıyla onları da teşkilâta dahil ederek manen kendi otoritesi altında toplamak istemişti. Halifenin bu çağrısı epeyce müsbet cevap aldı. Çünkü bu çağrıya olumlu bakmak ve fütüvvet teşkilâtına dahil olmak, bu hükümdarların halife nezdinde meşruiyetlerinin de tanınması demek oluyordu ve bu durum tebaalarının nezdinde kendilerinin nüfuzunu pekiştiriyordu. Meselâ halife, Anadolu Selçuklu Devleti'nin başında bulunan I. İzzeddin Keykâvus'a Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin başkanlığında bir heyetle birlikte 1214 yılında fütüvvet cihazı (kâse, şalvar) göndererek kendisini teşkilâta dahil etmişti (halifenin hangi hükümdarlara ne zaman fütüvvet cihazı gönderdiği meselesi ve bu konudaki kaynaklar için bk. Cahen, Oriens, VI [1953], s. 18-22). Nâsır'ın bu faaliyetleri siyasî açıdan beklenen sonuçları sağlayamadıysa da Anadolu'da Ahîlik teşkilâtının gelişip yayılmasında epeyce etkili olduğu tahmin edilebilir. Çünkü Anadolu'da Ahîliğin gelişmesi bu tarihten sonraya rastlamaktadır.

Türk tarihçileri arasında Ahîlik konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. M. Fuad Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın, Franz Taeschner gibi Ahîliği fütüvvet teşkilâtının Anadolu'da aldığı değişik bir biçim olarak yorumlamalarına rağmen daha sonraki bazı tarihçiler, milliyetçilik duygularının etkisiyle bunun tam aksi bir görüşle hareket ederek bu kurumun fütüvvet kurumuyla hiçbir ilgisi bulunmadığını, Ahîliğin Anadolu'da Türkler'in ortaya koyduğu özgün bir kurum olduğunu ısrarla savunmuşlardır (meselâ bk. Neşet Çağatay, "Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi", AÜİFD, I [1952], s. 59-84; a.mlf. "Fütüvvetçilikle Ahîliğin Ayrıntıları", TTK Belleten, CLIX [1976], s. 423-488; a.mlf., Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik, Konya 1981; a.mlf.,

Ahîlik Nedir, Ankara 1990). Bu teze göre Anadolu'da Ahîliğin kurucusu, debbâğların pîri olup XIII. yüzyılda Kırşehir'de yaşamış Ahî Evran'dır (meselâ bk. Mikâil Bayram, "Ahi Evren Kimdir? Hayatı ve Eserleri", TK, XVI/191 [1978], s. 18-28; a.mlf., Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu, Konya 1991; Neşet Çağatay, "Anadolu'da Ahîlik ve Bunun Kurucusu Ahi Evran", TTKBelleten, CLXXXII [1982], s. 423-435; popüler nitelikli olup ikinci, üçüncü elden araştırmalara dayanılarak yapılan yayınlar burada zikredilmemiştir). İlmî görünüşte olmakla beraber tamamıyla sübjektif bir

bakış açısını yansıtan bu tezlerin ilmen doğrulanması çok zordur ve cevaplandırılması gereken bazı soruları beraberinde getirmektedir. Bu soruların en önemlisi, Ahîliğin neden daha önce değil de fütüvvet teşkilâtının doğuşunun ardından ortaya çıktığıdır. Bir diğer soru ise Ahîliğin kurucusu olduğu iddia edilen Ahî Evran da dahil, Anadolu'da mevcudiyetleri tarihen tesbit edilebilen en eski ahîlerin XIII. yüzyıldan daha eski olmadıkları bilindiğine göre, İran'da XI. yüzyılda yaşayan - meselâ Ahî Ferec Zencânî gibi-ahîlerin nasıl açıklanacağı sorusudur.

Bu tezlerin dayanak noktalarından biri "ahî" adının bizzat kendisidir. Bu kelimenin Anadolu'nun dışında başka yerlerdeki fütüvvet çevrelerinde görülmediği ve sanıldığı gibi Arapça "kardeşim" mânasına gelen ahî kelimesiyle değil Dîvânü lügāti't-Türk'te geçen "cömert, eli açık" anlamındaki Türkçe akı kelimesiyle ilgili olduğu ileri sürülmektedir. Lengüistik açıdan doğru olması muhtemel bulunan ve Jean Deny tarafından da benimsenmiş olan bu açıklama (JA, XVI [1920], s. 182 vd.) yalnızca lengüistik nitelik taşımakta, meselenin tarihî cephesini ihmal etmekte ve fütüvvet kurumunun tarihî gelişimini ve uğradığı değişimi göz önüne almamaktadır.

Tarihte sosyal kurumların sadece lengüistik delillerle açıklanamayacağı, özellikle modern tarih anlayışı içerisinde genel kabul gören bir gerçektir. Bu sebeple Ahîliğin fütüvvet kurumuyla bir ilişkisi bulunmadığını iddia eden araştırmacıların yukarıdaki soruları cevaplandırmaları oldukça zordur. Ayrıca 1330'larda Anadolu'daki Ahîlik hakkında verdiği bilgilerle birinci elden kaynak durumunda bulunan İbn Battûta, eserinde Ahîliğe ayırdığı bölümü "Zikrü'l-ahiyyeti'l-fityân" şeklinde adlandırmak suretiyle (Mühez̠z̠eb Riḥletü İbn Baṭṭûṭa, I, 225) âdeta iki kurum arasındaki ilişkiye işaret etmektedir. Fütüvvet kurumunu ve Anadolu'daki tezahürü olan Ahîlik teşkilâtını çok iyi incelemiş olan Claude Cahen fütüvvet ve Ahîlik arasındaki irtibatı net bir şekilde ortaya koymuş, ayrıca ilk ahîlerin XI. yüzyılda İran'da -üstelik bu isimle-tarih sahnesinde belirdiklerini gösterdiği gibi Ahî Evran'dan daha önce yaşamış olup Türk Ahîliği'nin asıl atası sayılması gereken Ahî Türk'ün de yine İran'ın Urmiye yöresinde yaşadığına dikkat çekmiştir (Fuad Köprülü Armağanı, s. 81-92; a.mlf., Pre-Ottoman Turkey, s. 195-200; a.mlf., La Turquie Pré-Ottomane, s. 154-159; EI² [İng.],III, 961-962). G. G. Arnakis de Anadolu Ahîliği'ni fütüvvet

geleneğinin bir devamı olarak ele alır (JNES, XII [1953], s. 232-247). Ahî Evran'ın, Anadolu Ahîliği'nin kurucusu olmamakla beraber onun gelişmesine büyük katkılarda bulunmuş önemli bir şahsiyet ve aynı zamanda Ahîliğin tasavvufî nitelikli bir kurum olduğunun canlı bir delili olan büyük bir sûfî olduğu muhakkaktır.

Fütüvvet kurumu, XIX. yüzyılda onu yanlış olarak "Batı şövalyeliğinden önce doğmuş bir İslâm şövalyeliği" şeklinde niteleyen Joseph von Hammer'den itibaren şarkiyat dünyasının da ilgisini çekmiştir. Hermann Thorning, Paul Kahle, C. van Arendonk, Vladimir Gordlevski, Louis Massignon, Helmut Ritter ve özellikle Franz Taeschner ve Claude Cahen gibi Batılı; M. Fuad Köprülü, Muallim Cevdet, Abdülbaki Gölpınarlı, Neşet Çağatay gibi Türk ve Mustafa Cevâd, Ahmed Emin, Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Abdülazîz ed-Dûrî, M. Mustafa el-Hilâlî, Enverî Hamûdî el-Kaysî gibi Arap bilim adamları fütüvvet kurumu ve tarihî gelişimi üzerine ciddi araştırmalar yapmışlardır. Bunların içinde fütüvvet kurumunun büyük ve emektar araştırıcısı Franz Taeschner'in müstesna bir yeri vardır. Eski sıklıkta ve ciddiyette olmamakla beraber günümüzde de bu konudaki araştırmalar devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Târîḫu'l-İslâm, Bibliothèque Nationale, nr. 1582, vr. lla; Sıbt İbnü'1-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. J. R. Jewat), Chicago 1907, s. 280; Mühez̠z̠ebü Riḥleti İbn Baṭṭûṭa (nşr. Ahmed el-Avâmirî - M. Ahmed Câdelmevlâ), Kahire 1933, I, 225; Cl. Cahen, "Sur les traces des premiers Akhis", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 81-92; a.mlf., Pré-Ottoman Turkey, London 1968, s. 195-200; a.mlf., La Turquie Pré-Ottomane, İstanbul-Paris 1988, s. 154-159; a.mlf., "Note sur les débuts de la futuwwa d'an-Nâsir", Oriens, VI (1953), s. 11-22; a.mlf., "Mouvements et organisations populaires dans les villes de l'Asie musulmane au moyen âge: milices et associations de Foutouwwa", Recueils de la Société Jean Bodin, VII, Bruxelles 1955, s. 273-288; a.mlf. -Fr. Taeschner, "Futuwwa", EI² (İng.), II, 961-962; G. Widengren, Les Religions de l'Iran, Paris 1968, s.

39-43; Sabahattin Güllülü, Ahi Birlikleri, İstanbul 1977; M. es-Saîd Abdülmü'min, "el-Fütüvvetü'l-İslâmiyye ve'l-fütüvvetü'ṣ-ṣûfiyye", Kitâbü't-Tiẕkârî li-nedveti'l-ʿallâme Ebi'n-Naṣr, Kahire 1987, s. 341-371; Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik, Konya 1981; a.mlf., Ahilik Nedir, Ankara 1990; a.mlf., "Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi", AÜİFD, I (1952), s. 59-84; a.mlf., "Fütüvvetçilikle Ahîliğin Ayrıntıları", TTK Belleten, CLIX (1976), s. 423-488; a.mlf., "Anadolu'da Ahîlik ve Bunun Kurucusu Ahi Evran", a.e., CLXXXII (1982), s. 423-435; Mikâil Bayram, Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu, Konya 1991; a.mlf, "Ahi Evren Kimdir? Hayatı ve Eserleri", TK, XVI/191 (1978), s. 18-28; Jean Deny, "Fütüwet-name et romans de chavelerie turcs", JA, XVI (1920), s. 182 vd.; Enverî Hamûdî el-Kaysî, "el-Fütüvve teṭavvüren ve delâleten" MMİIr., XXXIV/3 (1933), s. 173-201; Ahmed Emîn, "el-Fütüvve fi'l-İslâm", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, VI, Bağdad 1942, s. 1-21; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, "el-Melâmetiyye ve'ṣ-ṣûfiyye ve ehlü'l-fütüvve", a.e., VII (1943), s. 10-65; Habîb Zeyyât, "el-Fütüvve ve'l-fityân ve'l-fityâniyye", el-Meşrıḳ, XLI, Beyrut 1947, s. 477-483; Abdülbaki Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", İFM, XI/l-4 (1949-50), s. 3-354; Louis Massignon, "La Futuwwa ou pacte d'honneur artisanal entre travailleurs musulmans au moyen âge", Nouvelle Clio, IV (1952), s. 171-198; G. G. Arnakis, "Futuwwa Traditions in the Ottoman Empire. Akhis Bektashi Dervishes and Craftsmen", JNES, XII (1953), s. 232-247; Fr. Taeschner, "İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)" (trc. Fikret Işıltan), İFM, XV/l-4 (1953-54), s. 6-7; a.mlf., "Eine Schrift des Sihabeddin Suhrawardi über die Futuwa", Oriens, XV (1962), s. 277-280; a.mlf., "İslâm'da Fütüvvet Teşkilatının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Çizgileri" (trc. Semahat Yüksel), TTK Belleten, XXXVI (1972), s. 205-207; Ahmed eş-Şerebâsî, "Ḥadîs̱ü'l-fütüvve fi'l-Ḳurʾân", ME, XXVII/2 (1955), s. 133-138; Mustafa Cevâd, "el-Fütüvve ve aṭvâruhâ", MMİIr., V (1958), s. 46-81; Abdülazîz ed-Dûrî, "Neşʾetü'l-eṣnâf ve'l-ḫıref fi'l-İslâm", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, I, Bağdad 1959, s. 133-169; M. FSeceb el-Beyûmî, "Es̱erü'l-fütüvveti'l-İslâmiyye fi'l-ḥaḍâreti'l-insâniyye", ME, XXXVIII/8 (1967), s. 816-822; Abdülhâfız el-Karnî, "el-Fütüvvetü'ṣ-ṣûfiyye", a.e., L/7 (1977), s. 1464-1471; J. C. Vadet, "La Futuwwa, morale professionnelle ou morale mystique", REI, XLVI/1 (1978), s. 57-90; M. Mustafa el-Hilâlî, "el-Fütüvve ve'l-fürûsiyyetü'l-ʿArabiyye ve'l-

İslâmiyye”, el-Mevrid, XII/ 4, Bağdad 1983, s. 23-43; C. van Arendonk, “Futūwa”, EI, III, 123-124.

Ahmet Yaşar Ocak

FÜTÜVVETNÂME

فتوتنامه

Fütüvveti konu alan veya fütüvvetin âdâb ve erkânı hakkında bilgi veren eserlerin ortak adı.

İslâm dünyasında VIII. yüzyılda Irak ve İran'da başlayıp zamanla tasavvuf çevrelerine ve meslekî teşekküllere nüfuz eden fütüvvet kavramını konu edinen ve giderek bu teşekküllerin bir çeşit nizâmnâmesi hüviyetine bürünen risâlelere genellikle fütüvvetnâme adı verilmektedir. Bu tür eserlerin, Seyyid Muhammed Rızâvî'nin Farsça fütüvvetnâmesinde olduğu gibi (Miftâḥu'd-deḳāʾiḳ fî beyâni'l-fütüvvet ve'l-ḥaḳāʾiḳ) kendilerine has isimleri olsa bile çok defa esas isimleri unutulmakta ve fütüvvetnâme olarak bilinmektedir.

Bu risâlelere Arapça'da "kitâbü'l-fütüvve", Farsça ve Türkçe'de "fütüvvetnâme" denilmekle birlikte bu iki isim arasında dikkate değer bir fark bulunduğunu unutmamak gerekir. Kitâbü'l-fütüvve ismi, daha çok klasik tasavvuf kaynaklarında sofîlikteki anlamıyla fütüvvet kavramına dair konuları veya müstakil risâleleri çağrıştırırken fütüvvetnâme, özellikle XIII. yüzyıldan başlayarak fütüvvet ve ahî teşkilâtı çerçevesinde bahsedilen meslekî nitelikteki nizamnâmeleri ifade eden bir anlam kazanmıştır. Ancak bu nizamnâmelerin kaynağının tasavvuf eserlerinde yer alan fütüvvete dair konular veya konuyla ilgili müstakil risâleler olduğu unutulmamalıdır.

Tarih içerisinde kronolojik sıraya göre başlıca üç fütüvvetnâme türünden söz etmek mümkündür. 1. Sûfi Fütüvvetnâmeleri (IX-XIII. yüzyıllar). Tasavvuf tarihinin kendi geleneğine bakılacak olursa IX. yüzyıldan itibaren Ahmed b. Hadraveyh, Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî gibi bazı büyük sûfîler fütüvvetten tasavvufla eş anlamlı bir kavram olarak söz ediyorlardı. Bununla beraber bu kavramın geniş bir biçimde ancak X. yüzyılın sonlarına doğru yorumlanmaya başlaması sebebiyle, tasavvuf kaynaklarında fütüvvete ayrılan bölümler veya risâleler ancak bu yüzyıldan sonra görülmeye başlanmıştır. Bu risâlelerde anlatılan fütüvvetin tasavvuf

kavramından hemen hemen hiçbir farkı yoktur. Bu mutasavvıflar, bazan yanına eklenen “mürüvvet” (mürûe) kelimesiyle birlikte kullandıkları fütüvvet kavramıyla tasavvufu tarif etmişler, onun çeşitli anlamlarını açıklamaya çalışmışlardır.

Fütüvvetten bahseden müstakil risâlelerin ilki, bilindiği kadarıyla Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021) tarafından kaleme alınan Kitâbü’l-Fütüvve’dir. Bu risâlede Sülemî fütüvvet kavramını Hz. Âdem’e dayandırarak tamamıyla sûfî çerçevede İslâmî ahlâk ve faziletler bütünü olarak ele almış ve bunları sistemsiz bir biçimde sıralayarak fütüvvetle ilgili esasların ne anlama geldiğini kısaca açıklamıştır. Sülemî bu eserinde, fütüvvetin bazı esaslarını eski sûfîlerin hayatından aldığı menkıbelerle zenginleştirerek anlatmıştır. Kuşeyrî de (ö. 465/1072) er-Risâle adıyla tanınan eserinde fütüvvete dair bir bölüme yer vermiştir. Unsûr el-Meâlî Keykâvus b. İskender’in 475 (1082-83) yılında kaleme aldığı, bir çeşit siyasetnâme niteliğindeki meşhur Ḳābûsnâme adlı eserinin 40. bölümü “Civanmerdî” adını taşımaktadır ki bu da bir anlamda sûfî nitelikli fütüvvete dair bir bölüm olarak kabul edilebilir. Nitekim müellifin Kuşeyrî’ye büyük bir hayranlık beslediği ve onunla yakınlığı bilinmektedir.

Sülemî’nin eserinden sonra bu konuda kaleme alındığı bilinen ikinci müstakil risâle Hâce Abdullah-ı Ensârî’nin (ö. 481/1089) Fütüvvetnâme’sidir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2049, vr. 149a-154b). Bu eser de Sülemî’ninkine benzer bir nitelik gösterir. Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye’sinde de fütüvvete dair ayrı bir bölüm bulunmaktadır (I, 241-244). Bu sayılanlara belki birkaç eser daha eklenebilir. Ancak bunların hiçbiri, belirli bir teşkilât çerçevesinde düzenlenmiş fütüvvet kurumunu ilgilendiren fütüvvetnâmelerden değildir.

2. Fütüvvet Teşkilâtına Ait Fütüvvetnâmeler (XIII-XIV. yüzyıllar). Bu anlamdaki ilk fütüvvetnâme, Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh’ın, Abbâsî hilâfetinin iyice zayıflayan merkezî otoritesini güçlendirmek amacıyla fütüvvet kurumunu kendi kontrolü altına almaya teşebbüs etmesi sonucunda danışmanı ünlü mutasavvıf Şehâbeddin es-Sühreverdî’ye (ö. 632/1234) yazdırdığı Risâletü’l-fütüvve’dir. Sühreverdî böylece, fütüvvetnâmelerin tarihinde artık bilinen hüviyetiyle bir kurum olarak fütüvvet teşkilâtının nizamnâmeleri niteliğini taşıyan fütüvvetnâme türünü başlatmıştır. Ondan

sonra özellikle Ortadoğu İslâm dünyasında bu niteliği taşıyan fütüvvetnâmelerin sayısı giderek arttı; Arapça, Farsça ve Türkçe fütüvvetnâmeler telif edildi. Bunlara bir örnek olmak üzere Ahmed b. İlyâs en-Nakkāş el-Harpûtî'nin Halife Nâsır'ın oğlu Ebü'l-Hasan Ali adına yazdığı Tuḥfetü'l-veṣâyâ'yı zikretmek mümkündür (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2049, bu mecmuada fütüvvete dair ilk risâle). Birçok fütüvvetnâme üzerinde tesirli olup Şiî bir renk taşıyan ve daha çok Fütüvvetnâme-i Kebîr diye bilinen Seyyid Muhammed b. Seyyid Alâeddin'in 931'de (1524) yazdığı Miftâḥu'r-reḳāʾiḳ'ın ayrı bir önemi vardır. Esas itibariyle Sünnî olan Abdürrezzâk el-Kâşânî ile Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin fütüvvetnâmelerinde özellikle İmâmiyye'nin izleri görülür.

Moğol hâkimiyeti zamanında Hindistan'da revaç bulan, daha sonra bir ara Mâverâünnehir'de de yayılan

"Kesbnâme"lerle belli mesleklerin nizamnâmeleri mahiyetinde olan Risâle-i Nessâcân, Risâle-i Saḳḳāyân gibi risâleler de birer fütüvvetnâme olarak değerlendirilebilir.

3. Ahî Loncaları Fütüvvetnâmeleri (XIII-XVI. yüzyıllar). XIII. yüzyılda Anadolu'da Ahîlik teşkilâtının gelişme göstermesiyle birlikte Ahî fütüvvetnâmeleri ortaya çıktı. Abdülbaki Gölpınarlı bu fütüvvetnâmeler üzerine çok iyi bir inceleme, tahlil ve yorum gerçekleştirmiş, belli başlılarının tıpkıbasımını yaparak yeni harflerle yayımlamıştır. Gölpınarlı'nın biri Arapça'dan, biri manzum olmak üzere beşi Farsça'dan çeviri suretiyle yayımladığı metinler, en eski fütüvvetnâmeler olmamakla birlikte fütüvvet kurumunun erkân ve âdabını ihtiva eden eserler olması bakımından önemlidir (fütüvvetnâmelerin bir listesi için bk. Çağatay, Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik, tür.yer.). Ahîlik kurumu çerçevesinde Anadolu'da kaleme alınan bazı Türkçe fütüvvetnâmeler de vardır. Bilindiği kadarıyla bunların ilki, Yahyâ b. Halîl b. Çoban el-Burgazî'nin tahminen XIII. yüzyılda yazdığı Fütüvvetnâme'dir. Bu eserle, yine en eski Türkçe fütüvvetnâmelerden biri olan Şeyh Seyyid Gaybî oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin'in Fütüvvetnâme'si geniş birer inceleme ve tahlil yazısıyla birlikte Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yayımlanmıştır (İFM, XV/l-4, s. 76-154; XVII/ 1-4, s. 26-72, 73-126).

Genel olarak fütüvvetnâmelerin muhteva tahliline gelince, fütüvvet kavramının temeli tasavvufa dayandığı için bu tür eserlerin hepsinde tasavvufî nitelik ağır basar. Umumiyetle fütüvvet anlayışı Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Muhammed de dahil olmak üzere bütün büyük peygamberlerin vasıflarıyla izah edilmiştir. Ancak fütüvvet kavramının belli bir teşkilâtı ifade etmeye başladığı XIII. yüzyıldan itibaren özellikle Ahîlik kurumu içinde yazılan fütüvvetnâmelerde bu kavramın birtakım menkıbevî rivayetlerde Hz. Ali'ye dayandırılmasına özen gösterilmiştir. Böylece fütüvvet geleneği içinde Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e vâris olan ve fütüvvet anlayışını en iyi temsil eden kişi olarak telakki edilmeye başlandığı görülür. Hz. Ali'yi fütüvvet telakkisiyle alâkalandırmanın, erken bir devirde ortaya çıkan ve Hz. Peygamber'e atfedilen bir hadisle (La fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ zülfekār "Ali'den başka fetâ, zülfikārdan başka kılıç yoktur") çok yakın bir ilgisi vardır. Nitekim Hz. Ali ideal "fetâ" kimliğiyle bir sembol haline getirilmiş, hemen hemen bütün fütüvvetnâmelerde özel bir yere sahip kılınmıştır.

Bu eserlerde yer alan fütüvvetin ve Ahîliğin âdâb ve erkânını, mertebeler silsilesini, teşkilât özelliklerini yansıtan usul ve kaideleri ihtiva eden kısımlar ise kültür tarihi bakımından son derecede ilginç bir nitelik arzeder. Dikkatle incelendiğinde bu kısımların İslâm'dan önce Türk, Ortadoğu ve özellikle İran bölgelerinde bulunan mistik kültürlerin ve bu kültürler içinde ortaya çıkmış birtakım cemaat ve kurumların etkilerini açık biçimde yansıttıkları görülür. Gerek doğrudan doğruya fütüvvet kurumunun, gerekse buna bağlı olarak teşekkül eden Ahîliğin izah ve tahlilini yaparken sırf teorik nitelikteki eserlere dayanarak ideal bir tablo çizmek, söz konusu kurumların tarihî süreç içinde aldıkları şekli ve geçirdikleri değişimi yansıtmayacağından tarihî gerçeklere uymayacak ve büyük ölçüde yanıltıcı olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Kitâbü'l-Fütüvve, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2049, vr. 78a-99a (bu mecmuada fütüvvete dair toplam yirmi iki risâle bulunmakta olup

Abdülbaki Gölpınarlı tarafından şu makalede incelenmiştir: “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynaklan”, İFM, XI/l-4 [1949-50], s. 3-354); a.e. (nşr. ve trc. Süleyman Ateş), Ankara 1977; Keykâvus b. İskender, Kâbusnâme (trc. Mercimek Ahmed, nşr. Orhan Saik Gökyay), İstanbul 1966, s. 318-341; Yahyâ b. Halîl el-Burgâzî, Fütüvvetnâme (nşr. A. Gölpınarlı, İFM, XV/l-4 [1953-54] içinde), s. 111-150, ayrıca bk. naşirin incelemeleri s. 76-110; Sühreverdî, Risâletü’l-fütüvve, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2049, vr. 154a-158b; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3135, vr. 185a-195b; Seyyid Hüseyin b. Gaybî, Fütüvvetnâme (nşr. A. Gölpınarlı, İFM, XVII/ 1-4 [1955-56] içinde), s. 73-126, naşirin değerlendirmeleri ve tahlili s. 26-72; M. Fuat Köprülü, Les Origines de l’empire ottoman, Paris 1935, s. 74-78, 111-112; a.mlf., “Anadolu’da İslâmiyet”, DEFM, IV (1338), s. 281 vd.; V (1341), s. 385 vd.; V. Gordlevskij, Cosudartsvo Selcukidov Maloj Azii, Moskva 1941, s. 106-113; Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik, Ankara 1989, tür.yer.; a.mlf., Ahîlik Nedir, Ankara 1990, s.7-11, 63-67, 96-99; a.mlf., “Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi”, AÜİFM, I (1952), s. 59-84; Cemal Anadol, Türk-İslâm Medeniyetinde Ahîlik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler, Ankara 1991; Muallim Cevdet, “İslâm-Türk Teşkîlât-ı Medeniyyesinden Ahî Müesseseleri”, Büyük Mecmua, sy. 5-10, İstanbul 1335; Herbert W. Duda, “Imadüddin Faqih und die Fütüwwa”, Ar.O, VI (1934), s. 112-124; F. Taeschner, “İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)” (trc. Fikret Işıltan), İFM, XV/l-4 (1953-54), s. 1-32; a.mlf., “İslâm’da Fütüvvet Teşkilâtının Doğuşu Meselesi ve Tarihî Ana Çizgileri” (trc. Semahat Yüksel), TTK Belleten, XXXVI (1972), s. 203-235; a.mlf. - Claude Cahen, “Futuwwa”, EI² (İng.), II, 961; D. A. Breebaart, “The Fütüvvet-nāme-i Kebīr: A Manuel on Turkish Guilds”, JESHO, XV/l-2 (1973), s. 203-215; J. C. Vadet, “La Futuwwa, morale professionelle ou morale mystique (analyse du Fotovvatname-ye Sultani)”, REI, XLVI/1 (1978), s. 57-90; Îrec Afşar, “Fütüvvetnâme-yi Âhengerân”, Ferḫunde-i Peyâm, 1306 hş./1981, s. 53-59; Dihhudâ, Luġatnâme, XXI, 60; “Civânmerdân yâ Fityân”, DMF, I, 769; “Fütüvvet”, a.e., II, 1843, 2522.

Ahmet Yaşar Ocak

BOŞ SAYFA

GABAIN, Annemarie von

(ö.1901-1993)

Eski Türk dili ve Uygur yazmaları üzerine yaptığı yayımlarla tanınan Alman Türkologu.

Mörchingen’de doğdu. Orta öğrenimini bitirdikten sonra Berlin Üniversitesi’nde tanınmış Sinolog Otto Franke’nin ve Türkolog Wilhelm Bang’ın derslerine devam etti. Bang, Turfan kazılarında bulunan Uygur yazmaları üzerinde çalıştığından Gabain’in Çince bilgisinden faydalandı ve bu belgeleri birlikte yayımlayarak ilim âlemine tanıttılar. Gabain 1934 yılında Bang’ın ölümünün arkasından Türkiye’ye geldi ve 1935-1937 yıllarında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nde Sinoloji profesörlüğü yaptı. Türkiye’den ayrıldıktan sonra Berlin Üniversitesi’nde Türk dili öğretimini üzerine aldı ve bu görevi II. Dünya Savaşı’nın bitimine kadar sürdürdü; savaştan sonra da Hamburg Üniversitesi’nde Türk dili profesörlüğüne tayin edildi.

Bang’ın ölümünden sonra hiç aksatmadığı Uygurca alanındaki çalışma ve yayımlarıyla Türkoloji çevrelerinde büyük bir ün kazanan Gabain 1957’de Türk Dil Kurumu’nun muhabir üyeliğine, 1989’da da şeref üyeliğine seçildi. 1973’te, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunun ellinci yıl dönümü münasebetiyle Türk diline olan katkılarından dolayı kendisine Türk hükümeti tarafından şeref diploması verildi. Kurulmasında (1952) aktif rol oynadığı ve 1964-1976 yılları arasında başkanlığını yaptığı Societas Uralo Altaica’nın, çalışma alanına giren bilim dallarında milletlerarası bir kapsam kazanmasına katkıda bulundu ve bu çabalarından dolayı 1979’da derneğin şeref üyeliğine seçildi. Aralarında onu “Meryem Apa” (Meryem Ana) adıyla anan eski öğrencileri ve meslektaşları, doğumunun altmış ve sekseninci yıl dönümleri için iki armağan yayımladılar (Al Bitig [Ural-Altaische Jahrbücher, XXXIII], Berlin-Wiesbaden 1961; Scholia. Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde. Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag am 4. Juli 1981 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern Herausgegeben von Klaus Röhrborn und Horst Wilfrid Brands,

1981). Hayatının son günlerine kadar Türkoloji ilmine hizmet eden Gabain 15 Ocak 1993 günü Berlin'de öldü. Ölümünden sonra Ankara'da çıkan Türk Dilleri Araştırmaları dergisinin IV. cildi (1994) onun hâtırasına adandı.

Eserleri. Bang'ın Türkische Turfantexte adı altında ve 1929-1934 yılları arasında yayımladığı altı bölümden oluşan Uygur Türkçesi yazma metinleri Gabain'le yapılan ortak çalışmaların ürünüdür. "Analytischer Index zu den fünf ersten Stücken der Türkischen Turfantexte" (SBPAW [1931], s. 432-450) adlı makale de yine ortak çalışma sonucu ortaya çıkmıştır. Gabain Eski Türkçe ve Uygurca alanında daha değişik çalışmalar da yapmıştır. "Uigurische Studien" (Ungarische Jahrbucher, X [1930], s. 193-210, Bang ile birlikte); "Die uigurische Übersetzung der Biographie Hüen-tsangs" (SBPAW, 1935, s. 151-180); "Briefe der uigurischen Hüen-tsang Biographie" (SBPAW, 1938, sy. 29, s. 371-415); Alttürkisches Schriftum (Berlin 1950); Die Frühgeschichte der Uiguren (1952) bu çalışmaların başlıcalarıdır. Eski Türkçe ve Uygur Türkçesi alanındaki en önemli eseri ise Alttürkische Grammatik (Leipzig 1941) adını taşımaktadır. Bu eser Mehmet Akalın tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Eski Türkçe'nin Grameri, Ankara 1988). Gabain çağdaş Türk diyalektleri üzerinde de durmuş ve Özbekische Grammatik (Leipzig-Wien 1945) adlı çalışmasını ortaya koymuştur. Gabain'in Philologiae Turcicae Fundamenta (ed. J. Deny - K. Grønbech v.dğr.) adlı ortak eserde yer alan yazıları ise şunlardır: "Das alttürkische" (1, 1959), "Die Sprache des Codex Cumanicus" (I, 1959), "Alttürkische Schreibkultur und Druckerei" (II, 1964); "Die alttürkische Literatür" (II, 1964), "Die komanische Literatür" (II, 1964). Bunlardan başka "Radloff". Index der deutschen Bedeutungen (Zusammengestellt und herausgegeben unter Leitung und Redaktion von A. v. Gabain und W. Veenker, Wiesbaden 1972) adını taşıyan eseri ise Türk sözlük çalışmalarına yaptığı yeni bir katkıdır (Gabain'in henüz baskıda olan son makalesiyle birlikte sayıları 344'ü bulan eserleri için bk. Yüce, s. 12-50).

BİBLİYOGRAFYA

“Annemarie von Gabain”, TDL, IX/102 (1960), s. 284-285; Osman F. Sertkaya, “Prof. Dr. Annemarie von Gabain - ‘Meryem Apa’ zum 4.7.1981”, MT, VI (1983), s. 149-151; Hasan Eren, “Annemarie von Gabain 1901-1993”, TDL, I/495 (1993), s. 213-215; J.-P. Laut, “Annemarie von Gabain”, Türk Dilleri Araştırmaları, IV, Ankara 1994, s. 5-10; Nuri Yüce, “Annemarie von Gabain’in Eserleri”, a.e., s. 11-50; Mehmet Ölmez, “Annemarie von Gabain ve Turfan Araştırmaları”, a.e., s. 179-181; “Gabain, Annemarie von”, TDEA, III, 266-267.

Hasan Eren

GĀBE GAZVESİ

غزوة الغابة

Hz. Peygamber'in Gatafân kabilesi üzerine yaptığı gazve (6/627).

Hz. Peygamber'e ait sağmal yirmi deve, kuraklık yüzünden Medine yakınında uygun bir otlak olmadığı için Medine-Suriye yolu üzerindeki Gābe mevkiinde otlatılıyordu. Hayvanların muhafazası isteği üzerine Ebû Zer el-Gıfârî'ye tevdi edilmişti.

Gatafân kabilesinin Fezâre kolundan Uyeyne b. Hısn bir gece kırk süvariyle birlikte meraya baskın düzenleyip Ebû Zerr'in develeri gütmekte olan oğlu Zerr'i şehid etti; Ebû Zerr'in hanımı Leylâ'yı ve

develeri kaçırdı. Baskının Abdurrahman b. Uyeyne tarafından yapıldığı, Uyeyne b. Hısn'ın baskına sonradan katıldığı veya Ümmü Kırfe adlı kadın tarafından düzenlendiği de rivayet edilmektedir (Ya'kūbî, II, 71; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 189).

Baskına uğrayan müslümanlardan biri hemen yola çıkarak develerin sütlerini Medine'ye götürmekte olan Seleme b. Ekva'a yetişti ve durumu Resûl-i Ekrem'e bildirmesini söyledi. Seleme de yanında bulunan Rebâh'a atını vererek haberi Hz. Peygamber'e ulaştırmasını istedi. Daha sonra Seniyyetülvedâ tepesine çıkarak müşrikleri gözledi. Ok atmadaki maharetiyle tanınan Seleme onları bir süre yaya olarak kovaladı, bazılarını öldürdü. Müşrikler daha çabuk kaçabilmek için mızrak ve kaftanlarını yollarda terketmişlerdi. Durumu öğrenen Hz. Peygamber Sa'd b. Zeyd kumandasında sekiz kişilik bir öncü süvari birliği yolladı, arkasından da sefer hazırlığına başladı. Medine'de İbn Ümmü Mektûm'u vekil bıraktı; Sa'd b. Ubâde'yi de 300 kişilik askerî birlikle Medine'yi korumak üzere görevlendirdi.

Resûl-i Ekrem'in gönderdiği öncü birlikten Ebû Katâde Abdurrahman b. Uyeyne'yi öldürdü. Ancak Muhriz b. Nadle ile Vakkâs b. Mücezziz şehid

oldu. Müslümanlardan sadece Muhriz'in şehid düştüğü, buna karşılık baskıncılardan dört kişinin öldürüldüğü rivayeti de vardır (Vâkıdî, II, 549). Seleme b. Ekva' ve İslâm öncü birliği tarafından sıkı bir takibe alınan baskıncılar yolları üzerindeki Zûkared suyundan faydalanamadan kaçmak mecburiyetinde kaldılar.

Öte yandan 400 (veya 500, 700) kişilik bir kuvvetle yola çıkan Hz. Peygamber karargâhını Zûkared'de bir tepe üzerine kurdu ve bir gün bir gece bekledi. Seleme ve arkadaşları müşrikleri takipten dönünce Resûl-i Ekrem'i Zûkared'deki su başında buldular. Develerden ancak on tanesi kurtarılabilmiş, mızrak, kaftan vb. ganimet alınmıştı. Seleme, 100 atlı ile onları takip etmek için izin istediyse de yağmacıların hızla kaçtıkları, hatta takip edildikleri endişesiyle kestikleri deveyi yüzmeden terkettikleri öğrenildi. Bu sırada baskıncıları takipte gösterdikleri maharetten dolayı Hz. Peygamber, "Bizim en iyi süvarimiz Ebû Katâde, en iyi piyademiz de Seleme b. Ekva'dır" diyerek onları takdir etti (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 191).

Resûl-i Ekrem, Zûkared'de bulunduğu sırada namazları herhangi bir baskın tehlikesine karşı "korku namazı" (salâtü'l-havf*) şeklinde kıldırdı (İbn Sa'd, II, 81). Baskıncıların müslümanların karşısına çıkmaktan çekinip kaçtıkları anlaşılınca Hz. Peygamber beş gün süren bu seferden ordusu ile birlikte Medine'ye döndü.

Müşrikler, kaçırılan develerle birlikte Ebû Zerr'in hanımı Leylâ'yı da evlerinin önüne bağlayıp istirahata çekilmişler, Leylâ da bir yolunu bulup bir deveye binerek kaçıp kurtulmuştu. Kurtuluşuna vesile olan deveyi Allah için kurban etmek üzere adakta bulunduğunu öğrenen Hz. Peygamber, sahip olunmayan bir şey için adakta bulunulamayacağını hatırlatarak kendisini bundan vazgeçirdi (Vâkıdî, II, 548; İbn Hişâm, III, 297 vd.).

Gābe Gazvesi'nin 6. yılın Rebîülâhir ayında (Eylül 627) gerçekleştirildiğine dair rivayetler olduğu gibi aynı yılın Zilhicce'sinde (Nisan 628) veya 7. yılın başında (Mayıs 628) meydana geldiğine dair rivayetler de vardır. Bu gazveye İslâm ordusunun Zûkared'de ordugâh kurmasından dolayı Zûkared Gazvesi de denilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 537-549; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 293-302; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 81; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 71; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 596-604; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 182, 321-322; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1385/1965, II, 188-192; a.mlf., el-Lübâb, II, 386; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-es̱er, II, 84; Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Kahire 1384/1964, II, 679; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, IV, 343-346; Mahmûd Şît Hattâb, er-Resûlü’l-ḳāʾid, Bağdad 1960, s. 166; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), I, 338-345; a.mlf., Hz. Peygamber’in Savaşları, s. 280; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VI, 20-44; Abdülvehhâb M. Ali el-Advânî, “el-Ġazevâtü’n-nebeviyye”, el-Mevrîd, IX/4, Bağdad 1401/1980, s. 544.

Hüseyin Algül

GABN

الغبن

İki taraflı akidlerde karşılıklar arasında değer yönünden denksizliği ifade eden İslâm hukuku terimi.

Gabn (gaben) kelimesi sözlükte “bir şeyi unutmak, gizlemek, yanlış yapmak, alışverişte eksik ödeme ile karşı tarafı aldatmak; eksiklik ve zayıflık” anlamlarına gelir. İslâm hukukunda ise genelde iki taraflı akidlerde karşılıklar arasındaki, özelde ise satım akdinde satılan şeyle fiyatı arasındaki değer yönünden farklılık ve denksizliği ifade eder.

Gabn terim anlamını, İslâm hukuk terminolojisi ve literatürünün oluştuğu ileriki dönemlerde kazanmış olmakla birlikte kelimenin ilk devirlerden itibaren örfte, “bir malı değerinin altında bir bedelle satma veya değerinden fazla bir bedelle satın alma ve bu şekilde aldanma” mânasında kullanıldığı görülür. Kur’ân-ı Kerîm’de bir âyette, bu kökten türeyen ve içinde bulunduğu sûreye adını veren “tegābün” kelimesi geçmekte olup (et-Tegābün 64/9) burada âhiret gününün “tegābün günü” olduğu belirtilir. Kelimeye verilen birçok farklı anlamın ana temasını kâfirlerin imana karşı küfrü, âhirete karşı dünyayı tercih etmeleri sebebiyle sonuçta zararlı, müminlerin de kârlı çıktığı fikri oluşturur (Buhârî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 64; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, IV, 1815). Hadislerde gabn kelimesi ve türevlerinin çok az geçtiği ve hepsinde de bu örfî mâna çerçevesinde, alışverişte bir mala değerinin altında ödeme yaparak karşı tarafı aldatmanın kastedildiği görülür (Müsned, II, 44, 129; III, 376; Buhârî, “Büyûʿ”, 47; İbn Mâce, “Aḥkâm”, 24).

Gabnin İslâm hukukunda kazandığı terim anlamına ve bu konuda yapılan doktriner tartışmalara ışık tutacak hadis sayısı oldukça azdır. Bunlardan birinde, sahabeden bir kişinin alışverişte devamlı aldandığından şikâyet ederek Resûlullah’a başvurduğunda Hz. Peygamber’in ona, “Alışveriş yaptığında ‘aldatma yok’ de” buyurduğu rivayet edilir (Buhârî, “Büyûʿ” 48; Müslim, “Büyûʿ”, 48). Hadisin sünenlerdeki rivayetinde, Habbân b.

Münkız adlı bu sahâbînin aklında zayıflık olduğu ve aile fertlerinin Resûl-i Ekrem'e onun hacir altına alınması isteğiyle başvurduğu, Hz. Peygamber'in de Habbân'ı çağırıp bu durumda alışveriş yapmaması gerektiğini söylediği, fakat bu sahâbînin, "Yâ Resûlallah! Ben alışveriş yapmadan duramam" demesi üzerine Hz. Peygamber'in yukarıdaki tavsiyede bulunduğu kaydedilir (Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 66; Tirmizî, "Büyûʿ", 28; Şevkânî, V, 206-208). İbn Mâce'nin rivayetinde, Habbân'ın devamlı gabne mâruz kaldığı ifadesi yer almakla birlikte bunun sürekli olarak başkaları tarafından aldatıldığı şeklinde değil pazarda uygun malı uygun fiyat ve şartlarla satın alamadığı, bu yüzden de zarar ettiği şeklinde

anlaşılması yerinde olur. Hadisin devamında, Hz. Peygamber'in bu sahâbîye satın aldığı her mal için üç gece muhayyerlik hakkı tanıdığı, bu süre zarfında aldığı malı beğenmediği takdirde sahibine iade edebileceğini söylediği de rivayet edilir (İbn Mâce, "Aḥkâm", 24).

Bu olay hemen hemen bütün hadis mecmualarında bazı ifade ve ayrıntı farklılıklarıyla yer alır. Öyle anlaşılıyor ki, alışverişinde gerektiği şekilde dikkatli ve tedbirli davranamadığı için sürekli aldanan ve zarar eden bu sahâbînin ehliyeti kısıtlanmamış, fakat onun "aldatma yok" diyerek alışveriş yapmasının karşı taraf için bir uyarı olduğu, bu sahâbîye de üç günlük muhayyerlik hakkı kazandıracağı belirtilerek mâkul bir çözüm getirilmiştir. "Aldatma yok" ifadesinin, o günün ticarî örfünde aldatmadan doğan bir muhayyerlik şartı ileri sürme olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Gabn ve gabnin akde tesiri konusunda sünnette bol malzeme bulunmamasının yanı sıra hukukun her alanındaki görüş ve hükümlerin Kur'an ve Sünnet'le irtibatlandırılması geleneğinin de tabii sonucu olarak bu hadis gabn, hacr, muhayyerlik gibi konularda İslâm hukukçuları için önemli bir kaynak teşkil etmiş, bu konularda farklı görüşlere sahip fakihler ve hukuk ekollerinin her biri tarafından farklı yorumlara tâbi tutulmuştur.

İslâm hukuku ilk dönemlerde, müslümanların fert ve toplum olarak karşı karşıya kaldıkları canlı problem ve ihtiyaçlara çözümler şeklinde geliştiği ve meseleci bir metotla tedvin edildiği için başlangıçtan itibaren muamelât (borçlar), özellikle de alışveriş hukukunun literatürde ayrıntılı bir şekilde ele alındığı ve geniş bir yer tuttuğu görülür. Borçlar hukukunun diğer

kavramları gibi gabnin de terim anlamı kazanıp zengin doktriner tartışmalara konu olması bu gelişim seyrinin tabii sonucudur. İslâm hukukunda gabn sadece satım akdine mahsus olmayıp iki taraflı bütün akidlerde söz konusu olabilir. Bununla birlikte satım akdi muamelât hukukunun model akdi olarak ayrıntılı şekilde ele alındığı, doktriner tartışmalar ve kavram hukukçuluğu da bu akid üzerinde örneklendirildiği için literatürde gabinle ilgili görüş ve tartışmalara genelde bu bölümde rastlanır. Ancak gabn konusu, akdin kuruluşu açısından rızâ ve irade beyanı kavramlarıyla, kaynağı itibariyle hata, galat ve aldatma ile (hile, tağrîr), sonuçları itibariyle de muhayyerlik ve fesihle yakın ilgisi bulunduğundan ayrı bir başlık altında değil bu konularla iç içe olarak işlenir. Öte yandan gabn, akidde iki bedel arasındaki değer farklılığı şeklinde tanımlandığından gabnin sadece iki tarafa da karşılıklı borç yükleyen bey‘, icâre, şirket, kısmet, sulh gibi ivazlı akidlerde (muâvazât) söz konusu edileceği açıktır.

Akid yapılırken karşılıklı rızânın bulunması ve korunması Kur'ân-ı Kerîm'de (en-Nisâ 4/4, 29) ve Hz. Peygamber'in hadislerinde değişik vesilelerle sık sık vurgulandığı gibi İslâm borçlar hukukunda da temel ilke olarak benimsenmiş, rızâyı zedeleyen veya yok eden her türlü dış etkiye karşı önlem alınmaya çalışılmıştır. Öte yandan akidlerin kuruluşunda ve işleyişinde tarafların rızâlarının bulunması kadar rızânın sıhhati, yani bozucu sebeplerden uzak olması da önem taşır. Bundan dolayı akidleşmede rızânın sakat ve arızalı olarak mevcut bulunduğu hata, galat, hile (tedlîs, tağrîr) ve ikrah halleri İslâm hukukunda "irade ayıpları" olarak adlandırılır ve ayrı bir önemle ele alınır. Ancak rızâyı sakatlayan durumlar sadece bu sayılanlarla sınırlı değildir. İki taraflı bir akidde edimler arasında değer yönünden mâkul bir denkliğin bulunması, hem bu tür akidlerin tabiatı gereğidir, hem de tarafların ön kabul ve şartı konumundadır. Dolayısıyla bu tür akidlerde değer farklılığı belli bir ölçüyü aştığında bundan bir tarafın zarar gördüğü ve esasında böyle bir farklılığa da rızâsının bulunmadığı var sayılabileceğinden, gabinde rızâyı sakatlayan iç veya dış bir sebebin bulunup bulunmadığının incelenmesi önem kazanmıştır.

Öte yandan akid ve hukukî işlemlerde rızânın korunması, rızâ ile irade beyanı arasındaki uyumun araştırılmasının yanı sıra beklenmedik ve hakedilmeyen zararların önlenmesi, açıklık ve dürüstlüğün sağlanması da önem taşır. İslâm'da faiz, ihtikâr, hileli satım ve arttırma, karşı tarafın

bilgisizliğinden veya güveninden faydalanarak bir malı ucuza alma veya pahalıya satma gibi yolların yasaklanmış olması bu anlayışın sonucudur. Ancak gabnin tek kaynağı hata ve hile olmadığı gibi gabinde rızânın bu sayılanlar ölçüsünde ihlâl edildiği veya bu ölçüde bir zarar ve mağduriyetin bulunduğu da her zaman söylenemez.

Hatta ivazlı akidlerde karşılıkların birbirine denkliği çok defa nazarî bir değer taşır. Gerçekte ise akde konu mal ve hizmetlerin karşılığının belirlenmesi iktisat ilminde birçok farklı yön ve bağlantılarıyla ele alınan ayrı bir konu olup bunda sübjektif şart ve tercihlerin, akidleşme ortamının, arz-talep dengesinin baskın bir etkisi de bulunur. Bundan dolayı akidlerde edimler arasında tam bir denge kurup gabni tamamıyla önlemek çok defa imkânsızdır. Gerek bu sebeple, gerekse hukukî işlemlerde güven ve istikrar ortamını kurabilmek ve tarafların akidleşme hürriyetini koruyabilmek için kural olarak şekil şartlarıyla ve objektif ölçülerle yetinilmesi zarureti doğmuş, ancak bu serbesti kötüye kullanıldığı, bir tarafın açık bir şekilde istismarının, rızâ ve iç irade ihlâlinin, hakedilmeyen bir zarar ve mağduriyetinin söz konusu olduğu ârızî ve istisnaî durumlarda akde müdahale gereği duyulmuştur. Bunun için gabn İslâm hukukunda, rızâyı sakatlayan ve akdi fâsid kılan ayrı bir sebep olarak görülmeyip rızânın ihlâl edildiğini veya haksız bir zararın bulunduğunu gösteren objektif kriter ve ipuçlarının bulunması nisbetinde ve yukarıda zikredilen arıza ve bozukluklarla bağlantısı ölçüsünde gündeme gelmiş ve ara bir kavram olarak ele alınmıştır. Bu yaklaşım zorunlu olarak, gabnin hukukî sonuçlarını tek ve genel bir hükme bağlamak yerine bunu gabnin kaynağı, ağırlığı ve yol açtığı olumsuzluklara göre belirlemeyi haklı kılmakta, bunu yapabilmek için de gabnin türleri, ölçüsü ve akde tesiri konusunda ayrıntı teşkil edebilecek birtakım hususlar gerekli olmaktadır.

Klasik fıkıh literatüründe gabn gabn-i fâhiş ve gabn-i yesîr şeklinde ikili bir ayrım içinde incelenir. “Aşırı ve belirgin gabn” anlamına gelen gabn-i fâhiş tabiriyle kaçınılması mümkün, hatta gerekli olan ve olağan dışı sayılan, bu yüzden de mâruz kalan tarafın rızâsı dışında gerçekleştiği var sayılan gabn kastedilir. “Basit ve önemsiz gabn” anlamındaki gabn-i yesîr tabiri ise kaçınılması genelde mümkün olmayan, bu sebeple de tabii karşılanan ve mâruz kalan kimsenin rızâsını sakatlamadığı var sayılan gabn türünü ifade eder. Gabnin akde tesirini belirlemede bu ayrımın büyük önemi vardır.

Hatta az veya çok her gabn hukuken aynı sonucu doğurmayacağından bu ayrımın gabnin akde tesiri

göz önünde tutularak yapıldığı ve akde tesir etmesi düşünülmeyen gabn türlerinin gabn-i yesîr tabiriyle gabn kavramının dışında tutulduğu da söylenebilir. Bundan dolayı bazı istisnaları da olmakla birlikte gabn-i yesîr tabiri akde tesir etmesi ve hukukî sonuç doğurması itibariyle gabne getirilmiş bir alt sınır görünümündedir. Literatürde gabn denince kural olarak gabn-i fâhişin kastedilmesi de bu sebepledir. Öte yandan akidde meydana gelen gabnin rızâyı ne ölçüde ihlâl ettiği her kişi ve olaya göre değişebilen izâfî, sübjektif ve gizli bir konu olduğundan bu ayrımın objektif ve şeklî bazı ölçüler esas alınarak yapılması gerekmiş, gabn-rızâ ilişkisi de bu ölçüler yardımıyla kurulmaya çalışılmıştır.

İslâm hukukçularının büyük çoğunluğuna göre, bir akidde vuku bulan gabnin fâhiş olup olmadığını belirlemede o akde ve bölgeye ait örf ve âdetin ölçü alınması gerekir. Nitekim fıkıh mezheplerinin literatüründe de bu konuda örf ve âdetin veya tüccarlar arasındaki âdetin ölçü alınacağı yönünde birbirine yakın ifadeler vardır (İbn Kudâme, III, 398; Zeylâî, IV, 272; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, IV, 394; Desûkî, III, 140). Hanefî mezhebinde de kuvvetli görüş bu olup gabn-i yesîrin tanımı, icâre akdinde gündeme getirilen ecr-i misi kavram ve tanımıyla büyük benzerlik gösterir (Kâsânî, IV, 176). Bununla birlikte Hanefî fakihlerinin önemli bir kısmı bu örf ve âdet ölçüsüne biraz daha açıklık getirerek bilirkişilerin tesbit ettiği değişik değerlerin sınırları içinde kalan bedeli gabn-i yesîr, bunun altında veya üstündekileri de gabn-i fâhiş saymış, böylece daha kolay uygulanabilir bir usul benimsemişlerdir. Meselâ satılan bir malın değeri olarak bilirkişiler 7, 8, 12 birim fiyat tesbit ettiklerinde 7-12 arasında kalan her bedel gabn-i yesîr, 7’nin altında veya 12’nin üstünde kalan bedeller ise gabn-i fâhiş sayılmaktadır. Gabn-i fahişi belirlemede örf ve âdetin ölçü alınmasıyla, gabne mâruz kalan kimsenin bu gabni şahsen çok müessir, önemli ve gayri tabii sayması değil üçüncü şahısların objektif olarak bu yargıya varması ölçü alınmış olmaktadır.

Başta İmam Muhammed ve Nusayr b. Yahyâ el-Belhî olmak üzere bazı Hanefîler, bir kısım Mâliki, Hanbelî ve Zeydî fakihi gabn-i fâhişi belirlemede sabit bir oranın ölçü alınmasından yanadır. Ancak bu grubu

teşkil eden fakihler arasında hangi tür mallar için hangi oranın ölçü alınacağında görüş birliği yoktur. Meselâ İmam Muhammed, bir malın normal piyasa değerinin 1 / 20'sini aşan fiyatı gabn-i fâhiş, 1 /20 ve bunun altında kalan fazlalığı da gabn-i yesîr olarak nitelendirmiştir. Nusayr b. Yahyâ ise daha da ayrıntıya inerek bu oranın akde konu olan malın cinsine göre değişeceğini belirtmiş, bu sebeple menkul eşyada gabn-i yesîr sınırının 1 *20, hayvanda 1*10, gayri menkulde 1 / 5 olduğunu söylemiştir. İbn Yahyâ, oran farklılığının gerekçesi olarak bu mal gruplarıyla ilgili hukukî işlemlerin farklı yoğunlukta oluşunu ileri sürmüştür (Hayreddin er-Remlî, II, 31). Hanefî mezhebinde ağırlıklı görüş bu olmamakla birlikte belki de uygulama kolaylığı göz önünde bulundurularak Mecelle'de bu ölçü benimsenmiş, ancak klasik görüşe aynen uyulmayıp gabn-i yesîrin üst sınırı olan oranlar da gabn-i fâhişe dahil edilmiştir (md. 165). Mecelle şârihlerinden Ali Haydar, bunun yanında para değişiminde gabn-i fâhiş ölçüsü olarak 1/40 oranından söz eder (Dürerü'l-hükkâm, I, 247). Diğer mezheplerde de 1/3, 1/4, 1/6, 1/10 gibi farklı oranlardan söz edilir. Meselâ 1/3 oranı Mâliki ve Hanbelî mezheplerinde oldukça kabul görmüştür.

Literatürde gabn-i fâhiş-gabn-i yesîr ayrımında bu iki usulün bulunduğundan söz ediliyorsa da yukarıdaki ikinci usul ve verilen oranlar, Hanefîler'in birinci usulün uygulanmasını kolaylaştırma amacıyla getirdiği pratik öneride olduğu gibi yine örf ve âdet ölçü alınarak yapılmış bir oran belirlemesi ve pratik çözüm önerisi olarak görülebilir. Nitekim İbn Yahyâ'nın da insanların âdeten mâruz kalageldikleri fiyat farklılığına gabn-i yesîr, bunun ötesine de gabn-i fâhiş dedikten sonra bu oranları zikrettiği rivayetleri göz önüne alınırsa (İbn Nüceym, el-Baḥr, VII, 169) yukarıdaki oranların belirli mallar için örf ve âdete göre o gün için yapılmış bir belirleme olduğu, sürekli ve değişmez bir oran tesbiti şeklinde algılanmaması gerektiği de söylenebilir.

Gabinle ilgili olarak İslâm hukuk doktrininde yer alan görüş ve tartışmaların merkezinde gabnin hukukî sonucu, özellikle de akid ve hukukî işlemlere etkisinin ne olacağı hususu yer alır. Esasen bu konuda yapılan tanım ve ayrımların amacı da hangi ölçüdeki gabnin hangi tür akidlere nasıl tesir edeceğini netleştirebilmektir. Gabnin yesîr ve fâhiş şeklinde ikiye ayrılmasından ve yapılan tanım ve nitelendirmeden hareketle ilk planda birinci tür gabnin akde tesir etmeyeceği, diğerinin ise akde mutlak etki

etmesi gerektiği akla gelmekteyse de durum biraz daha karmaşıktır. Çünkü hata ve hilede veya akid konusu mal ve hizmette bir aybın bulunması halinde akdi kuran rızâ geniş ölçüde sakatlanmışken tek başına gabinde bu ölçüde bir ihlâlin söz konusu olmadığı, hatta akidlerde objektiflik, güven ve istikrar prensibinin iç iradeyi değil dışa akseden irade beyanını esas almayı haklı kıldığı söylenebilir. Ancak iki taraflı akidlerde karşılıklar arası dengenin bulunması, hem tarafların ön kabulü ve zimnî şartı hem de hakkaniyet gereği olduğunda, rızânın sakatlanıp sakatlanmadığını araştırmaksızın sadece akid kurucu irade beyanını ölçü almak ve bu kuralı katı bir şekilde uygulamak da doğru olmaz. Bu mülâhazalar sebebiyledir ki İslâm hukukunda gabnin her iki türüyle akde tesirinin ne olacağı konusunda hayli zengin doktriner tartışmalar mevcuttur.

İslâm hukukçularının bir kısmı, akidde gabnin meydana gelmiş olmasını akdin feshi için tek başına yeterli görürken çoğunluk akid ve hukukî işlemlerin sadece gabn sebebiyle feshedilmesini doğru bulmaz ve buna belli şartlarla, özellikle de gabnin rızâyı sakatlayan bir sebepten kaynaklanması halinde imkân tanırlar. Gerekçe olarak da akdi feshetmek için tek başına gabni yeterli görmenin insanlar arasında sonu gelmez ihtilâflara yola açacağını, akdî münasebetlerde ve hukukî hayatta güven ve istikrarı bozacağını belirtir ve gabnin ancak aldatma gibi haksız bir dış etkiden doğması halinde aldanan tarafa fesih hakkı tanımanın insanlar için daha insaflı ve hakkaniyetli olduğunu ifade ederler (İbn Âbidîn, Mecmuʿatü’r-resâʾil, II, 69, 78). İslâm hukukunda ağırlıklı görüş bu yönde olmakla birlikte akidlerde iç iradenin mi yoksa dışa akseden irade beyanının mı birinci derecede önem ve öncelik taşıdığı konusunda ve ayrıca hangi durumlarda iç iradenin sakatlanmış sayılacağı hususunda fakihler farklı görüşlerde olduklarından gabnin ilgili taraf için hangi şartlarda bir fesih hakkı doğuracağı hususu doktrinde tartışmalıdır. Öte yandan aynı konuda her bir hukuk ekolü içinde farklı görüşler

bulunduğu için gabnin akde tesiri konusunun hukuk ekollerine göre değil gabnin hile ve aldatmadan veya hata ve bilgisizlikten kaynaklanması, akidleşme esnasında gabnin bulunmaması yönünde bir şart koşulmuş olması, gabnin güven ve yetkinin kötüye kullanımı, kanuna karşı hile veya karşı tarafın müzayaka içinde olmasından faydalanma sayılabilecek bir mahiyet arzetmesi, bir de gabnin üçüncü şahısların haklarını veya toplumun

genel yararını zedelemekte oluşu gibi farklı yönlerden ele alınması daha isabetli olur.

Gabne karşı tarafın hile ve aldatmasının yol açması veya müessir olması halinde İslâm hukukçuları bu akdin fâsid olduğunda ve gabne mâruz kalan kimse tarafından feshedilebileceğinde görüş birliği içindedir. Hatta fiilî aldatmanın akde tesirinin daha güçlü olup gabnin az veya çok olması şartının aranmadığı, sözlü aldatmada ise ölçüler farklı da olsa gabnin çok ve belirgin olması şartının arandığı da söylenebilir. Mecelle'de de Hanefî mezhebindeki kuvvetli görüş tercih edilerek gabn-i fâhişin ancak tağrîr bulunduğunda aldatılan kimseye akdi fesih hakkı vereceği belirtilir (md. 356). Bununla birlikte hangi tür söz ve davranışların tağrîr sayılacağı fakihler arasında tartışmalıdır. Literatürde hile ve aldatmayı ifade maksadıyla tağrîrin yanı sıra "tedlîs, hılâbe, gış, hud'a" gibi kelimeler de kullanılmış olup hepsinin de özünde, "bir kimseyi kasıtlı olarak yanıltıcı söz ve davranışlarla etkileyip onu akdi yapmaya razı etme" anlamı vardır. Literatürde fiilî aldatmalar için tedlîs, sözlü aldatmalar için tağrîr kelimesinin daha çok kullanıldığı söylenebilirse de fakihler tağrîre oldukça geniş bir anlam yüklemişler, karşı tarafı yanıltarak akid yapmaya sevkeden her türlü söz ve davranışı bu kapsamda düşünmüşlerdir. Meselâ "Musarrât" hadisinde temas edildiği şekliyle (Buhârî, "Büyûʿ", 64; Müslim, "Büyûʿ", 11) sağılır bir hayvanı birkaç gün sağmayıp memesinde süt biriktirmek suretiyle alıcıyı yanıltmak veya malın kalitesi, vasfı, maliyeti, kâr nisbeti hakkında gerçeğe aykırı veya yanıltıcı beyanda bulunmak, açıklama yapılması gereken bir konuda sükût etmek ve gerçeği gizlemek gibi değişik davranışlar böyledir. Hatta tağrîrin üçüncü şahıstan gelmesi halinde bile karşı tarafın bilgisinin bulunması kaydıyla aldanan tarafa akdi fesih hakkı tanınır.

Öte yandan akidlerin karşılıklı rızâ, güven, dürüstlük ve açıklık esasına göre kurulması sadece ahlâkî değil uygulanabildiği ölçüde hukukî bir anlam da taşıdığından, İslâm hukukçuları gabn sebebiyle akdin feshini yalnız karşı tarafın sözlü veya fiilî aldatmasının bulunması şartıyla sınırlı görmezler. Nitekim taraflardan birinin bilgisizlik, dikkatsizlik, ihtiyaç, akıl zayıflığı, yaş küçüklüğü ve irade zaafı gibi noksanlıklarından istifade edilerek veya güveninin kötüye kullanılarak gabinli muameleye mâruz bırakılması da ya tağrîr kapsamına sokularak ya da ayrı bir etken görülerek İslâm hukukunda

kural olarak fesih sebebi sayılmıştır. Bundan dolayı meselâ Hanefîler malın maliyetine satış ve belirli kârla satış usulüyle, Mâlikîler ve Hanbelîler hileli arttırma, pazar dışında satıcıyı karşılayıp alma ve malın rayiç değerini belirlemeyi karşı tarafa bırakma şeklinde yapılan alışverişlerde gabn meydana geldiğinde bunu tağrîrden kaynaklanan gabn olarak değerlendirip aldatılan tarafa akdi feshetme imkânı verirler. Hanbelî literatüründe gabinden doğan muhayyerliğin bu üç durumdan kaynaklanacağı yönünde ifadeler varsa da (Merdâvî, IV, 394; Buhûtî, III, 211) bu sınırlandırıcı bir ifade olmayıp bir tarafın diğerini aldatması ve yanlış yönlendirmesi olarak adlandırılabilecek her durumda ilgili tarafa böyle bir muhayyerliğin tanınacağı açıktır. Şâfiîler'de de bir görüş, pazar dışında satıcıyı karşılamanın tağrîr teşkil edip gabin halinde muhayyerlik hakkının doğduğu yönündedir (Şîrâzî, I, 292; Nevevî, III, 128). Yine Şâfiîler, kişinin satılan malın vasfında yanılmasını, meselâ cam vazoyu kristal sanıp yüksek fiyat ödemesini geçerli sayarken satıcının bu yöndeki yanlış beyanını veya tasdikini, müşterinin yanılmasının mâkul ve tabii karşılanabileceği fiilî hilelerini tağrîr sayar ve alıcıya muhayyerlik hakkı tanırlar (a.y.; Remlî, IV, 74-75). Bu tağrîr örneklerinin tamamında, artık gabne mâruz kalan kimsenin rızâsının büyük ölçüde sakatlanmış sayıldığı, irade beyanı da rızânın göstergesi olma özelliğini yitirdiği için hukukî ilişkilerde çok defa geçerli olan şeklî ve objektif ölçüler terkedilmiştir.

Bir kimsenin bilerek ve farkında olarak gabn içeren hukukî bir işlemde bulunması halinde İslâm hukukçuları bu işlemin geçerliliğinde ve böyle bir gabn sebebiyle akdin feshedilemeyeceğinde görüş birliği halindedir. Çünkü böyle bir fesih hakkı öncelikle tarafların irade ve akidleşme hürriyetini kısıtlama anlamına geldiği gibi gabni haklı kılan özel sebeplerin bulunması da mümkündür. Buna karşılık kişinin kendi bilgisizliği ve dikkatsizliği sebebiyle gabne mâruz kalması halinde konu daha çok malın değerinde yanılma kapsamına girmekte olup çözümü biraz daha karmaşıktır (bk. GALAT). İslâm hukukçularının önemli bir kısmı bu durumda objektif bir ölçü olan irade beyanını esas almış, hukukî işlemlerde güven ve istikrarı bozacağı düşüncesiyle ilgili kişiye bir fesih hakkı tanımamıştır. Hatta Şâfiî fıkhında, bu şekilde kendinden kaynaklanan bir sebeple sıkça aldanan kimseye akdi fesih hakkı tanınması yerine bu şahsın ehliyetinin kısıtlanmasının daha uygun olacağı görüşü vardır (Nevevî, III, 417). Bundan dolayı literatürde yer alan, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde kuvvetli

görüşe ve bazı Mâlikîler'e göre gabn-i fâhişin tek başına akde tesir etmeyeceği yönündeki ifadeler, bilerek razı olunan veya bilgisizlik ve dikkatsizlikten kaynaklanan gabnin tağrîr bulunmadığı sürece akdi etkilemeyeceği anlamındadır. Bu görüş Buhârî'de yer alan şu rivayetten de destek alır: Sahâbeden İbn Ömer, Hz. Osman'la gabn sayılacak şekilde kârlı bir arazi değişimi yaptığını belirtmiş, fakat Hz. Osman bu akdi feshetmemiştir (Buhârî, "Büyûʿ", 47). Bununla birlikte Hanefîler'in tağrîr kavramına oldukça geniş bir anlam yüklediklerini ve yukarıdaki hükmün uygulama alanını hayli daralttıklarını da gözden uzak tutmamak gerekir.

Mâlikî, Hanbelî, Zeydiyye ve İmâmiyye fakihlerinin çoğunluğuna, bazı Hanefî fakihlerine ve İbn Hazm'a göre, taraflardan birinin akde konu mal ve hizmetin piyasa değeri hakkında bilgi sahibi olmaması ve bu yüzden fâhiş ölçüde gabne mâruz kalması halinde yaptığı akdi feshedip aldığını iade etme hakkı vardır. Çünkü bu durumda akidde iki tarafın da zimnî ön kabulü konumundaki dengenin bozulduğu, rızânın sakatlandığı düşünülür. Hatta bu hukukçulardan bir kısmı gabnin fâhiş ölçüde olması şartını da aramaz. Gabne mâruz kalan kimse lehine bir fesih ve iade hakkının doğması için anılan kişinin akid yaparken bu bilgisizliğini beyan etmesini veya bu şahsın bilgisizliğinin ve tedbirsizliğinin meşhur olmasını şart koşanlar azınlıkta olup çoğunluk bunu şart

da görmez. Gabn ivazlı bir akdin tabiatına aykırı olduğundan artık bu son görüşte âdeta ispat yükü yer değiştirmekte ve gabne mâruz kalanın kural olarak bilgisizliği var sayılmaktadır. Hanefî literatüründe yer yer rastlanan, gabn-i fâhişin tağrîr bulunmasa da kural olarak fesih sebebi sayılacağı ve insanlar için en insaflı çözümün bu olduğu şeklindeki ifadeleri (İbn Nüceym, el-Baḥr, VI, 125; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü'r-resâʾil, II, 69) veya Mâliki fıkıh literatüründe yer alan, 1/3 oranını aşan her gabnin kural olarak satın alınan malı red hakkı verdiği şeklindeki ifadeleri de (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, IV, 1816; Desûkî, III, 140) bu bağlamda, yani gabn-i fâhişin bilgisizlik ve dikkatsizlikten kaynaklanması kaydıyla ileri sürülmüş görüşler olarak değerlendirmek gerekir. Fesih hakkının doğması için bilgisizliğin beyanını şart görenler, yukarıda geçen Habbân hadisini ölçü aldıkları gibi bunu bir bakıma şarttan doğan muhayyerlik kapsamında düşünmekte veya böyle bir beyanda bulunan kimsenin mâzur görülebilir bir bilgisizliğinin olduğu noktasından hareket etmektedirler. Bu sebeple

mağdur tarafa akdi fesih veya akde devam yönünde bir seçim hakkı tanımaktadırlar. Nitekim Hanbelî fıkhında da gabn muhayyerliği şartı ileri sürüldüğünde fâhiş veya yesîr her gabnin ilgili şahsa böyle bir muhayyerlik hakkı vereceği görüşü ağırlık taşır (Ali b. Süleyman el-Merdâvî, IV, 395). Hatta İbn Hazm, böyle bir şarta rağmen meydana gelen az veya çok her gabnin akdi bâtıl kılacağı, malı haram ve haksız yolla yeme sayılacağı, bundan kazanç elde eden tarafı gāsıp konumuna getireceği ve bu tür bir akde onay vermenin de sonucu değiştirmeyeceği görüşündedir (el-Muḥallâ, IX, 451-453).

Hanefî fakihlerinden İbn Nüceym, satıcının, “Malımın normal değeri budur, bu fiyata al” şeklindeki beyanına dayanarak bir malı gabn-i fâhişle satın alan kimsenin akdi feshedip malı geri verme hakkı bulunduğunu, fetvanın da bu yönde olduğunu kaydeder (el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, II, 298). Şârih Hamevî, aynı hükmü müşterinin anlayışsız ve bilgisiz olması kaydıyla zikreder (Ġamzü ʿuyûni’l-beṣâʾir, III, 442). Hem bu örneklerde, hem de daha çok Mâlikî ve Hanbelî fıkhında benimsenen, diğer fıkıh mezheplerince de kısmen iştirak edilen, pazar dışında satıcıları karşılama veya malın rayiç değerini belirlemeyi karşı tarafa bırakma şeklindeki alışverişlerde aldanan tarafa fesih hakkı tanınması görüşü geniş anlamda tağrîrle açıklanabileceği gibi gabnin bir tarafın bilgisizlik, tedbirsizlik veya güvenin diğer tarafça kötüye kullanılması gerekçesiyle de açıklanabilir. Beyhakī’nin rivayet ettiği bir hadiste, fiyatın belirlenmesi kendisine bırakılan kimsenin gabninin ribâ olduğunun ifade edilmesi (es-Sünenü’l-kübrâ, V, 348-349) bu güven istismarına ve haksız kazanca işaret için olmalıdır.

Gabinle sonuçlanan akidlerde, gerek bilgisizlik gerekse şart koşmanın ilgili tarafa fesih hakkı vermesinin temelinde bu şahsın rızâsının ciddi boyutta sakatlandığı ana fikri yattığından aynı ölçünün benzeri durumlara uygulandığı da olur. Meselâ İbn Âbidîn, malî müzâyaka sebebiyle bir malı fâhiş gabinle almak veya satmak zorunda kalan kimsenin bu akdinin fâsid olup feshedilebileceğini ifade ederken bu noktadan hareket eder (Reddü’l-muḥtar, V, 59-60).

Hanefîler, başlangıçta her ne kadar akidlerde objektif unsura ağırlık verip tağrîr bulunmadıkça gabn-i fâhişin akde etki etmeyeceğini söylemişlerse de yetim, vakıf ve hazine malının korunması hakkaniyet ilkesi, hukuk düzeni

ve kamu yararı açısından özel bir önem ve öncelik taşıdığından daha sonraları doktrinde, tağrîr bulunmasa bile bu malların gabn-i fâhişli bir muameleye tâbi tutulması halinde bu muamelelerin fâsid olup feshedilmesi gerektiği görüşü hâkim olmuştur. Bu üç grup mal için getirilen istisna Mecelle'de de yer alır (md. 356). Mümeyyiz küçüğün ve bu hükümde olan kimselerin gabinli akidleri de benzeri sebeplerle geçersiz sayılır. Öte yandan gabn genelde satım akdinde vuku bulsa bile diğer ivazlı akidlerde de söz konusu olduğundan Mecelle'de yetim, vakıf ve hazine malının gabn-i fâhişle satımının (md. 356), yetim ve vakıf malının rayiç değerinin altında bir bedelle kiraya verilmesinin (md. 441), gabn-i fâhişle mal bölüşümünün (md. 1127) sahih olmayıp feshedilebileceği, vekilin gabn-i fâhişle satın almasının, hatta et ve ekmek gibi piyasada sabit fiyatla satılan şeyleri gabn-i yesîrle satın almasının müvekkili hakkında geçerli olmayacağı (md. 1482, 1485) hükümleri yer almaktadır.

Gabnin akde tesirinin bu sayılan akid tür ve örnekleriyle sınırlı olmayacağı açıktır. Nitekim Hanefî literatüründe, mal taksimi ister yargı kararıyla isterse taraflar arası anlaşmayla yapılsın, gabn-i fâhiş meydana geldiğinde aldanan taraf için fesih hakkının doğacağı (el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 226), satışa vekil olan kimsenin gabn-i fâhişle mal satın alması halinde de İmâmeyn'e göre fesih hakkının doğduğu (İbn Nüceym, el-Baḥr, VII, 167), hazine malının rayiç değeri altında bir bedelle kiraya verilemeyeceği (Ali Haydar, I, 730) gibi görüşler de yer alır.

Gabn çok defa rızâyı sakatlayan bir ayıp görünümünde olmakla birlikte bazan kanuna karşı hile veya üçüncü şahısların haklarını ihlâl aracı olarak da kullanılabilir. Bu durumlarda tağrîrin bulunması, hatta gabnin fâhiş olması şartları aranmaksızın az veya çok tek başına gabn akdi fâsid kılmaya ve ilgili tarafa fesih hakkı vermeye yeterli olur. Hanefî literatüründe, emek-sermaye ortaklığında sermaye sahibinin malını gabinle satması, borçlu kimsenin ölümle sonuçlanan hastalığında malını gabinle satması (Mecelle, md. 357), borcu sebebiyle hacr altına alınan veya malının üçte birini vasiyet eden kimsenin gabinli satışı örneklerinde olduğu gibi, gabnin üçüncü şahısların haklarını ihlâl etmesi halinde az veya çok olmasına bakılmaksızın akdi fâsid kılacağı ve ilgili tarafa fesih hakkı vereceği belirtilmiştir. Nitekim yine Hanefî literatüründe gabn-i yesîrin tek başına akdi ifsat etmeyeceği kuralının on civarında istisnasından söz edilirken bu ve benzeri örnekler

verilir (Bedreddin Simâvî, II, 30-31; İbn Nüceym, el-Baḥr, VII, 168-169). Dikkat edilirse bu grupta yer alan fakihler, normalde aldanan tarafa fesih hakkı verilebilmesi için gabnin fâhiş olması şartını ileri sürerken gabn-i yesîrin ticarî ilişkilerde kaçınılmaz oluşundan hareket etmiş, gabn-i yesîr halinde fesih hakkı tanınmasının hukukî düzen ve istikrarı bozacağını düşünmüşlerdir. Ancak bu örneklerde de görüldüğü gibi daha güçlü ve geçerli bir başka gerekçe ortaya çıktığında bu kurala istisna getirmişlerdir. Aynı anlayışın bir başka örneği olarak bir bölgede bir malın piyasa fiyatının sabit olması halinde yukarıdaki şarttan vazgeçilmiş ve bu tür malların alım satımında meydana gelecek gabn-i yesîrin de akde tesir edeceği görüşü benimsenmiştir (Bedreddin Simâvî, II, 31; İbn Nüceym, el-Baḥr, VII, 168). Çünkü bu durumda gabn-i yesîr artık kaçınılması mümkün hale gelmiş, hatta hukukî düzen ve istikrarı koruyabilmek için önlenmesi gerekli olmuştur. Böylece

başlangıçta gabn sebebiyle akdin feshedilebilmesi için tağrîrin bulunması ve gabnin fâhiş olması şartını benimseyen hukukçular da zamanla hem bu iki şarta bazı istisnalar getirerek hem de yeni fesih sebepleri geliştirerek hukukî işlemlerde sübjektif unsurlarla objektif ve şeklî ölçüler arasında mâkul bir denge kurmaya çalışmışlardır.

Akdin gabne mâruz kalan tarafının belli şartlarda sahip olduğu yetki literatürde muhayyerlik (hıyâr-ı gabn ve’t-tağrîr), fesih veya aldığını geri verme (red) hakkı olarak adlandırılır. Böyle bir hak sahibi bu hakkını, muhayyerlik ve fesih konusunda İslâm hukuk doktrininde hâkim usul ve ilkeler dahilinde kullanır. Bu sebeple de literatürde gabne mâruz kalanın fazla ödediğini geri istemesi veya eksik aldığı bedelin tamamlanmasını talep etmesi şeklindeki bir çözüme çok az gidilir ve bu kimseye genelde ya akdi onaylaması ya da feshetmesi hakkı tanınır. Gabinden doğan bu hak büyük ölçüde şart ve ayıp muhayyerliği hakkına benzediğinden İslâm hukukçuları hıyâr-ı gabnin kullanım süresi konusunda genelde ayrı bir görüş ileri sürmemişlerdir. Daha önce sözü edilen musarrât hadisinde ve Habbân hadisinin bazı rivayetlerinde aldanan taraf için üç günlük muhayyerlik süresinden söz edilmekteyse de gerek sened ve metinlerine dair tartışmalar, gerekse gabinden doğan muhayyerlikle doğrudan ilgilerinin bulunmayışı, bu hadislerin söz konusu muhayyerlik süresiyle ilgili görüşlere doğrudan kaynaklık etme gücünü hayli zayıflatmıştır. Başta Ebû

Hanîfe olmak üzere fakihlerin bir kısmına ve Hanbelî mezhebine göre gabinden doğan muhayyerliğin âzami süresi üç gün olup hak sahibi bu süre içinde akdi feshetmediğinde akid kendiliğinden geçerlilik kazanır. Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, belirli olmak kaydıyla hak sahibine daha uzun bir süre tanınabileceği görüşündedir. Şâfiî mezhebinde ağırlıklı görüş, gabinden doğan fesih hakkının derhal kullanılması gerektiği, Mâliki mezhebinde ise bir yıl içinde kullanılabileceği şeklindedir (bk. MUHAYYERLİK).

Gabinden doğan fesih hakkı şahsa sıkı sıkıya bağlı haklardan olup hak sahibinin ölümü halinde mirasçılarına geçmez (Mecelle, md. 359). Aynı şekilde akidlerde fesih hakkını sona erdiren tabii ve ârızî durumlar bu konuda da geçerlidir. Meselâ gabinli olarak satın alınan malın telef olması, köklü bir değişime uğraması, bu malda mülkiyetin intikali sonucunu doğuracak bir tasarruf yapılması (a.e., md. 360), ibra ve iskat gibi sarâhaten veya delâleten haktan vazgeçme sayılan söz ve davranışlar bu hakkı sona erdirir (bk. FESİH).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ġbn" md.; Müsned, II, 44, 129; III, 376; Buhârî, "Büyûʿ", 47-48, 64, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 64; Müslim, "Büyûʿ", 11, 48; İbn Mâce, "Aḥkâm", 24; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 66; Tirmizî, "Büyûʿ", 28; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 451-462; Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, V, 348-349; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 292; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, IV, 1815-1816; Kâsânî, Bedâʾiʿ, IV, 176; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1968, III, 397-398; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvez), Beyrut 1412/1992, III, 128, 417; Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313 - Beyrut, ts., IV, 271-272; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf, Beyrut 1986, IV, 394-395; Bedreddin Simâvî, Câmiʿu'l-fuṣûleyn, Kahire 1300, II, 29-31; İbn Nüceym, el-Baḥr, VI, 125; VII, 167-170; a.mlf., el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir içinde), Beyrut 1985, II, 298; Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, IV, 70-75; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ,

III, 211-213; Hayreddin er-Remlî, el-Leˀâli'd-dürriyye fi'l-fevâˀidi'l-Ḫayriyye (Bedreddin Simâvî, Câmiˁu'l-fuṣûleyn içinde), Kahire 1300, II, 31; el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 226; Hamevî, Ġamzü ˁuyûni'l-beṣâˀir, Beyrut 1985, III, 442; Desûkî, Ḥâşiye ˁale'ş-Şerḥi'l-kebîr, III, 140-141; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, 206-208; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), V, 59-60, 142-144; a.mlf., Mecmûˁatü'r-resâˀil, II, 65-82; Mecelle, md. 164, 165, 356-360, 441, 1127, 1482, 1485; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, I, 247, 586-593, 730; Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, II, 142-152; Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî, I, 374-390; Hâşim Ma'ûf el-Hasenî, Naẓariyyetü'l-ˁaḳd fi'l-fıḳhi'l-Caˁferî, Beyrut, ts. (Mektebetü Hâşim), s. 374-385; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ˁaḳd, Kahire, ts., s. 418-421; Abdülkerîm Zeydân, el-Medḫal li-dirâseti'ş-şerîˁati'l-İslâmiyye, Bağdad 1976, s. 355-359; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ˁâmme li'l-mûcebât ve'l-ˁuḳūd, Beyrut 1983, II, 418-442; Muhammed Bahrülulûm, ˁUyûbü'l-irâde fi'ş-şerîˁati'l-İslâmiyye, Beyrut 1984, s. 485-523; Karaman, İslâm Hukuku, II, 133-139; M. Mustafa Şelebî, el-Medḫal fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1405/1985, s. 587-593; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeˀü'rıżâ fi'l-ˁuḳūd, Beyrut 1406/1985, II, 705-764; Neş'et İbrâhim ed-Düreynî, et-Terâdî fî ˁuḳūdi'l-mübâdelâti'l-mâliyye, Cidde 1986, s. 406-442; M. Kamil Yaşaroğlu, İslâm Hukukunda Gabin (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hâlid Kemâl Elbir, "İslâm Hukukunda Gabin", İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi, I/l, İstanbul 1963, s. 3-20; Ali el-Hafîf, "el-Ġabn fi'l-ˁuḳūd", Mecelletü'l-Buḥûṣ ve'd-dirâsâti'l-ˁArabiyye, X, Kahire 1979-80, s. 3-19; "Ġabn", Mv.F, XXXI, 138-142.

Ali Bardakoğlu

GABON

Batı Afrika'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Resmî adı Gabon Cumhuriyeti (République gabonaise) olup batıdan Atlas Okyanusu, kuzeyden Ekvator Ginesi ve Kamerun, güneyden ve doğudan Kongo ile çevrilmiştir. Ekvator çizgisinin ortaladığı ülkenin yüzölçümü 267.667 km2, nüfusu 1.280.000 (1993), başşehri 352.000 nüfuslu Libreville'dir. Adını, XV. yüzyılın sonlarına doğru bölge kıyılarına ulaşan Portekizli denizcilerin, biçiminden dolayı Como nehrinin derin ve geniş halicine

verdikleri kukuletalı bir tür balıkçı kabanının adı olan gabāodan almıştır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Ülkenin yaklaşık 800 km. uzunluğundaki kıyı kesimi kuzeye doğru genişleyen bir birikim alanıdır ve alüvyonlarla kum taşlarından ve yer yer yüzeye çıkan kretase yaşlı kayaçlardan oluşur. Buna karşılık ülkenin büyük kısmını, kıyı ovasının gerisinde yer alan prekambriyen temele ait gnays, granit, metamorfik şistler ve kum taşlarından meydana gelen 300-600 m. yükseklikteki platolar kaplar. Bu platoların üzerinde kuzeyde Cristal dağı (1200 m.), orta kesimde granitik bir kütle olan İbuci (Iboudji) dağı (1375 m.) yükselir. Ülkenin kuzeyinden ve güneyinden gelen kolların birleşmesiyle oluşan Ogue (Ogooué) ırmağı, Gabon'un en büyük kısmının sularını toplayarak okyanusa boşaltır. Kıyı çizgisinin güney ve orta kesimi, Benguela akıntısının sürüklediği lagünlerin oluşmasına yol açan maddelerin birikmesiyle, eski masifin kıyıya ulaştığı kuzey kesimi ise ria biçimli girintilerle şekillenmiştir. Gabon'da iki yağışlı (ekim-kasım, şubat-nisan) ve

iki kurak (mayıs-eylül, aralık-ocak) mevsimin birbirini takip ettiği tipik bir subekvatoral iklim hüküm sürer. Yıllık yağış miktarı, kuzeybatı kıyılarına doğru daha da artmak üzere 1600-3000 milimetre arasında değişir. Nem oranının çok yüksek olduğu ülkede ortalama sıcaklık 26 derece dolayında seyreder ve yıl boyunca ancak 1-2 derece kadar oynar. Bu iklim şartları altında Gabon topraklarının % 85 gibi büyük bir kısmını floristik bakımdan çok zengin olan ve okume (Gabon maunu), akarju gibi kerestesi kıymetli ağaç türleri içeren ekvatoral yağmur ormanları kaplar.

Ülke nüfusunun hemen hemen yarısı, her biri birer ticaret ve yönetim merkezi olan şehirlerde yaşar. Bu şehirlerin başlıcaları kıyıda Libreville ile Port Gentil, iç kesimlerde de Franceville, Moanda ve Lambaréné'dir. Nüfusun geri kalan kısmı ise sayıları yaklaşık 4000 kadar olan kırsal yerleşmelerde yaşar. Halkı meydana getiren kırk dolayındaki etnik gruptan önde gelenler Fanglar (nüfusun yaklaşık % 30 kadarı), Echirler (% 25), Adumalar (% 17), Mieneler ve Punular'dır. Fransa ile sıkı bir ekonomik, siyasî ve kültürel ilişki içinde bulunan Gabon'un resmî dili Fransızca'dır. Bunun yanı sıra Bantu dil ailesine giren çeşitli mahallî diller de konuşulmaktadır. Dil ve kültür alanında olduğu gibi dinî bakımdan da Fransa'nın etkisinde kalan Gabon'da nüfusun yaklaşık % 40'ı hıristiyan, yarıya yakını animist, geri kalanı da müslümandır. Hıristiyanlık buraya Avrupalı sömürgeciler tarafından desteklenen misyonerlerce getirilmiş ve sömürge yönetiminin planlı gayretleri sonucu yayılmıştır.

Gabon, çeşitli doğal kaynakları sebebiyle Afrika'nın en zengin ve kişi başına millî gelirin en yüksek (1985'te 3500 dolar) olduğu ülkelerinden biridir. Millî gelirde en büyük payı (% 55 dolayında) faal nüfusun ancak % 6 kadarının uğraştığı madencilik sağlar. Buna karşılık faal nüfusun % 55'ini bünyesinde toplayan tarım sektörünün millî gelirdeki payı ancak % 8, faal nüfusun % 14'ünün uğraşı alanı olan endüstrinin payı ise % 14 kadardır. Başlıca tarım ürünleri manyok, şeker kamışı, kakao, kahve, kauçuk, muz ve pirinçtir. Besin maddeleri ihtiyacının % 85 kadarı ithalât yoluyla dışarıdan temin edilir. Değerli ağaç türlerinin işlenip ihraç edildiği ormanlar ülkenin önemli bir gelir kaynağıdır. Çoğu denizde açılmış kuyulardan olmak üzere yılda 8 milyon ton kadar petrol çıkarılır; manganez, uranyum, demir ve kurşun da işletilen başlıca yer altı kaynaklarındandır. Gabon'un ihracatında en büyük geliri petrol (% 82), orman ürünleri (% 6), manganez (% 6) ve

uranyum sağlar. Mamul eşya, motorlu taşıt, makine ve besin maddeleri dışarıdan alınan başlıca mallardır. Dış ticarette Fransa'yı Amerika Birleşik Devletleri, Japonya ve Almanya takip eder.

BİBLİYOGRAFYA

The Illustrated Encyclopedia of Mankind, London 1978, V, 607-608; The Cambridge Encyclopedia of Africa, London 1984, s. 233; D. M. Fremy, Quid, Paris 1988, s. 918; Africa South of the Sahara 1992, London 1991, s. 467-487; R. Cornevin, "Gabon", EI² (Fr.), II, 992; "Gabon", EBr., IX, 1067-1068.

Sırrı Erinç

II. TARİH

Gabon'un ilk sakinleri Bantu dillerini konuşan Pigmeler'dir; sonraları bunlara çoğunluğu Kongo'dan gelen başka kabileler katılmış ve bugünkü halkı oluşturmuşlardır. Avrupalılar'dan ilk yerleşenler, 1472 yılında Gabon kıyılarını keşfeden Portekizliler'dir; onları 1580-1600 yılları arasında Hollandalılar, XIX. yüzyıl ortalarına doğru da kıyıda müstahkem bir yerleşme merkezi kuran Fransızlar takip ettiler. Avrupalılar köle, fildişi ve başta abanoz olmak üzere kıymetli kereste ticaretiyle ilgilenmişler, köle ticaretini 1880'e kadar sürdürmüşlerdir. Gabon'da Fransız himaye idaresi 1837'de başladı ve zamanla kabile yöneticileriyle yapılan çeşitli antlaşmalarla güçlendirilerek nüfuz alanı genişletildi. Tüccar ve askerlerin arkasından gelen Protestan ve Katolik misyonerler yerli halka Hıristiyanlığı benimsetmeye çalıştılar. Fransa, iç kesimlere yapılan keşif gezilerinin ardından buraya bir genel vali tayin etti, böylece o tarihe kadar Fransız Batı Afrikası'na bağlı olarak deniz subayları tarafından yönetilen ülke Fransız Kongosu içinde yer aldı (1888). XX. yüzyılın başlarına kadar çeşitli

tarihlerde yerliler birçok defa ayaklandılarsa da bu ayaklanmalar her seferinde kanlı şekilde bastırıldı. 1910 yılında oluşturulan Fransız Ekvator Afrikası içinde Orta Kongo, Ubangi-Şari ve Çad'la birlikte yer alan Gabon sömürgesine 1946'da Fransa'nın deniz aşırı toprakları statüsü verildi. 1958'de Fransız Topluluğu içinde özerk bir cumhuriyet halini alan Gabon 17 Ağustos 1961 tarihinde bağımsızlığına kavuştu. Ülkenin ilk cumhurbaşkanlığına, bağımsızlık mücadelesinde önemli hizmetleri geçen Leon Maba seçildi. Maba 1964'te bir darbeyle devlet başkanlığından uzaklaştırıldı; fakat Fransa'nın gönderdiği askerî birliğin müdahalesiyle görevine geri döndü. 1967'de Maba'nın ölümü üzerine devlet başkanlığına Albert Bernard Bongo getirildi. Bernard 1968'de bütün siyasî partileri kapatarak kendi başkanlığı altında Parti démocratique Gabonais'yi kurdu ve böylece ülkeye tek partili yönetimi getirdi. Halen yürürlükte olan anayasa, çok partili dönemin 21 Şubat 1961 tarihli anayasası ise de 1967, 1975, 1981 ve 1986 yıllarında bazı maddeleri değiştirilmiş durumdadır. Albert Bernard 1973 yılında İslâmiyet'i kabul ederek Ömer adını aldı ve arkasından hacca gitti. Ömer Bongo, 9 Kasım 1986 tarihinde anayasa gereği doğrudan halkın oylarıyla üçüncü defa yedi yıllık bir süre için devlet başkanlığına seçildi, 5 Aralık 1993'te yapılan seçimlerde de % 51 oy alarak görevde kaldı.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

İslâmiyet Gabon'a, XIX. yüzyılın sonlarına doğru ayaklanmaları bastırmak için Senegal'den getirilen müslüman askerler, yine Fransızlar'ın elinde bulunan Batı Sudan ile bu bölge arasında gidip gelen tâcirler ve buraya sürgüne gönderilen Şeyh Ahmedü Bamba ile Samori Turi vasıtasıyla girmiştir. Aumale Kalesi'nde

bir garnizona yerleştirilen Senegalli askerler daha sonra Libreville'de bir kamp kurdular. Bunların bir kısmı görevlerinin bitiminde ülkelerine dönmeyerek Ogue sahillerine yerleşip ticaret hayatına atıldılar ve Gabonlu kadınlarla evlenerek ülkede İslâm'ın ilk temsilcileri oldular. Diğer taraftan, Senegal'de Fransız sömürgeciliğine karşı ciddi bir engel teşkil eden Mürîdiyye tarikatının kurucusu Şeyh Ahmedü Bamba tutuklandıktan sonra buraya sürülmüş (1895) ve bir Katolik din adamının gözetimi altında 1902'ye kadar Mayumba ve Lambaréné'de hıristiyanlaştırılmış yerliler arasında ikamete mecbur edilmiştir. Aynı şekilde Gine'de halkı Fransızlar'a

karşı teşkilâtlandıran ve İslâm'ı yaymaya çalışan Samori Turi de 1890'da tutuklanarak Gabon'un Ndjole şehrine gönderilmiş ve ölümüne kadar burada kalmıştır. Bu iki zat ülkede İslâm'ın tanınmasında önemli rol oynamışlarsa da Gabon'da bu dinin hızlı bir şekilde yayıldığı ve halk tarafından benimsenmiş olduğu pek söylenemez; hâlâ buradaki müslümanların çoğunu Gabonlular değil dışarıdan gelen yabancılar oluşturmaktadır. Ülkedeki müslümanların toplam nüfus içerisindeki oranıyla ilgili rakamlar birbirinden farklıdır. 1974 yılında tam üye sıfatıyla İslâm Konferansı Teşkilâtı'na alınmasına rağmen en iyimser rakamlar dahi Gabon'daki müslüman nüfusun oranını ancak % 10 olarak göstermektedir (M. Ali Kettani, s. 163). Batılı kaynaklar ise % 1 ile 5 arasında değişen oranlar vermektedirler (Balta, s. 347; A Map ofthe Muslims in the World Today, s. 13; Cornevin, Africa South ofthe Sahara 1992, s. 483). Müslümanlar ülkenin her tarafına yayılmış halde bulunmakla beraber özellikle Gabon körfezi çevresiyle N'Gounié ve Nyanga idarî birimlerinde toplanmışlardır ve sayılarının azlığına rağmen yönetim ve ticarette eskiden beri önemli rol oynamaktadırlar. Halen devlet kademelerinde cumhurbaşkanından başka en üst makamlara çıkmış ve bakan, general, genel müdür, polis şefi mevkiine yükselmiş pek çok müslüman idareci bulunmaktadır.

Bugün Gabon'daki müslümanların Oyem, Port Gentil, Franceville, Lambaréné ve başşehir Libreville'de çeşitli cami ve medreseleri bulunmakta ve bunlar dinî eğitim hayatında önemli roller oynamaktadır. Çünkü resmî okullarda İslâmî bilgiler verilmediği için din eğitimi görevi cami ve medreselere düşmekte, kitap ve öğretmen eksikliği de bu görevi ciddi biçimde güçleştirmektedir. En iyi şekilde teşkilâtlanmış medreseler Oyem ve Port Gentil şehirlerinde bulunanlardır. Fas Sultanlığı Libreville'de bir cami, Kuveyt ve Suudi Arabistan da bazı şehirlerde birer cami ile kültür merkezi yaptırmışlardır; ayrıca Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî bir kültür merkezi kurmuştur. Aralarında Ticâniyye ve Mürîdiyye tarikatları mensuplarının da bulunduğu müslümanlar henüz bir dernek çatısı altında birleşmiş değildirler ve başka ülkelerdeki dindaşlarıyla da sıkı ilişki içinde oldukları söylenemez. Her yıl ortalama 200 kişi hacca gitmekte ve bu sayede diğer İslâm ülkelerinden gelenlerle yakınlık kurulmaktadır; bunun yanında ihracat-ithalâtla ilgilenen Gabonlu müslüman tüccarlar da Fas, Kuveyt ve Suudi Arabistan gibi ülkelerle olan ticarî münasebetleri çerçevesinde

dostluk geliştirmeye çalışmaktadırlar.

BİBLİYOGRAFYA

E. Sik, The History of Black Africa (trc. S. Simon), Budapest 1974, I, 230-231, 331-332; IV, 250-251; M. Mahmûd Savvâf, İfrîḳıyye’l-müslime, Beyrut 1975, s. 331-341; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadelesi, Ankara 1975, s. 270-272; Seyyid M. Bekir, el-Eḳalliyâtü’l-müslime fî İfrîḳıyye, Mekke 1985, s. 246-252; A Map of the Muslims in the World Today, London 1986, s. 13; M. Ali Kettani, Muslim Minorities in the World Today, London 1986, s. 163; P. Balta, L‘Islam dans le monde, Paris 1986, s. 347; P. Englebert, “Gabon, Recent History”, Africa South ofthe Sahara 1992, London 1991, s. 467-470; R. Cornevin, “History of French Equatorial Africa until Independence”, a.e., s. 74-76, 483; a.mlf., “Gabon”, EI² (Fr.), II, 992; O. Hassan Kasule, “Muslims in Gabon, West Africa”, JIMMA, VI/1 (1985), s. 192-206; H. Deschamps, “Gabon”, EUn., VII, 424-426.

Davut Dursun

GABRIEL, Albert-Louis

(ö.1883-1972)

Anadolu Türk mimari eserlerini Batı'da tanıtan Fransız mimar ve sanat tarihçisi.

2 Ağustos 1883'te Haute Marne ilinin Cerizières kasabasında tanınmış bir mimar babanın oğlu olarak dünyaya geldi. Aksi yöndeki ısrarlara rağmen baba mesleğini seçerek Paris'te Ecole nationale des beaux-arts'da mimarlık okurken bir taraftan da Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne devam etti. Böylece her ikisinden de mezun oldu ve meslek hayatının ilk yıllarında çeşitli başarılar elde ederek 1903'te l'Académie des beaux-arts'ın Jean Leclaire ödülünü aldı. 1908-1911 kazı mevsimlerinde merkezi Atina'da bulunan Fransız Arkeoloji Enstitüsü'nün Delos adasında sürdürdüğü çalışmalara mimar olarak katıldı ve ortaya çıkarılan Helenistik çağa ait evlerin plan, rölöve ve süslemelerini çizdi. Bu desenler 1911 yılında Paris'te sergilendi ve ona ikincilik madalyası kazandırdı.

Gabriel İstanbul'a ilk defa 1908'de gitti; fakat Türk mimarlık sanatı ile ancak üç yıl sonra Osmanlı idaresinden çıkmak üzere olan Rodos'ta yakından temas kurdu. Burada, Saint Jean şövalyelerinin yaptırdığı kale ile şehir içindeki çeşitli mimari eserler üzerinde çalışmalar yaptı ve adanın İtalyanlar tarafından 4 Mayıs 1912'de işgal edilmesi üzerine La Revue socialiste dergisinde Türkler'in tarafını tutan makaleler yayımladı (XXVIII/ 334 [Paris 1912], s. 413-421; XXX/349 [1914], s. 18-28). I. Dünya Savaşı başladığında Fransız deniz kuvvetlerinde tercüman yedek subay olarak görevlendirildi ve bir ara Meis adası açıklarından Anadolu kıyılarını top ateşine tutan gemide bulundu. Savaştan sonra tekrar çalışmalarına döndü ve 1921'de Sorbonne Üniversitesi'nde kabul edilen Rodos'un surlarına dair teziyle doktor unvanını aldı. Paris'te 1921-1923 yıllarında genişleterek iki cilt halinde ve La Cité de Rhodes, DCCCX-MDXII adı altında yayımladığı bu tezde pek çok resim, çizim ve levha bulunmakta, I. ciltte şehrin topografyası ile askerî yapıları, II. ciltte ise sivil ve dinî mimari eserleri yer almaktadır. Gabriel, Rodos'taki Saint Jean şövalyelerine ait eserler üzerine

çalışırken bir taraftan da o dönemde Fransızlar'a mahsus olan hanın (Auberge de France) restorasyon işlerini yürütmüş ve Türkler tarafından ev olarak kullanılan bu tarihî yapıyı 1921'de eski haline dönüştürmüştür. Ancak eser II. Dünya Savaşı sırasında hasara uğramış

ve 1946-1950 yılları arasında yine Gabriel tarafından onarılmıştır. Paris'te 1923 Fransız sanatçıları sergisinde teşhir edilen Rodos rölöveleri, kendisine birincilik madalyasından başka Güzel Sanatlar Akademisi'nin Louis Fould ödülünü de kazandırdı.

Gabriel, 1919-1920 yıllarında Mısır'da Arap müzesi müdürü Ali Behçet Bey ile birlikte Fustat kazılarında bulundu. Bu kazı çalışmalarına ve Mısır'da Arap evinin menşeine dair yaptığı araştırmayı (Les fouilles d'al-Foustat et les origines de la maison arabe en Egypte, Paris 1921) Sorbonne Üniversitesi'ne ikinci bir tez olarak sundu ve daha sonra da genişleterek Les fouilles d'al Foustat adı altında Ali Behçet Bey ile birlikte tekrar yayımladı (Kahire 1927).

Hocalık hayatı 1923'te Caen Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde sanat tarihi doçenti olmasıyla başlayan Gabriel, 1925'te Strasbourg Üniversitesi'nde profesörlüğe getirildi ve aynı yıl Fransız idaresi altında bulunan Suriye'de inceleme gezileri yaptı, ayrıca Palmira'da çalıştı. 1926'da Dârülfünun'da görev alarak arkeoloji ve sanat tarihi dersleri vermek üzere İstanbul'a geldi ve 1930'a kadar burada kaldı. Bu arada öğretim faaliyetinin dışında Maarif Vekâleti tarafından Anadolu'daki Türk mimari eserlerinin araştırılıp incelenmesiyle görevlendirildi; 1926'dan II. Dünya Savaşı'nın başlamasına kadar bazı kesintilerle birlikte çeşitli bölgelerdeki çalışmalarını sürdürdü.

Gabriel, Fransız hükümetinin öteden beri İstanbul'da kurmayı tasarladığı Atina veya Roma'dakinin benzeri bir arkeoloji enstitüsü fikrini destekliyordu. 1895'ten beri Ruslar'ın İstanbul'da böyle bir kurumları vardı; Macarlar da 1917'de bunun bir benzerini açmış, fakat ertesi yıl kapatmak zorunda kalmışlardı. Fransız hükümeti I. Dünya Savaşı'nın ardından bu konuda girişimde bulunduysa da bir netice elde edemedi. Bu arada Almanlar, merkezi Berlin'de olan Alman Arkeoloji Enstitüsü'nün İstanbul şubesini kurmuş ve 1930 başında mükemmel kütüphanesiyle

birlikte faaliyete geçirmişlerdi. Aynı yılın sonlarına doğru Fransız Enstitüsü de Gabriel'in gayreti ve elçi Charles de Chambrun'un yardımıyla Beyoğlu'ndaki eski Fransız elçilik binasının bir bölümünde kuruldu ve Türk hükümetinin izniyle 1 Şubat 1931'de resmen açıldı. Türk hükümeti bu enstitünün Türk ve Türkiye tarihi, arkeolojisi, sanat tarihi, coğrafyası, jeolojisi, edebiyatı üzerinde araştırmalar yapmasını ve yayınlarda bulunmasını öngörmüştü. Enstitünün müdürlüğüne getirilen ve 1941'e kadar görevini sürdüren Gabriel bu programa tamamen sadık kalmış ve şahsen uygulayıcısı olmuştur. 1941'de yurduna döndü; savaştan sonra 1946'da tekrar enstitünün başına geçti ve emekli oluncaya kadar görevine devam etti. Ancak bu ikinci safhada mayısta İstanbul'a geliyor ve burada sadece birkaç ay kalıyordu. 1956'da yerine getirilen ünlü Antikçağ kitâbeleri uzmanı Louis Robert ilk günden itibaren enstitünün kurucusuna karşı cephe aldı ve onun kendi eseri olan bu müessesede çalışmasına fırsat vermedi.

1941'de Fransa'ya döndüğünde bağımsız bir üniversite durumunda olan Collège de France'ta İslâm - Doğu sanatları tarihi profesörlüğüne tayin edilen Gabriel burada emekliye ayrıldığı 1953 yılına kadar ders verdi ve bu arada Türkiye'de iken topladığı bazı malzemeyi de işleyerek kitap haline getirdi. 1956'da da İstanbul Arkeoloji Enstitüsü'nden emekli oldu ve Louis Robert'in tutumu yüzünden Fransa'ya dönmek zorunda kaldı; ömrünün son on altı yılını İsviçre sınırı yakınındaki küçük Bar-sur-Aube kasabasında geçirdi. 23 Aralık 1972 günü öldüğünde bu kasabada toprağa verildi. Ölümünden sonra evlâtlığına kalmış olan eski resimler, çeşitli hâtıralar, tablolar, pek çok rölöve ile zengin kütüphanenin bugünkü durumu bilinmemektedir.

Gabriel, 1930-1956 yılları arasında İstanbul Üniversitesi'nde konferanslar vermiş, 1952'de Edebiyat Fakültesi'nde bir dizi serbest ders yapmış, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde de yine sanat tarihi okutmuştur. Bunların dışında 1934'te Cenevre Müzesi'nde, 1936'da Belgrad ve Zagreb üniversitelerinde, 1950'de Brüksel Üniversitesi ile Güzel Sanatlar Akademisi'nde ve aynı yıl Amsterdam Üniversitesi'nde Türk sanatıyla ilgili konferansları olmuştur. 1932'de Alman Arkeoloji Enstitüsü aslî üyesi, 1933'te Fransız Akademisi muhabir üyesi, 1940'ta Türk Tarih Kurumu şeref üyesi ve 1960'ta Belçika Kraliyet Akademisi şeref üyesi

seçilen Gabriel'e, Ankara Üniversitesi şeref profesörlüğü ve İstanbul Üniversitesi şeref doktorluğu pâyeleriyle İstanbul ve Bursa şehirlerinin fahrî hemşehrilikleri verilmiş, Fransa hükümeti tarafından da kendisine Chevalier rütbesinde Legion d'Honneur nişanı takılmıştır.

Henüz bir Osmanlı şehri iken Rodos'ta Türk medeniyetiyle temas eden Gabriel'in bu medeniyete olan yakın ilgisi, 1926'da İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi öğretim üyeliğine getirilmesinden itibaren başladı. 1926 yılı Ocak-Haziran aylarında hazırladığı İstanbul camileri hakkındaki makalesi ("Les mosquées de Constantinople", Syria, VIII [Paris 1926], s. 353-419, lv. LXXII-LXXVIII) bu konuda kaleme aldığı ilk tipoloji denemesidir. Bu çalışması münasebetiyle camilerden bazılarının yeni planlarını çizmiş, bazıları için de vaktiyle C. Gurlitt'in Dresden Teknik Üniversitesi öğrencilerine çizdirdiği planları düzelterek kullanmıştır. Böylece İstanbul'dan otuz, Eyüp'ten beş, Galata'dan üç ve Üsküdar'dan dört cami olmak üzere toplam kırk iki camiyi içine alan denemesini meydana getirmiştir. Bu önemli makalesinde camileri mimari özelliklerine göre altı ana tipte toplamıştır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde muhafaza edilen Matrakçı Nasuh'un 944 (1537-38) tarihli Beyân-ı Menâzil-i Irâkeyn adlı eserinin minyatürlerine dair araştırması ("Les étapes d'une campagne dans les deux Irak, d'après un manuscrit turc du XVIe siècle", a.g.e., IX [1928], s. 328-349, lv. LXXIV-LXXXIV) İstanbul'da yaptığı çalışmaların ikincisidir. Gabriel, özellikle bu yazmadaki İstanbul ve Galata manzaralarını inceleyerek bunları topografya bakımından değerlendirmiş, ayrıca ilgi çekici bir usulle, ressamın İstanbul'u hangi açılardan gördüğünü araştırıp minyatürde gösterilen yapıları teşhise gayret etmiştir. Anadolu'daki Türk eserlerine dair olan yazısında ("Les antiquités turcs d'Anatolie", a.g.e., X [1929], s. 257-270, lv. XLVII-L) bu topraklardaki eserlerin bolluğuna dikkati çekiyor ve Kütahya, Afyonkarahisar, Akşehir, Karaman, Adana, Tarsus, Mut gibi yerlerde bulunan pek çok anıtın rölövelerini hazırladığını bildiriyordu; ancak bu malzemeyi hiçbir vakit kullanmamıştır.

Gabriel Dârülfünun'daki öğretim üyeliği sırasında, o yıllarda Türk kültür hayatının en önemli yayın organı olan Hayat Mecmuası'nda 1927-1928'de Türk sanat tarihiyle ilgili çeşitli makaleler yayımlamış (sy. 40, 54, 59, 71, 82), aynı yıllarda Anadolu dışındaki İslâm sanatına dair tek makalesi olan

“Kasr-el Heir”i kaleme almıştır (a.g.e., VIII [1927], s. 302-329, lv. LXXXVI-XCIV). 1925’te ancak silâhlı kuvvetlerin yardımı ile yapabildiği bu araştırmada, bir vakitler mâmur ve

verimli olan şimdiki çorak ve ıssız yerlerde biri belki V. veya VI. yüzyılda, diğeri ise kuvvetli ihtimalle 110 (728) yılında Emevîler’den Hişâm döneminde yapılmış iki müstahkem kasrın harabeleriyle 9 km. boyunca uzanan çok büyük bir sunî gölün duvarlarını tesbit etmiştir. Gabriel’in bundan sonra sadece bir iki konuda Anadolu dışındaki eserlere dair yayını olmuştur. Bunlardan biri, 1934’te İsfahan’da geçirdiği bir hafta içinde incelediği İsfahan Cuma Camii hakkındadır (“Le Mesdjid - Djuma d’Isfahan”, Ars Islamica, II [Michigan 1935], s.7-44). Bu etraflı makalede, aslı Abbâsîler döneminde inşa edilmiş olmakla beraber Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah tarafından yeniden yaptırılan ve XIV-XV. yüzyıllarda Safevîler’ce genişletilen İran’daki bu önemli İslâm eserini güzel fotoğraflar ve zarif desenlerle birlikte takdim eder. Gabriel’in yerli ve yabancı ilmî dergilerde yayımladığı Türk sanatıyla ilgili dikkate değer makalelerin bazıları şunlardır: Mardin ve Diyarbakır illerindeki inceleme gezisinin raporu (Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi, I [Ankara 1933], s. 134-149); Mardin’in 15 km. güneybatısındaki Düneysir’de bulunan ulucaminin sanat tarihindeki yerini belirlediği araştırması (“Dunaysir”, Ars Islamica, IV [1937], s. 352-362); Bursa’da Hüdâvendigâr Camii (“Bursa’da Murad I Camii ve Osmanlı Mimarisinin Menşei Meselesi”, VD, II [1942], s. 37-43, Fransızca’sı s. 49-57 ve 9 levha); Türk mimarisinde kubbenin önemini açıklayıp bunun bir Selçuklu buluşu olduğunu savunduğu Artuklu cami ve medreseleri hakkındaki yazısı (“Mosquées et médressés ortokides”, Halil Edhem Hatıra Kitabı-In Memoriam Halil Edhem, [Ankara 1947], I, 211-228 ve 5 levha).

İstanbul Dârülfünunu’nda çalıştığı yıllarda Gabriel, Maarif Vekâleti’nin görevlendirmesiyle 1927 sonbaharından itibaren Anadolu’daki Türk eserlerini incelemeye girişti. Bu çalışmaları sırasında yanında, 1927’de İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi müdürü Fehmi Ethem (Karatay), 1928 ilkbaharında eski eserler genel müfettişi Aziz (Ogan) ve aynı yılın sonbaharında da Ahmet Tevhid beyler bulundu. Çalışmaların toplandığı I. cilt Kayseri ve Niğde, üç yıl sonra basılan II. cilt ise Amasya, Tokat ve Sivas illerini içine alıyordu (Monuments turcs d’Anatolie, I, Kayseri-Niğde,

Paris 1931; II, Amasya-Tokat et Sivas, Paris 1934). Büyük boydaki bu kitaplarda önce her şehrin tarihçesini özetlemiş, arkasından buradaki eserlerin bir listesini verdikten sonra kendi değerlendirme ölçüsüne göre bu yapılar arasından bir seçme yaparak bunların üzerinde durmuş ve başlıca mimari özelliklerini tesbit edip eserleri tarihlendirmiştir. Bu arada şehirlerin dışındaki küçük köy ve kasabalarla yol üzerinde bulunan bazı eserlerden de önemli gördüklerini tanıtmıştır. Bu çalışmalar sırasında kitâbeler Mübarek Galip, Ahmet Tevhid, İsmail Hakkı (Uzunçarşılı), Mehmet Behçet beylerden alınarak Tevhid Bey tarafından gözden geçirilip tercüme edilmiş, Fehmi Bey tarafından da kendisine haberdar olmadığı Türkçe yayınlardan faydalanma imkânı sağlanmıştır. Gabriel, o yıllarda çoğu son derece harap ve bakımsız halde bulunan bu yapıların plan, kesit ve ayrıntılarını çizmiş, ayrıca bunların mâmur görünüşlerini aksettiren desenler de yapmıştır. Anadolu'da Türk eserlerinin birçoğu Gabriel'in bu kitapları sayesinde bilim adına kazanılmış, âdeta "keşfedilmiştir". Gabriel bu büyük çalışmasının diğer ciltlerinde, başta Konya olmak üzere öteki Türk sanat merkezlerini işlemeyi tasarlamıştı; fakat bu program gerçekleşmedi. Sadece Türkiye'nin doğu taraflarıyla ilgili olarak öbür ciltlere benzeyen bir eser yayımladı (Voyages archéohgigues dans la Turquie Orientale: Mardin-Diyarbekir-provinces au-delà du Tigre, Harput, Malatya, Urfa, I-II, Paris 1940). Müellif kitabın önsözünde, bazı güçlükler yüzünden önceki ciltlerdeki programı bu bölgede aynen uygulayamadığını belirtir. Kitabelerin okunmasında bu defa J. Sauvaget'den faydalanıldı ve metin cildinin sonunda tamamının kopyaları Fransızca tercümeleriyle birlikte verildi. Bu büyük incelemeyi teşkil eden malzeme 1932 yılı Nisan-Mayıs ve Ekim-Kasım aylarında toplanmış ve ilk gezide Mardin-Düneysir-Diyarbakır, Hasankeyf (Hısnıkeyfâ), Dârâ, Nusaybin, Harran ve Urfa'da; ikinci gezide ise Mardin-Diyarbakır, Garzan, Bitlis, Ahlat, Bitlis-Batman Suyu, Silvan-Diyarbakır-Harput-Mardin-Hasankeyf -Düneysir-Nusaybin arasında dolaşılmıştır. Önsözde, çok zor şartlar altında yapılan bu çalışmalarda elde edilen malzemenin eksiklik ve hataları olabileceğini önceden kabullenen Gabriel ileride yapılacak daha etraflı çalışmaların, hazırlanacak monografilerin bunları düzeltip tamamlayacağına inandığını belirtir. Aynı şekilde öncekilere benzeyen bu büyük boydaki kitapta da planlar, kesitler, detay desenleri ve restitüsyonlar yer almaktadır.

Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie'de tarihî Türk şehirlerindeki Osmanlı

dönemi eserlerine fazla önem vermemiş, sadece Amasya'da bunlar üzerinde biraz durmuştur. 1940'a kadar, o sıralarda henüz bütün güzelliğini koruyabilmiş olan Bursa'da ise yalnız Osmanlı eserleri üzerinde çalışma imkânı buldu. Bu çalışmalarda kendisine başta A. Saim Ülgen olmak üzere bakanlıkça görevlendirilen bazı genç mimarlar yardım ettiler. Bursa hakkındaki bu büyük eseri (Une capitale turque: Brousse -Bursa, Paris 1958, 2 cilt) sebebiyle kendisine şehrin fahrî hemşehriliği verildi (1955). Bu kitapta Bursa'nın tarihi anlatılmış, kalesi, sarayı, camileri, bedesteni, çarşısı, hanları, tekkeleri, türbeleri, hamam ve kaplıcaları ile bazı evleri tasvir edilerek bunların desen, plan, kesit ve fotoğrafları verilmiştir.

Larousse Kitabevi'nin yayımladığı, tarihe geçmiş büyük simaların tanıtıldığı bir eser içinde Kanûnî Sultan Süleyman'ı yazan Gabriel, XVI. yüzyıl Türk sanatını aksettiren resimlerle süslediği bu makalesinde, Kanûnî dönemindeki Osmanlı Devleti'ne bir yayılma politikasının hâkim olduğunu, ancak yabancı ülkelere bir terör idaresiyle girilmediğini, dinî hususlarda son derece müsamaha gösteren Türk hâkimiyetinin müstebit bir feodal idare yerine ekseri hallerde eşitliğe bağlı, açık ve düzenli bir devlet sistemi getirdiğini yazar ("Solunan le Magnifique", Les Grandes figures, [Paris 1938], s. 195-203). Bu makalesini, Kanûnî devrinde Türk medeniyetinin üstünlük ve kudretini anlayabilmek için İstanbul'daki eserlerin tanınması gerektiğini söyleyerek bitiren Gabriel, bu birkaç kelimede özetlediği fikri yine büyük boy bir eser halinde somutlaştırmayı tasarlamıştı. Bu

eser, aslında M. Fuad Köprülü ile beraber yazılacak iki ciltlik bir Mimar Sinan monografyası olacak, ilim âlemine de Türk ve Fransız dillerinde sunulacaktı. 1937 yılında basılan büyük boyda bir broşürde Türk Tarih Kurumu tarafından yayımlanacağı ilân edilen bu kitabın I. cildinde Köprülü kaynaklar ve belgelerin yardımıyla Sinan'ı tanıtacak, Gabriel ise II. ciltte Sinan'ın mimarlık ve sanat yönlerini araştırarak eserlerinin bir sentezini yapacaktı. Atatürk'ün arzusu ile girişilen bu proje de gerçekleşmemiştir.

Bu çalışmaları dışında Gabriel, 1928 yılı sonbaharı ile 1929 ilkbaharında İstanbul Boğazı'ndaki Türk hisarlarını incelemeye girişmiş, fakat 1930'da İngiliz Sidney Toy ve 1932'de Alman Hans Högg bu konuda birer yetersiz yayın yapınca araştırmasını yarım bırakmıştı. Ancak daha sonra bu konuyu yeniden ele aldı ve II. Dünya Savaşı sırasında Fransa'da iken Anadoluhisarı

ile Rumelihisarı'nı ve şehrin kara tarafı surlarına Fâtih Sultan Mehmed tarafından eklenen Yedikule Hisarı'nı teknik ve askerî bakımdan bütün özellikleriyle tanıtan kitabını yayımladı (Châteaux turcs du Bosphore, Paris 1943). Gabriel'in Paris'te 1935'te çıkan ve sonraları başka baskıları da yapılan En Turquie adlı kitabı ise yurdun sanat, tarih ve tabiat güzelliklerini resimler halinde sunan bir albümden ibaret olup kısa bir metinle bu ülkeyi yabancılara tanıtır (2. baskı 1953; Türkçe'si [Türkiye'de], İstanbul 1954; [La Turquie terre d'histoire etd'art], 3. baskı, İstanbul 1956). Gabriel, Osmanlı dönemi Türk mimarisi hakkındaki genel görüşlerini, R. Boulanger'in Guides bleues adlı seyyah rehberleri dizisi için hazırladığı Türkiye cildinde ortaya koymuştur ("Les arts en Turquie", La Turquie, Paris 1958, s. LIV-LXXII; diğer baskılarında biraz değiştirilmiştir). Aynı konuyu ayrıca iki ansiklopedi maddesinde de tekrarlar ("Ottomane Scuole", Enciclopedia Universale dell'Arte, Venezia-Roma 1958; X, 286-307, lv. 147-158; "Ottoman School", Encyclopedia of World Art, London 1965, X, 852-873). Gabriel son yıllarda değişik bir konuya geçerek Eskişehir ile Afyonkarahisar arasında Yazılıkaya dolaylarında harabeleri bulunan Frigler'e ait Midas şehri hakkında araştırmalar yaptı ve "Phrygie-Exploration archéologique" başlığı altında yayımlanan dizinin iki cildini yazdı (II-La Cité de Midas, Topographie, Le site et les fouilles, Paris 1952; IV-La Cité de Midas, Architecture, Paris 1965). Gabriel'in meslek hayatının başından beri üzerinde durmayı sevdiği bir konu basit eski evlerdi. Rodos'ta ve Mısır'da (Fustat) olduğu gibi Anadolu'da da fırsat düştükçe araştırmalarının bazı sayfalarını evlere ayırmıştır. Son olarak Frigya yayınlarında Yazılıkaya bölgesinin basit köy evlerinden etraflı biçimde bahseder.

Sayıları pek çok olan Türk sanatıyla ilgili konferanslarının bazıları ile küçük makalelerinin büyük bir kısmı, yakın dostu Reşit Saffet Atabinen'in çıkardığı Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni'nde yayımlanmıştır; son günlerinde yazmakta olduğu Türkiye hâtıraları ise basılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Curriculum vitae-Albert-Louis Gabriel, Paris, ts.; Halil Etem [Eldem], İstanbul'da İki İrfan Evi: Alman ve Fransız Arkeoloji Enstitüleri ve Bunların Neşriyatı, İstanbul 1937, s. 10-11; Aziz Ogan, "Prof. A. Gabriel ve Tarihî Âbidelerimiz", TY, sy. 261 (1956), s. 290-295; Nihad Reşad Belger, "Profesör Gabriel'e", Bilgi, X/116, İstanbul 1956, s. 9, 18; Semavi Eyice, "Prof. Albert Gabriel'in Türk Sanatı Dışındaki Çalışmaları", TTOK Belleteni, sy. 180 (1957), s. 9-12; a.mlf., "Prof. Albert-Louis Gabriel, 2.8.1883-23.12.1972", TTK Belleten, XXXVII/ 147 (1973), s. 321-363; J. Laroche, "Albert Gabriel, le plus turc des français", Turcica, IV, Paris 1972, s. 7-14; J. Sourdel-Thomine, "Albert-Louis Gabriel", REI, XLI (1973), s. 3-5; Taha Toros, "Gerçek Bir Türk Dostunu Prof. Albert Gabriel'i Kaybettik", Cumhuriyet, İstanbul 10 Ocak 1973.

Semavi Eyice

GABRIELI, Giuseppe

(ö.1872-1942)

İtalyan şarkiyatçı ve kütüphanecisi.

Calimera'da (Lecce) doğdu. 1895'te Floransa Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden, 1899'da Napoli Kraliyet Şarkiyat Enstitüsü'nden mezun oldu. Arapça ve özellikle Doğu kitapları üzerinde bilgisini derinleştirdikten sonra 1903 yılında Roma'daki Avrupa'nın en eski ilmî kuruluşlarından Reale Accademia dei Lincei'de kütüphaneci olarak çalışmaya başladı ve ölümüne kadar bu görevde kaldı. Bir süre Roma Üniversitesi'nde Arapça dersleri verdiyse de asıl kadroya geçmedi. Alanında güçlü bir araştırmacı olarak tanındı. Bu arada Leone Caetani'nin Annali dell'Islam başta olmak üzere çeşitli eserlerine kaynak sağladı; ayrıca onun Onomasticon arabicum adlı kitabıyla ilgili çalışmalarına katıldı. Caetani'nin ve şarkiyatçı Celestino Schiapparelli'nin kitaplarının akademi kütüphanesine kazandırılmasında ve buranın bir İslâm araştırma merkezi haline getirilmesinde en büyük pay Gabrieli'nindir.

Gabrieli şarkiyat âlemine sunduğu iki büyük çalışması ile sahasında müstesna bir yer edindi. Bunların ilki Manuale di bibliografia musulmana (Roma 1916), ikincisi İtalya kütüphanelerinde bulunan yazmalara ve vesikalara ait Manoscritti e carte orientali nelle biblioteche e negli archivi d'Italia: Dati statistici e bibliografici delle collezioni, loro storia e catalogazione (Firenze 1930) adındaki değerli kılavuz ile buna yaptığı ektir ("Documenti orientali nelle biblioteche e negli archivi d'Italia", Accademie e Biblioteche d'Italia, VII [1933], s. 287-304).

Gabrieli yalnız şarkiyat üzerine çalışmamış, diğer edebiyat ve kültür alanlarına da eğilerek değişik dallarda birçok eser vermiştir. Oğlu Francesco Gabrieli tarafından hazırlanan bibliyografyasına göre sayıları 249 olan araştırmalarının altmış dokuzu şarkiyata, seksen dokuzu Accademia dei Lincei'nin tarihine, on ikisi bibliyografyaya, otuz biri dinî ve etnik araştırmalara, otuz biri mahallî tarihe ve geriye kalanlar da daha farklı

konulara aittir ve aralarında çeşitli metin neşirleri de bulunmaktadır. Bu çalışmalardan Accademia dei Lincei üzerine olan makalelerin tamamı akademi tarafından topluca iki büyük cilt halinde ilim âlemine sunulmuştur (Giuseppe Gabrieli, Contributi alla Storia dell'Accademia dei Lincei, Roma 1989).

BİBLİYOGRAFYA

G. Levi della Vida, Fantasmi ritrovati, Vicenza 1966, s. 21, 22, 38, 53, 68; J. D. Pearson, Arab lslamic Bibliography. The Middle East Library committee Guide, Based on Giuseppe Gabrieli's Manuale di Bibliografia Musulmana, Sussex 1977, s. IX-XII; F. Gabrieli, La Storiografia arabo-islamica in Italia, Napoli 1975, s. 52, 117; a.mlf., "Bibliografia degli scritti di Giuseppe Gabrieli", Japigia, yeni seri: XIII (1942), s. 1-40; E. Schettini Piazza, Bibliografia storica dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Firenze 1980, bk. Fihrist; A. M. Piemontese, Bibliografia Italiana dell'Iran (1462-1982), Napoli 1982, bk. Fihrist; E. Rossi, "In memoria di Giuseppe Gabrieli (1872-1942)", OM, XXII (1942), s. 256-257.

Mahmut H. Şakiroğlu

GADAB

(bk. GAZAP).

GADÎR-i HUM

غدير خم

Hz. Ali’nin imâmeti açısından Şiî gruplar nezdinde tarihî önem taşıyan yer.

Mekke ile Medine arasındaki Cuhfe mevkiine 4 km. kadar uzaklıkta olup sık sık yağan yağmurlar sebebiyle bataklık ve sazlık haline gelmiş bir gölcükten ibarettir. Vaktiyle buraya yerleşmeyi düşünen Huzâa ve Kinâne kabilelerine mensup az sayıda aile, şartların elverişsizliği yüzünden başka yere hicret etmek zorunda kalmıştı. Cidde şehrinin zamanla önemli bir liman haline gelmesi ve Mekke ile Medine arasında yeni yolların yapılması sonucunda eski hac yolu üzerinde bulunan Cuhfe önemini kaybetmiş, dolayısıyla Hz. Peygamber’in hâtırasına inşa edilen mescidle birlikte Gadîr-i Hum da metruk hale gelmiştir.

Başta İsnâaşeriyye İmâmiyyesi olmak üzere hemen hemen bütün Şiî gruplara göre Hz. Peygamber Veda haccı dönüşü (18 Zilhicce 10/17 Mart 632), aslında dinlenmeye elverişli bir yer olmadığı halde önemli bir hususu bildirmek maksadıyla burada konaklamış, bu sırada, kendisine indirilen her vahyi tebliğ etmesini emreden, bunu yapmadığı takdirde elçilik görevini yerine getirmiş sayılmayacağını belirten âyet (el-Mâide 5/67) nazil olmuştur. Resûl-i Ekrem, kafilenin önde giden ve geride kalan bütün fertlerinin toplanmasını istemiş, herkes geldikten sonra öğle namazını kıldırmış ve arkasından yeni gelen âyeti tebliğ ederek bir konuşma yapmıştır. Hz. Peygamber bu konuşmasında dünyaya veda etme zamanının yaklaştığına işaret ederek risâlet görevini yerine getirip getirmediği hakkındaki kanaatlerini ashabına sormuş, olumlu cevap aldıktan sonra ashabının Allah’a ve âhiret gününe olan imanını yeniden ikrar ettirmiş ve ardından “sekaleyn hadisi” diye meşhur olan sözlerini söylemiştir: “Size paha biçilmez iki şey bırakıyorum: Allah’ın kitabını ve Ehl-i beytimi... Benden sonra bunlara sarılırsanız asla sapıklığa düşmezsiniz”. Resûl-i Ekrem konuşmasını bitirdikten sonra Hz. Ali’yi sağ tarafına almış, elini tutup kaldırmış ve şöyle demiş: “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol!” Hz.

Peygamber’in bu açıklamalarından sonra orada bulunanlar sırasıyla gelip Hz. Ali’yi tebrik etmişler. Bunların arasında Hz. Ebû Bekir, Ömer ve o anda Ali’nin imâmeti hakkında bir şiir söyleyen Hassan b. Sâbit de varmış. Medine’ye hareket edilince yolda, hatta bazılarına göre daha orada, “...Bugün sizin için dininizi ikmal ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâm’ı beğendim...” mealindeki âyet nazil olmuş (el-Mâide 5/3)

Gadîr-i Hum olayı Ahmed b. Hanbel, Müslim, İbn Mâce ve Hâkim en-Nîsâbûrî gibi Sünnî muhaddislerin naklettikleri hadislerde de geçmektedir. Ahmed b. Hanbel’in naklettiği rivayete göre Hz. Peygamber bir sefer esnasında Gadîr-i Hum denilen yerde konaklamış, öğle namazını kıldırdıktan sonra Hz. Ali’nin elinden tutup, “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım, ona dost olana sen de dost ol, ona düşman olana sen de düşman ol!” dedikten sonra Hz. Ömer Hz. Ali ile karşılaşmış ve, “Ey Ali! Sen her müminin mevlâsı oldun” diyerek onu tebrik etmiştir (Müsned, IV, 281). Aynı konuda başka bir rivayet nakleden Ahmed b. Hanbel, hadisin sonunda “Allahım, ona dost olana sen de dost ol, düşmanlık yapana da düşmanlık yap!” şeklinde yer alan kısmın hadise sonradan ilâve edildiğini söyler (a.e., I, 152). Müslim’in rivayetinde ise Resûl-i Ekrem’in, Mekke ile Medine arasındaki Hûm adı verilen bir mevkide yaptığı konuşmada ölümünün yaklaştığına işaret ettiği, ashabına Allah’ın kitabını ve Ehl-i beytini (sekaleyn) bıraktığını belirttikten sonra Allah’ın kitabına sarılmalarını tavsiye ettiği ve Ehl-i beyti konusunda onlara Allah’ı hatırlattığı nakledilmiştir (Müslim, “Fezâiʾlü’ṣ-ṣaḥâbe”, 36). İbn Mâce (“Mukaddime”, 11) ve Hâkim en-Nîsâbûrî de (el-Müstedrek, III, 109) benzer rivayetleri kaydetmişlerdir. Daha sonra Yaʻkûbî, İbn Kesîr ve Süyûtî gibi müteahhir dönem âlimleri bu rivayetlere eserlerinde yer vermişlerdir.

Şiî geleneğinin zengin ve geniş rivayetlerle ayrıntılı bir şekilde anlattığı Gadîr-i Hum olayı İbn Hişâm, İbn Saʻd, Taberî gibi ilk devir müelliflerince ya hiç zikredilmemiş, yahut da Resûl-i Ekrem’in konuşmasına yer verilmeden sadece orada konakladığından söz edilmiştir. Ayrıca bunların hiçbiri Resûl-i Ekrem’in sözlerini, Şiîler’in anladığı gibi Hz. Ali’nin imâmeti ve hilâfeti için bir delil olarak değerlendirmemiştir. Aslında Şiî geleneğinin bu olay münasebetiyle indirildiğini söylediği âyet (el-Mâide 5/67) müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre çok önce nazil olmuştur.

Esasen bu âyetin, içinde yer aldığı diğer âyetlerle birlikte ele alındığında müslümanlar hakkında değil yahudi ve hıristiyanlar hakkında nazil olduğu ve onların Hz. Peygamber'e bir kötülük yapamayacaklarını ifade ettiği anlaşılır (Fahreddin er-Râzî, XII, 48-49).

Diğer taraftan Resûl-i Ekrem'in hadisinde geçen "mevlâ" ve onunla birlikte "velî" kelimeleri "halife" veya "imam" değil "dost, efendi, arkadaş" mânalarına gelir. Birçok âyette Allah ve Resûlü'nün müminlere, müminlerin de Allah'a ve birbirlerine dost oldukları ifade edilirken hem velî hem de mevlâ kelimeleri kullanılmıştır. Bu durum birçok hadiste de görülmektedir (bk. M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, "velî", "mevlâ" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "velî", "mevlâ" md.leri). Bundan dolayı sekaleyn hadislerinde yer alan mevlâ kelimesi âyet ve hadisler çerçevesinde dost olarak anlaşılmalıdır. Sünnî kaynaklarına göre bu hadis, çeşitli savaşlarda müşrik akrabalarını öldürdüğü için müslümanlar arasında Hz. Ali'ye karşı duyulan antipatiyi gidermek ve en önemlisi, Yemen seferinde (10/631-32) ganimetlerin paylaştırılması sırasında katı davranışları ve beraberindekileri küstürmesi sebebiyle kendisini Hz. Peygamber'e şikâyet edenleri teskin edip müslümanlar arasında kardeşlik ve dostluğun bozulmasını önlemek amacıyla söylenmiştir (meselâ bk. Tirmizî, "Menâḳıb", 20; İbn Kuteybe, s. 42; İbnü'l-Esîr, V, 228; İbn Hamza el-Hüseynî, II, 230). Hz. Ali'nin torunu Hasan el-Müsennâ'ya Resûl-i Ekrem'in, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" sözünü söyleyip söylemediği sorulmuş, o da şöyle cevap vermiştir: "Evet söylemiştir, fakat bununla emirliği kastetmemiştir. Eğer maksadı bu olsaydı daha açık bir ifade kullanırdı, çünkü Resûlullah müslümanların en fasihidir... Yemin ederim ki Allah ve Resûlü halifelik için Ali'yi seçip müslümanlara idareci yapsalardı ve Ali de bunu yerine getirmeseydi Allah'ın ve Resûlü'nün emirlerini ilk terkeden o olurdu" (Ebü Bekir İbnü'l-Arabî, s. 185-186, 196). Ehl-i sünnet âlimlerinin, "Ben kimin mevlâsı isem..." hadisinden çıkardığı nihaî sonuç, Hz. Ali'yi sevmenin veya ona düşman olmanın Resûl-i Ekrem'i sevmeye veya ona düşman olmaya yakın bir hüküm taşıdığı yönündedir (krş. Mahmud Şükrî el-Âlûsî, s. 161).

Gadîr-i Hum, Şiî dünyasının 18 Zilhicce'de coşku ile kutladığı bir bayramdır. Büveyhîler'den Muizzüddevle Ahmed b. Büveyh 352'de (963) Irak'ta, Fâtımîler'den Muizzüddevle-Lidînillâh 362'de (973) Mısır'da bu günü resmî bayram ilân etmişlerdir. 18 Zilhicce, günümüzde de halk

tarafından İran'da, her biri Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ı temsil eden içleri balla doldurulmuş üç çöreğin bıçaklanması suretiyle kutlanır. Onlara göre bal üç halifenin kanını sembolize eder. 18 Zilhicce Nusayrîler tarafından da son derece önemli bir bayram kabul edilir (EI2[İng] II, 994).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "velî", "mevlâ" md.Ieri; M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, "velî", "mevlâ" md.leri; Müsned, I, 84, 118, 119, 152; III, 14, 17, 26, 59; IV, 281, 367, 370, 371; Müslim, "Fezâʾilü's-sahâbe", 36, 37; İbn Mâce, "Mukaddime", 11; Tirmizî, "Menâkıb", 19, 20; Yaʿkûbî, Kitâbü'l-Büldân (Âyetî), s. 94; a.mlf., Târih, II, 102; İbn Kuteybe, Teʾvilü muhtelifi'l-hadîs (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1386/1966, s. 42; Nesâî, Kitâbü Hasâʾisi emîri'l-müʾminîn 'Ali b. Ebî Tâlib (nşr. Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî), Beyrut 1407/1987, s. 38; Hâkim, el-Müstedrek, III, 109-111; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâsım (İstanbûlî), s. 183-186, 196; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, V, 228-229; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhul-ğayb, XII, 48-49; Yâküt Muʿce-mü'l-büldân, II, 35-36, 471; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1980, V, 208-214; Süyûtî, Târîhu'l-hulefâ', s. 169; İbn Hamza el-Hüseynî, el-Beyân ve't-ta'rif, Halep 1329, II, 230; Meclisi, Bihârul-envâr, Beyrut 1403/1983, XXIII, 113-118; Şerefeddin el-Mûsevî, Kitâbü'l-Mürâca'ât, Necef 1963, s. 202-233; İbrahim el-Mûsevî ez-Zencânî, ʿAkâʾidü'l-İmâmiyyeü'l-İsnâʿaşeriyye, Beyrut 1973, s. 90-91; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muhtasarü't-Tuhfeti'l-İsnâʿaşeriyye li-Abdülazîz ed-Dihlevî, İstanbul 1396/1976, s. 161; Aʿyânü'ş-Şiʿa, I, 290-292; I. Goldziher, el-'Akîde ve'ş-şeriʿa fi'l-İslâm (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire, ts., s. 227; Abdülhüseyin Ahmed en-Necefî, el-Gadîr fi'l-kitâbi ve's-sünne ve'l-edeb, Beyrut 1983, I-XI; Abdülmün'im Sultan, el-Müctemaʿü'l-Mısri fi'l-ʿasri'l-Fatımî, Kahire 1985, s. 15l-158; Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik, İstanbul 1990, s. 249-252; H. Laoust, "Le Role de Ali dans le sira chiite", REI, XXX (1962), s. 25-26; Cemal Sofuoğlu, "Gadir-i Hum Meselesi", AÜİFD, XXVI (1983), s. 461-470; S. M. Cevâd eş-Sübeyrî, "el-Gadîr fi hadîsi't-tâhira", Turâsünâ, sy. 21, Kum 1410, s. 12-100; Abdülazîz M. b. es-Sıddîk, "Hadîsü'l-Gadîr

mütevâtir ‘ale’d-derecât”, Mihricânü’l-İmâm ‘Alî, I. (Tebliğler), s. 3’l-46; Fr. Buhl, “Gadîrülhumm”, İA, IV, 705-706; L. Veccia Vaglieri, “Ghadir Khumm”, El2 [İng], II, 993-994.

Ethem Ruhi Fığlalı

GAFFÂR

(bk. GAFÛR)

GAFFÂRÎ

غفّارى

Ahmed b. Muhammedi Gaffârî-i Kazvînî (ö.975/1567)

İranlı edip ve tarihçi.

Muhtemelen 900 (1494-95) yılında Kazvin'de doğdu. VII. (XIII.) yüzyıldan beri tanınan münevver bir aileye mensuptur. Ünlü Şafiî fakihi ve el-Hâvi's-sagir müellifi Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî (ö. 665/1266) onun atalarındandı. Gaffârî nisbesini Abdülgaffâr'dan alır. Bazı âlimler, Gaffârî ailesinin sahabeden Ebû Zer el-Gıfârî'den geldiğini ileri sürerek nisbeyi Gıfârî şeklinde kaydetmişlerdir. Aslen Sâveli olan ailesinin Gaffârî'den en az 300 yıl önce Kazvin'e gelip yerleştiği anlaşılmaktadır. Zira VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren bu aileden Kazvînî nisbesini taşıyan beş kişi Kazvin'de kadılık görevinde bulunmuştur.

Gaffârî'nin aynı zamanda şair olan ve şiirlerinde Visâlî mahlasını kullanan babası Muhammed Rey'de kadı olup Şafevî şehzadelerinden Mirza Şah Hüseyin ile münasebeti vardı. Çocukluk ve öğrenim dönemleri hakkında bilgi bulunmayan Gaffârî'nin eserleri ve üstlendiği görevlerden çok iyi bir tahsil gördüğü anlaşılmaktadır. Gaffârî de babası gibi kadılık yapmış ve yine onun gibi Şafevî hükümdar ve şehzadeleriyle yakın ilişkiler içinde olmuştur. Kâşân'a yaptığı bir seyahatte meşhur şair Muhteşem-i Kâşânî ile tanıştı. Hayatının sonuna doğru hac farîzasını ifa etti ve dönüşte Deybül'e (Hindistan) gitti. Hintliler arasındaki şöhretine bakarak onun burada bir süre kaldığı söylenebilir. Deybül'de vefat eden Gaffârî'nin bazı kaynaklarda 905 (1499) veya 965 (1557) yılında öldüğü zikredilir-se de bu doğru değildir. Zira eserlerinden birini 959'da (1552), diğerini de 972'-de (1565) tamamlamıştır.

Hint tezkirecilerinden bir kısmının Hint âlimlerinden saydığı Gaffârî'yi çağdaşları ve daha sonraki dönemde yaşayanlar iyi bir edebiyatçı, âlim, hattat ve münşî olarak överler; ancak onun şiirlerinden sadece bir beyit

naklederler.

Eserleri. 1. Nigâristân (Târîh-i Nigâristân). 959'da (1552) tamamlayıp Şah I. Tahmasb'a ithaf ettiği bu eser bazı tarihî hikâye ve olayları ihtiva eder. Altıparmak Mehmed Efendi kitabı Nüzhet-i Cihan ve Nâdire-i Zaman (Nigâristân Tercümesi) adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 773; Yenicami, nr. 907). Nigâristân 1829 ve 1859'da Bombay'da basılmış, ayrıca Murtazâ Müderrisi Gîlânî tarafından Târîḫ-i Nigâristân adıyla neşredilmiştir (Tahran 1404). Z. Cihânârâ. Nüsaḫ-i Cihânârâ olarak da bilinen bu eser, İslâm öncesi dönemden 972 (1565) yılına kadar gelen muhtasar bir umumi tarih olup bir "unvan" ve üç "nüsah"tan ibarettir. Unvanda dünyanın yaratılışından).

ve peygamberlikten, birinci nüsahta peygamberler ve on iki imamdan, ikincisinde İslâm öncesi ve İslâmî dönemdeki hükümdarlardan, üçüncüsünde ise Safevîler'den bahsedilir. Pîşdâdîler, Keyânîler ve Sâsânîler'le ilgili bölümler İngilizce çevirileriyle birlikte Epitome of the Ancient History of Persia adıyla W. Ouseley tarafından Londra'da (1799), Altın Orda ile ilgili bölüm ise Rusça tercümesiyle birlikte Sbornik materialov adı altında Leningrad'da (1941) neşredilmiştir. Eserin tamamı Hasan-ı Nerâki tarafından Tahran'da yayımlanmıştır (1342 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Gaffârî, Cihânârâ (nşr. Hasan-ı Nerâkī), Tahran 1342 hş., s. 4; Sâm Mirza, Tuhfe-i Sâmî (nşr. Rükneddin Hümâyûn-ı Ferruh), Tahran 1346 hş., s. 121; Emin Ahmed-i Râzî, Heft İklîm, Tahran, ts. (İntişârât-ı İlmî), III, 178; Bedâûnî, Müntehabü't-tevârîh, Kalküta 1829, III, 185; Lutf Ali Beg, Ateşkede, Tahran 1337 hş., s. 228; Sıddîk Hasan Han, Şemʿ-i Encümen, Kalküta 1292, s. 57; J. von Hammer. Geschichte der scnönen Redekünste Persiens, Vienna 1818, s. 307-309; Rahman Ali Sâhib, Tezkire-i ʿUlemâyı Hind, Leknev 1914, s. 18; Storey, Persian Literatüre, I/l, s. 114-116; Neşriyye-i Kitâbhâne-i Merkezî Dânîşgâh-ı Tahran, Tahran 1339 hş., s. 144, 167; M. Takı Dânişpejuh, Fihristi Nüshahâ-yı Hattt-yi Kitâbhâne-i

Dânişkede-i Edebiyyât-ı Tahran, Tahran 1339 hş., s. 195, 523; Hasan-ı Nerâki, Mukaddime-i Târîh-i Cihânârâ, Tahran 1343 hş., s. H, Z, D, C, T; H. M. Elliot - J. Dowson, History of India, Lahor 1976, II, 504; IV, 298-300; Nefîsî, Târîh-i Nazm u Nesr, I, 354; a.mlf., “Ghaffârī”, El2 (Fr.), II, 1017; Murtazâ Müderrisi Gîlânî, Mukaddime-i Târîh-i Nigâristân, Tahran 1404; Cl. Huart, “Gaffârî”, İA, IV, 706.

Sâdık Seccâdî

GĀFİKİ, Ahmed b. Muhammed

أحمد بن محمّد الغافقي

Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Seyyid el-Gāfikî (ö.560/1165)

Endülüslü botanik âlimi, hekim ve eczacı.

Muhtemelen 494 (1100) yılında Kurtuba (Cordoba) yakınlarındaki Gāfik Kalesi’nde doğmuştur. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Devlet büyüklerinin hizmetine girmediği ve mutevazi bir hayat yaşadığı anlaşılan Gāfikî’nin basit ilâçlar alanında iddialı olduğu görülmektedir. Ona göre Ebû Bekir er-Râzî’den kendi dönemine kadar bu alanda eser verenlerin hemen hepsi büyük yanılgılara düşmüşler ve kaynaklara inme yerine birbirlerinden bilgi aktarma yolunu benimsedikleri için de bu hatalarını sürdürmüşlerdir. İbn Ebû Usaybia onun, yaşadığı dönemde basit ilâçların isim ve özellikleriyle yararlarını en iyi bilen âlim olduğunu söyler ʿUyûnü’l-enbâ’, s. 500). Bir hekim olarak da gittiği her hastayı şifaya kavuşturup rahatlattığı ifade edilmektedir (İbn Fazlullah el-Ömerî, IX, 313). Bazı araştırmacıların Gāfikî’yi hemşehrisi, el-Mürşid fi’l-küḥl’ün müellifi tabip Muhammed b. Kassûm el-Gāfikî ile karıştırdıkları görülmektedir. Bunlardan G. Sarton, sözü edilen kitabı Ahmed b. Muhammed el-Gāfikî’ye ait olarak gösterirken (Introduction, II/ 1, s. 424) F. Wüstenfeld de adı geçen müellifin Gāfikî’nin babası olabileceğini ileri sürmektedir (Geschichte der Arabischen Aerzte, s. 98). VI. (XII.) yüzyılda yaşadığı bilinen Gāfikî’nin klasik kaynaklarda geçmeyen ölüm tarihi, Wüstenfeld ve onu takip eden bazı çağdaş araştırmacılar tarafından 560 (1165) olarak kaydedilmektedir.

Eserleri. Gāfikî’yi üne kavuşturan eseri el-Edviyetü’l-müfrede (el-Câmiʿ fi’t-ṭıb fi’l-edviyeti’l-müfrede) adını taşımaktadır. Müellif eserinin mukaddimesinde önceleri, cahiller tarafından istismar vesilesi yapılır veya art niyetli kıskanç kimselerin eleştirisine uğrar endişesiyle eserinin istinsah edilerek çoğaltılmasını istemediğini, fakat sonradan dostlarının ricası üzerine bunu kabul ettiğini belirtmekte, daha sonra da uyguladığı yöntem hakkında bilgi vermektedir. Yaptığı açıklamaya göre böyle bir eseri kaleme

almasının başlıca iki amacı vardır. Birincisi, Dioskorides ve Galen'den itibaren XII. yüzyıla kadar basit ilâçlar alanında yazan hekim, eczacı ve botanikçilerin görüşlerinin esaslı bir özetini vererek ilâçlar konusunda okuyucuyu aydınlatmak, ikincisi de o güne kadar kaynaklarda meçhul kalmış ilâçlar hakkında gerekli açıklamalarda bulunmaktır. Müellifin meçhul kalmış dediği ilâçlar, adları literatürde Arapça'nın dışındaki bir dille yazılmış olanlardır.

Gāfikî eserini ebced alfabesine göre düzenleyerek her harfi bir bab halinde sunmuş ve her babı da "Kısm fi'l-kelâm ale'l-edviyye" ve "Kısm fî şerhi'l-esmâ"' başlıkları altında iki bölüme ayırıp birincide bütün ayrıntılarıyla basit ilâçlar, ikincide ise çeşitli dillerdeki karşılıkları üzerine açıklamalar yapmıştır. Tamamı ele geçmemiş olan kitabın "eliften "zây" harfine kadar olan ilk yedi babında, 312'si birinci kısma ve 1546'sı ikinci kısma ait olmak üzere 1858 maddenin yer alması eserin muhtevası hakkında bir fikir vermektedir. Ayrıca Gāfikî, altmışa yakın müellifin çalışmasına göndermeler yaparak bu alandaki birikiminin ne kadar zengin olduğunu ortaya koymuştur. Batılı müelliflerden en çok başvurduğu Dioskorides ile Galen, müslümanlardan ise Ebû Hanîfe ed-Dîneverî ile Ebû Bekir er-Râzî'dir. Daha önceki müelliflerde rastlanmayan bu çok verimli yöntemi, Gāfikî'nin çağdaşı Sicilyalı İdrîsî'nin de el-Câmiʿ li-ṣıfatı eştâti'n-nebat adlı eserinde uyguladığı görülmekte, ancak bu iki âlimin birbirlerinin çalışmalarından haberdar olduklarına dair elde herhangi bir karine bulunmamaktadır. Gāfikî'nin tahlil ve tenkide dayalı çalışmasının diğer bir özelliği de başka kaynaklarda yer almayan Endülüs bölgesinin tıbbî bitkilerini tanıtmış olmasıdır. Eser ayrıca bol resimlidir ve resimlerin başka kitaplardan kopya edilmediği anlaşılmaktadır.

el-Edviyetü'l-müfrede hakkında Ebü'l-Abbas İbnü'r-Rûmiyye (ö. 1239) tarafından yanlışlarını ortaya koymak üzere et-Tenbîh ʿalâ aġlaṭi'1-Ġâfikî adlı bir eser kaleme alınmış olmasına rağmen büyük bir üne kavuşmasında ondan yapılan ihtisarların da payı vardır. Halen mevcut iki ayrı ihtisarın biri İbnü'l-İbrî'ye aittir ve Münteḫabü Kitabi Câmiʿ li'l-müfredât liAhmed b. Muhammed el-Ġāfikî adını taşımaktadır; İbnü'l-İbrî sonradan bunu Süryânîce'ye de çevirmiştir. Diğeri ise ne zaman ve nerede yaşadığı bilinmeyen Ahmed b. Ali b. İbrahim b. Ebû Cumhûrî adlı bir müellife aittir. Bu ihtisarlardan ilkinin "eliften "vav" harfine (ebced alfabesinin altıncı

harfi) kadar olan ve altı babdan oluşan kısmı İngilizce tercümesiyle birlikte George Sobhy ve Max Meyerhof tarafından dört fasi-kül halinde yayımlanmıştır (Kahire 1932, 1933, 1938, 1940). Gâfiki'nin çağdaş ilim

âlemine tanıtılmasında bu çalışmanın büyük rolü olmuştur. Ayrıca eseri 1258'de Johannis Magister G. Filius'un Latince'ye tercüme ettiği de bilinmektedir.

1938 yılına kadar kayıp olduğu sanılan el-Edviyetü'l-müfrede'ye ait bilgiler, İbnü'l-Baytâr'ın (ö. 1248) el-Câmiᶜ li-müfredâti'l-edviye ve'l-aġẕiye adlı eserinde Gāfikî'den yaptığı büyük ölçüdeki nakillerle İbnü'l-İbrî'nin yukarıda adı geçen ihtisarına dayanmaktaydı. Daha sonra kitabın Montreal'de McGill Üniversitesi'nde (The Osler Library of Medicine, nr. 7508), Kahire İslâm Sanatları Müzesi'nde ve Rabat'ta el-Hizânetü'l-âmme'de (nr. K 155) üç ayrı nüshası bulunmuştur. Bunlardan ilk iki yazma "elif" -"kâf", sonuncusu ise "elif" - "zây" harflerini kapsamaktadır. Meyerhof, Montreal nüshası ile buna dayandığı anlaşılan Kahire nüshasını karşılaştırarak değerlendirmiş (bk. bibl.), daha sonra İbrahim b. Murâd adlı bir araştırmacı yazdığı bir makalede el-Edviyetü'l-müfrede'yi ve bunun üzerine yapılan çalışmaları tanıtmış ve eserin mukaddimesiyle "Bâbü'l-elifin tenkitli neşrini yapmıştır (bk. bibi.).

Gāfikî'nin bu eserden başka Risale ü'l-ḥummeyât ve'l-evrâm ve Risale fî def'i'l-mażârri'l-külliyye li'l-ebdâni'l-insâniyye adlı iki eserinin daha bulunduğu bilinmektedir (Bodleian Library, nr. I, 632/2-3).

BİBLİYOGRAFYA

Merrâküşl, ez-Zeyl ve't-tekmile li-Kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Beyrut, ts., I, 389; İbn Ebû Usaybia, ᶜUyûnü'l-enba, s. 500-501; İbnü'l-İbrî, Müntehabü Kitabi Câmiᶜ li'l-müfredat liAhmed b. Muhammed el-Ġāfikî(nşr. M. Meyerhof-G. P. Sobhy), Kahire 1932-40; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, IX, 313; Safedî, el-Vâfî, VII, 350; Makkarî, Nefhu't-tıb, II, 691; III, 185; Brockelmann, GAL, I, 643; Suppl, I, 891;

Sarton, Introduction, II/ 1, s. 424; Ullmann, Die Medizin, s. 276-277; F. Wüstenfeld, Geschichte der Arabischen Aerzte und Naturforscher, Hildesheim - New York 1978, s. 98; M. Steinschneider, “Gāfikî’s Verzeichnis einfacher Heilmittel”, Virchow’s Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie, XXVII (1879), s. 507-548; M. Meyerhof, “Zur Arabischen Heilmittellehre in Nord Afrika”, Sizilien und auf der Iberischen Halbinsel. Cibazschr., VIII/85 (1942), s. 2980-2984; Henri Amin Awad. “el-Ghafiqi: A Manuscript of el-Ghafiqi in the Islamic Art Museum (Cairo)”, Hamdard Quarterly Journal of Science and Medicine, XXV/l-4 (1982), s. 86-89; İbrahim b. Murâd, “Ebû Ca’fer Ahmed el-Gâfiki fî Kitâbi’l-Edviyyeti’l-müfrede”, MMMA (Küveyt), XXX/1 (1986), s. 157-210; A. Dietrich, “al-Ghâfiki”, El2 Suppl. (İng.), s. 313-314.

Arslan Terzioğlu

GĀFİKİ, Ebül-Hasan

(bk. ŞÂRRÎ, Ebü'l-Hasan)

GĀFİKİ, Muhammed b. Kassûm

محمّد بن قسّوم الغافقي

Muhammed b. Kassûm b. Eşlem el-Gāfiki el-Endelüsî (ö.VII. / XIII. yüzyıl)

Endülüslü göz hekimi.

Kurtuba'ya bağlı Bitrûş (Pedroche) Kalesi yakınındaki bugün Guijo denilen, tarihte yetiştirdiği hekimlerle ünlü Gāfik beldesinden olduğu sanılmaktadır (Himyerî, s. 426-427). İbn Eşlem el-Gāfikî diye de anılır. F. Wüstenfeld'in Gāfikî'yi, meşhur eczacı ve tabip Ahmed b. Muhammed el-Gāfıkî'nin babası olarak göstermesi (El2 (İng.), II, 995) mesnetsizdir. Endülüs tarihine dair kaynaklar, Gāfik'ten yetişen birçok âlim ve hekime yer verdikleri halde İbn Eşlem el-Gāfiki'den hiç söz etmezler. Hakkındaki yetersiz bilgilerden dolayı tıp tarihçilerinden L. Leclerc ve J. Hirschberg onun VI. (XII.) yüzyılda yaşamış olacağını söylemişler (bk. Hasan Ali Hasan, I/5-6, s. 140), Hattâbî de onların bu görüşünü benimsemiştir (et-Ṭıb ve'l-eṭıbbaʾ, I, 25, 64). Fakat Gāfikî üzerine doktora tezi hazırlayan Hasan Ali Hasan, çağdaşı ve kendisi gibi bir göz hekimi olan İbn Ebû Usaybia'nın 643 (1245) yılında tamamladığı ünlü eserinde ona yer vermemesinden hareketle Gāfikî'nin VII. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olabileceği sonucuna varmıştr (el-Bâhiṣ, I/5-6, s. 140). Ne var ki İbnü'l-Ebbâr el-Kuzâî (ö. 658/ 1260), Lisânüddin İbnü'l-Hatîb el-Gırnâtî (ö. 776/1374) ve Ahmed b. Muhammed el-Makkarî (ö. 1041/1631) gibi tarihçiler başta olmak üzere Gāfikî'den sonra yaşayan ilim adamlarının eserlerinde de onunla ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmaz. Dolayısıyla Gāfikî'yi ancak kendi kitabı vasıtasıyla tanımak mümkündür. Onun zamanımıza kadar gelen tek eseri, göz hastalıkları konusunda yazdığı el-Mürşid fi'l-küḥl'dür (Escurial, nr. 835). Eserin 991 (1583) istinsah tarihli yazmasının mukaddimesinden edinilen bilgiye göre Gāfikî tahsilini Kurtuba'da yapmış, tıp bilgisini Huneyn b. İshak, Ali b. Îsâ el-Kehhâl, Ammâr b. Ali el-Mevsılî, Zehrâvîve İbn Sînâ gibi meşhur hekimlerin eserlerini okuyarak ve uzun yıllar çalıştığı Kurtuba'daki kendi tecrübeleriyle elde etmiştir. Kitabını, zamanında göz hastalıklarıyla ilgili

teorik ve pratik bilgileri içeren bir kaynak bulamadığı için yazdığını söyler.

292 yaprak, ilk ve son sayfaları eksik olan el-Mürşid li'l-küḥl altı bölümden (makale) oluşmakta, her bölüm muhtelif bablara, bunlar da "fasıl" ve "ders" başlıklarıyla alt bölümlere ayrılmaktadır. Birinci bölüm Hipokrat'ın hekimlere tavsiyeleri ve tıbbın önemiyle başlayıp tıpta teori ve pratiğin yerine dikkat çektikten sonra gözün anatomisi, sağlığı, hastalıklarının tedavisi ve cerrahisi hakkında bilgi vererek sona ermekte, ikinci bölümde de gözün parçaları, sinir ve damarları, bunların yapıları ve görme olayının nasıl meydana geldiği anlatılmaktadır. Üçüncü bölüm genel tıp konuları hakkında bilgi içermektedir. Dördüncü bölüm genel olarak hastalıklar, sebepleri ve birbiriyle olan ilişkileriyle genel göz hastalıklarına ayrılmıştır. Beşinci bölümde yedi sınıfa ayrılan göz ilâçları, bunların hazırlanışı ile göz için zararlı ve faydalı renklerden, altıncı bölümde de sadece göz hastalıklarından bahsedilmektedir. Bu bölümde müellif, önemli göz hastalıklarıyla, çocuklarda görülen göz hastalıklarından, gözün tabakalarına göre yetmiş yedi çeşit hastalıktan ve bunların ilâçlarından söz etmekte, son olarak da yirmi beş adet göz cerrahisi aletini şekilleriyle birlikte tanıtmaktadır.

Gāfikî ve eserini ilk defa ilim âlemine tanıtan F. Wüstenfeld ve L. Leclerc olmuştur. Ardından J. Hirschberg, yardımcılarına eserin baş ve son kısımlarını tercüme ettirdi. Bu konuda daha geniş ve değerli bir çalışmayı Max Meyerhof yaptı. Eserin büyük bir bölümünü, özellikle asıl göz hekimliğiyle ilgili altıncı makalesini Mahmûd Sıdkî'nin yardımıyla Fransızca'ya çevirip bunu İspanya'da yapılan XIV. Uluslararası Göz Tıbbı Konferansı münasebetiyle ve Kuzey İspanya İlâç Laboratuvarlan'nın (CUSI) isteği üzerine eserin tamamının bir özetiyle birlikte yayımladı (L'ophtalmologie de Mohammad al-Ghāfiqī, Barcelona 1933). Daha sonra Cezayirli hekim Saîd eş-Şeybânî, göz tıbbına dair İtalya'da verdiği bir konferansta Gâfikl hakkında önemli bilgiler sundu. Son olarak Hasan Ali Hasan, Madrid Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde İspanyolca olarak hazırladığı doktora tezinin özetini Ṭıbbü'l-ʿuyûn ʿinde'l-ʿArab: İbn Eslem el-Ġāfikî" başlığıyla Arapça bir makale olarak yayımladı (el-Bâhiṡ, I/5-6, s. 132-182);

daha sonra da Gafikî'nin eserinin tahkikli neşrini yaptı (el-Mürşîd fi ṭıbbi'l-ʿayn li'l-Ġāfikî, Beyrut 1987).

Gafikî'nin eseri, Batılı araştırmacılar tarafından o devrin Doğu ve Batı İslâm medeniyetlerinde tanınan bütün oftalmoloji bilgilerinin bir özeti olarak kabul edilir. Ancak Endülüs'te kaleme alınan göz tabâbetiyle ilgili en dikkate değer eseri teşkil etmesine rağmen orijinaliteden yoksun, geniş bir derleme mahiyetinde olduğu da ileri sürülmüştür (El2, II, 995). Fakat müslüman hekimlerin göz tıbbı üzerine yazdıkları bütün eserler henüz karşılaştırmalı biçimde ele alınmadığından bu konuda söylenenlerin gerçeği tam anlamıyla yansıtması mümkün değildir. el-Mürşid fi'l-küḥl'ün, işlediği genel tıp konularının yanında asıl temasını oluşturan göz tababetine yaptığı hizmeti çeşitli açılardan değerlendirmek gerekir. Her şeyden önce Gāfikî'nin, göz patolojisinin genel patolojiyle olan bağlantısını tesbitte modern tıbba öncülük ettiği söylenebilir.

Gāfikî, çocuklarda rastlanan göz hastalıklarını ayrı bir bölümde incelemesi, ilâçların terkibindeki maddelerin ölçülerine ve göz sağlığı için en başta sağlıklı beslenmeye dikkat çekmesi, tedavi metotlarına birçok alternatif getirmesi ve göz cerrahisi aletlerinin gelişmesine yaptığı katkı ile göz hekimliğine büyük hizmetlerde bulunmuştur; kitabı, bu konuda İslâm dünyasında yapılmış çalışmaların en önemlilerinden biri ve en genişidir.

BİBLİYOGRAFYA

Himyerî, er-Ravzü'l-miʿtâr, s. 426-427; F. Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher, Göttingen 1840; L. Leclerc, Histoire de la medicine arabe, Paris 1876; J. Hirschberg, Die arabischen Lehrbücher der Augenheilkunde, Berlin 1909; M. Meyerhof, L'ophtalmologie de Mohammad al-Ghāfiqî, Barcelona 1933; Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, et-Tıb ve'l-etıbba fi'l-Endelüsi'l-İslâmiyye, Beyrut 1988, I, 25, 64; Hasan Ali Hasan. "Tıbbü'l-Uyûn ʿinde'l-Arab: İbn Eşlem el-Ġāfikî", el-Bahis, I/5-6, Paris 1979, s. 132-182; T. Sarnelli." "al-Ghāfiki", El2 (İng.), II, 995.

Cemil Akpınar

GĀFİR

(bk. GAFÛR)

GĀFİR SÛRESİ

(bk. MÜ’MİN SÛRESİ)

GAFLET

لغفلة ا

Dünya veya âhiret hayatı için gerekli olan bir şeyin önemini kavrayamama halini ifade eden ahlâk ve tasavvuf terimi.

Sözlükte “terketmek, önemsemememek” anlamında masdar ve “dalgınlık, dikkatsizlik, yanılma, ihmal” mânasında isim olan gaflet kelimesi, “bir şeyin gerekliliği ortada iken bunun idrak edilememesi” (Ebü’l-Bekâ, s. 206), “nefsin kendi arzusuna uyması, zamanın boş geçirilmesi” (et-Taʿrîfât, ġaflet” md.), “yeterince uyanık ve dikkatli davranılmadığı için insana arız olan yanılgı hali” (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, ġfl” md.) şeklinde tarif edilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de maddî ve manevî menfaatlerini bilen insanlara “zâkir” ve “ehl-i zikir”, bundan habersiz olanlara da “gafil” denilmiştir. Gaflet “unutma ve yanılma” mânasını da taşımakla birlikte aslında bu iki kavramdan farklıdır (Ebü’l-Bekâ, s. 206; et-Taʿrîfât, “nisyân” md.). Bir şeyi bile bile terketmek gaflet, bilmeden terketmek unutmaktır. Kur’ân, hayvanlardan daha aşağı seviyede bulunan ve kalpleri mühürlü olanları gafil diye niteler (el-Aʾrâf 7/179) ve müminlerden gafil olmamalarını isteyerek (el-Aʾrâf 7/205) Allah’ın âyetlerinden gafil olanların cehennemlik olduklarını bildirir (el-Aʾrâf 7/146; Yûnus 10/7-8). Gaflet içinde bulunanlar âhirette pişmanlık duyacaklardır (el-Enbiyâ 21/97). Gaflet kelimesi Kur’ân’da “habersiz olma” mânasında da kullanılmıştır (Yûsuf 12/3; Kâf 50/22) ve Allah’ın gafil (olup bitenlerden habersiz) olmadığı hususuna sık sık dikkat çekilmiştir (meselâ el-Baka-ra 2/74, 85, 140, 144, 149). Hadislerde de insanların Allah’tan, onun zikrinden ve âyetlerinden gafil olmamaları istenmiş, gafil kalple yapılan duanın kabul edilmeyeceği belirtilmiştir (Müsned, II, 177; el-Muvaṭṭa’, “Ṣalât”, 8; Tirmizî, “Daʿa-vât”, 65).

Zâhid ve sûfîler gaflet konusu üzerinde önemle durmuşlardır. İbn Ebü’l-Havârî gafleti “en büyük musibet ve kasvet” olarak tanımlar. Ona göre en

derin uyku gaflet uykusudur. Gaflet olmasaydı insan nefsinin arzularına kul olmazdı. Cüneyd-i Bağdadî, Allah'tan gafil olmanın ateşe girmekten daha zor olduğunu söyler. Ebû Ca'fer Sinan'a göre, bir insanın işlediği günahtan tövbe etmesi gerektiğinden gafil olması o günahı işlemesinden daha kötüdür. Kalbin gaflet içinde bulunmamasını isteyen Dârânî'ye göre gafleti kalpten kovmanın tek yolu Allah korkusudur. İbn Mesrûk ise gafletle cehâlet arasında bir ilgi kurarak cehaletin gaflete yol açtığını söyler. Ebû Bekir eş-Şiblî'nin gaflete düşmemek için zaman zaman vücudunu kırbaçladığı rivayet edilir. Kaynaklarda, Ebû Hafs el-Haddâd'ın Allah'ı gaflet üzere iken zikretmediği, Bâyezîd-i Bistâmî'nin ise ölürken Allah'ı hep gafletle zikrettiğini söylediği kaydedilmiştir.

Sûfîler gafleti ikiye ayırır ve bazı hallerde gafletin gerekli olduğuna inanırlar. İbn Ebü'l-Verd'e göre gafletin biri rahmet, diğeri felâket olan şekli vardır. Rahmet olan gaflet kulluğun gereğini yerine getirmeye engel olmaz. İkincisi ise günaha giren kişiyi kulluk yapmaktan alıkoyar. Sürekli olarak celâl ve cemâl tecellilerini temaşa etmeye güç yetiremeyen âşık ve sıddîkların bazan gaflete ihtiyaç duydukları da olur. Nitekim Ebû Hafs el-Haddâd âşıkların ancak gaflette sükûn bulacaklarını söylemiş, Ebû Hamza el-Bağdâdî de, "Gaflet olmasaydı Allah'ın zikrinin verdiği hazdan sıddîklar ölürlerdi" diyerek Haddâd'ı teyit etmiştir. Mutarrif b. Abdullah'a göre Allah'ın sıddîkların kalbine gaflet vermesi rahmetinin eseridir. Eğer kendisini tanıdıkları kadar onlara korku verseydi hayatlarını sürdürmeleri güç olurdu. Rebîᶜ b. Abdurrahman, Allah gaflete düşürerek ölümü unutturduğu için insanların dünyayı imar edebildikleri görüşündeydi.

Zaman zaman insanların şarkı ve türkü söylemelerine, oynayıp eğlenmelerine ve dinlenmelerine imkân veren geçici gaflet halleri zahir ulemâsınca genellikle günah sayılmamıştır. Sûfîlerin tehlikeli buldukları ibadet dışındaki gaflet değil insana ibadeti ve kulluğu unutturan veya kalp huzuruyla dinî görevleri yerine getirmesine engel olan gaflettir. Ebû Tâlib el-Mekkî ve Gazzâlî gibi mutasavvıflar gafletle Kur'ân okumanın sakıncalarını geniş olarak açıklamışlardır.

Gafilleri uyarmak için Tenbîhü'l-ġâfil, Tenbîhü'l-ġâfilîn ve îkâzü'l-ġâfilîn gibi adlarla çeşitli eserler kaleme alınmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 487; Îẓâhu'l-

meknûn, l, 159, 326). Bunların en meşhuru Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tenbîhü'l-ġâfilîn adlı eseridir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgib el-İsfahânî, el Müfredat, "ġfl" md.; et-Taʿrîfât, "ġaflet", "nisyân" md.leri; Ebü'l-Bekâ, el-Külliyyât, Bulak 1253, s. 206; Tehânevî, Keşşaf, I, 724; II, 1436; Caʿfer Seccâdî, Ferheng, Tahran 1983, s. 349-350; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, s. 185; Müsned, II, 177; el-Muvattaʾ, "Salât" 8; Tirmizî, "Daʿavât", 65; Ebû Tâlib el-Mekkî, Kûtü'l-kulûb, Kahire 1961, I, 108, 120; Sülemî, Tabakât, s. 81, 101, 105, 106, 116, 119, 159, 232, 241, 253, 271, 368; Ebû Nuaym, Hilye, X, 221, 321; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 97, 181, 251, 435; Herevî, Tabakât, s. 148; Gazzâlî, İhyaʾ, I, 281; III, 367; a.mlf., Mükâşefetü'l-kulûb, Beyrut 1985, s. 34-37; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ", s. 367, 451, 634; İbnü'l-Cevzî. Sıfatü's-safve, III, 225; Fahreddin er-Râzî, Mefâtihü'l-gayb, XXIV, 115; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Beyrut 1403/1983, II, 451; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 124; Keşfü'z-zunûn, I, 487; Îzâhu'l-meknûn, I, 159, 326.

Süleyman Uludağ

GAFLET

الغفلة

Hukukî işlemlerde kolayca kandırılabilecek derecede saflık, dikkatsizlik ve ihmalkârlığı ifade eden İslâm hukuku terimi.

Gaflet kelimesi sözlükte, “bir şeyi yeterli ölçüde dikkat ve özen göstermediği için unutmak, dalgınlıkla veya unutmadığı halde terk ve ihmal etmek, aldanmak, farketmemek, boş bulunmak” gibi anlamlara gelir. Kur’ân-ı Kerîm’de otuz beş yerde (bk. M. F. Abdülbâki, el-Muʿcem, ġfl” md.), hadislerde de sıkça geçen (bk. Wensinck, el-Muʿcem, ġfl” md.) gaflet ve türevleri hep bu sözlük anlamı çerçevesinde kullanılır. Gaflet bir yönüyle kişinin irade ve idrak zayıflığını ifade ettiğinden İslâm hukukunun ehliyet, hacir, mükellefiyet gibi ilgili olduğu çeşitli konularında ayrı bir önemle ele alınmış ve giderek terim anlamı kazanmıştır. Ancak gaflet, fıkhın hem usul hem de fürû kısmında ortak bir kavram iken bu kökten türeyen gafil kelimesinin genelde fıkıh usulünde, mugaffel ve zû gaflet kelimelerinin de daha çok fürû-i fıkıhta terimleşerek kısmen farklı anlamlar kazandığı söylenebilir.

İslâm hukuku terimi olarak gaflet, bir kimsenin hukukî işlemlerde kolayca aldatılabilecek derecede saf, dikkatsiz ve tecrübesiz oluşunu ifade eder. Bu durumda olan kimseye “mugaffel” veya “zû gaflet” denilmekte olup literatürde tecrübe azlığı, dalgınlık, saflık, hatta aşırı iyimserlik ve karşısındakine güvenme sebebiyle kâr-zarar hesabını iyi yapamayan, sık sık gabn*e mâruz kalan kişi anlamında kullanılır. İslâm hukukunda ilk olarak akid hürriyeti ve akdi kuran iradeye saygı benimsenmiş ve ölçü alınmış olmakla birlikte hukukun bir ödevi de hukukî ilişkilerde hakkaniyete uygun bir dengeyi kurmak, hak ihlâllerini ve hakedilmeyen mağduriyetleri önlemek, korunması gereken kişi ve haklarla ilgili düzenleme getirmek olduğundan gafletin hacir sebebi olup olmayacağı İslâm hukukçuları arasında ayrı bir tartışma konusu olmuştur.

Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in

konuya yaklaşımları birbirinden farklıdır. Ebû Hanîfe, Habbân b. Münkız hadisinden hareketle gaflet sahibinin hacredilmeyeceği görüşündedir. Küçük farklılıklarla hemen hemen bütün hadis mecmualarında yer alan bu hadiste, Habbân b. Münkız adlı sahâbînin alışverişlerinde sık sık gabne mâruz kaldığı, ailesinin onun hacredilmesini Hz. Peygamber'den talep ettiği, bunun üzerine Resûl-i Ekrem'in ona alışveriş yapmamasını söylediği, fakat Habbân'ın, "Yâ Resûlallah! Ben alışveveriş yapmadan duramam" karşılığını vermesiyle Hz. Peygamber'in, "Öyleyse alışveriş yaparken 'aldatma yok' de, üç gün muhayyerlik hakkına sahip olursun" dediği rivayet edilir (Buhârî, "Büyûʿ", 48; Müslim, "Büyûʿ", 48; İbn Mâce, "Aḥkâm", 24; Ebü Dâvûd, "Büyûʿ", 66). Ebû Hanîfe esasen hür, akıllı ve baliğ kimsenin ehliyetinin kısıtlanmasını, çok savurgan bile olsa sefihin hacredilmesini uygun görmediğinden gafleti de hacir sebebi saymamıştır. Şeyhîzâde, gaflet sahibi kimsenin kâr-zarar hesabını iyi yapamadığı, saf ve dikkatsiz olduğu için gabne mâruz kaldığı doğru olmakla birlikte bu kimsenin malını ifsat etmediğini ve ifsat kastının da bulunmadığını, Ebû Hanîfe'nin de bu gerekçeye dayanmış olabileceğini belirtir (Mecmaʿu'l-enhur, II, 441-442). Çağdaş hukukçulardan Karadâğî de Ebû Hanîfe'nin kanaatini teyit eden şu mütalayı ileri sürer: Kazanç getirici tasarruflarda bulunamamak ve malı zayi etmek açısından aynı kapsamda değerlendirilseler de sefih ile gaflet sahibi arasında şöyle bir farktan bahsedilebilir: Sefih malını bilerek, isteyerek itlâf etmektedir; halbuki gaflet sahibi itlâf etmeyi kastetmez, fakat tecrübesizliği ve saflığı sebebiyle gabne mâruz kalır. Aynı şekilde sefihin idraki tam olmakla birlikte gösteriş düşkünlüğü veya başka sebeplerle malını ölçüsüzce harcar. Halbuki gaflet sahibinin insanları tanıma ve onlarla ticarî ilişkide bulunma açısından kısmî bir kavrayış eksikliği vardır. Öte yandan gafletin sebebi üzerinde de durulmalıdır. Gafletin sebebi tecrübe ve dirayet eksikliği ise bu hacir için bir sebep teşkil etmez; çünkü insanlarla ticarî ilişkiler arttıkça ve piyasa tecrübesi kazandıkça bu eksiklik giderilebilir. Eğer gafletin sebebi akıl zayıflığı ise bu akıl zayıflığının kâr ve zarar arasında temyiz edememe noktasına varıp varmadığına bakılmalıdır. Eğer bu noktaya varmışsa derecesine göre bu kişi ya maʾtûh ya da mecnundur. Ancak temyiz gücünü kaybedecek noktaya varmadığı halde yine de gabne mâruz kalıyorsa hacredilmesi doğru olmaz (Mebdeʾur-rıżâ fi'l-ʿuḳûd, I, 338-340).

Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre hâkim, korumak amacıyla gaflet sahibini

alım satım, icâre ve hibe gibi hezl ve ikrahla yapıldığında sahih olmayan ve feshedilebilen tasarruflardan menedebilir. Bu konudaki gerekçeleri, “Sefihlere mallarınızı vermeyin” mealindeki âyettir (en-Nisâ 4/5). Çünkü gaflet sahibi de tıpkı sefih gibi malını itlâf etmektedir. Bu hüküm âyetin delaletiyle Sâbit olduğu için haber-i vâhidle Sâbit olan Habbân hadisiyle buna karşı çıkılması doğru olmaz. Bu iki hukukçu, zecr amacıyla değil gözetim amacıyla sefihin de tasarruflarının kısıtlanacağı görüşündedir. Mâliki, Şafiî ve Hanbelî mezheplerinin görüşleri de böyledir. Hanefî mezhebinde sefihin ve mugaffelin hacri konusunda İmâmeyn’in görüşü esas alınmıştır.

Müteahhir devir Hanefî hukukçularından bir kısmı bu konuyu fesad sebebiyle hacir başlığı altında ele alarak fesadın Ebû Hanîfe’ye göre hacir sebebi olmadığını, Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre ise fesad sebebiyle hacrin câiz olduğunu belirtmişlerdir. Fesadın iki türünden biri, düzgün tasarrufta bulunamayacak ölçüde saflıktan kaynaklanan akılda hafiflik, diğeri de malı zayi etme derecesine varan müsrifliktir. Bu ikinci türün, yirmi beş yaşına kadar kişiye malının verilmesine engel olduğu hususunda icmâ vardır (Bezzâzî, V, 228). Bu ayrımda birinci türün gafleti, ikinci türün de sefehi çağrıştırdığı görülmektedir. Kâdîhan’ın da sefeh, tebzîr ve gaflet sebebiyle hacir başlığı altında ağırlıklı olarak fesad durumunu incelemesi (Fetâvâ, III, 637 vd.), fesadın bu üç durumu da içine alan geniş bir kavram olarak düşünüldüğünü teyit etmektedir. Bâbertî ise Hidâye’nin fesad sebebiyle hacir bahsini şerhederken buradaki fesadın sefeh anlamına geldiğini, sefehin de insana arız

olan ve onu şer ʾin ve aklın hükmüne aykırı davranmaya sevkeden bir hafiflik olduğunu, fakat sefehin fukaha örfünde malın, akıl ve şer’in hükmüne aykırı olarak itlâf ve tebzîri anlamında kullanıldığını belirtmiştir (ʿİnâye, VIII, 191).

Sonraki dönem Hanefî literatüründe gafletin tanımı ve gaflet sebebiyle hacir konusu ele alınırken malı telef ve zayi etme unsuruna ağırlık verilmiş, bu sebeple gaflet, kazanç sağlayacak tasarruflar yapamamak ve alışverişten geri duramadığı için de gabne mâruz kalacak ölçüde saf kalpli olup ifsad ölçüsüne varmamak olarak tanımlanmış ve bu durumda olan kişinin İmâmeyn’e göre kadı tarafından hacredileceği söylenmiştir (el-Fetâva’l-

Hindiyye, V, 60). Gerek İbrahim el-Halebî'nin, "Malını iyi idare etmesi durumunda mugaffel hacredilmez" ifadesi (Mülteḳa'l-ebhur, s. 154), gerekse İbn Âbidîn'in, "Gaflet hacir sebebi değildir. Gaflet sahibi müfsid olmadığı gibi ifsadı da kastetmiyor. Fakat kazanç sağlayıcı tasarruflara yönelememekte, saflığı sebebiyle gabne mâruz kalmaktadır" (Reddu'l-muḥtar, VI, 147) şeklindeki cümleleri, Hanefî ekolünde ifsadın hacir için bir ölçü haline getirilmeye çalışıldığı ve gafletin ifsada varması durumunda hacir sebebi olacağının kabul edildiği izlenimini vermektedir.

Çağdaş İslâm hukukçularının birçoğu, gaflet sahibinin bütün yönlerden sefih gibi davrandığı, gafletin de bir tür sefihlik olduğu görüşündedir (M. Ebû Zehre, s. 464; M. Yûsuf Mûsâ, s. 429-430; Karaman, I, 193). Öyle anlaşılıyor ki bu durum, hem konunun özellikle Hanefî literatüründe fesad başlığı altında incelenmesinden hem de sefehe getirilen tanımlardan kaynaklanmaktadır. Çünkü sefehin tanımlarında söz konusu edilen, maslahatını bilememek ve hiffet-i akl gibi unsurlar her ikisinde de ortaktır. Nitekim Mâliki fakihlerinden İbn Cüzey sefihi, gerek şehvetine uyarak kendisi için infakta bulunsun gerekse kendi maslahatını bilememek sebebiyle olsun "malını ölçüsüzce harcayan kişi" olarak tarif etmiş (Kavânînü'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye, s. 332), Şeyhîzâde de sefehi "hiffet-i akl yüzünden malı maslahatsız bir şekilde itlâf etmek" şeklinde tanımlamıştır (Mecma'u'l-enhur, II, 438).

Usulcülerin kullanımında ise gafil "hitabı anlamayan kişi" mânasında genel bir ifadedir. Usuldüler bu anlamda gafili çocuk, uyuyan, unutan ve sarhoşla örneklendirmiş ve mükellef sayılıp sayılmayacağını tartışmıştır. Usulcülerin çoğunluğu, hitabı anlamadığı gerekçesiyle gafilin şerʿan mükellef tutulmasının imkânsız olduğunu ileri sürmüştür. Gazzâlî, unutanın ve gafil kimsenin (ne ile mükellef tutulduğundan habersiz olan kişi) mükellef tutulmasının mümkün olmadığını, ancak gaflet halindeki fiillerinin yol açtığı malî borçları ödemesi gibi bazı hükümlerin Sâbit olacağını belirtmiştir (el-Mûstaṣfâ, I, 84). Fahreddin er-Râzîde gafilin mükellef tutulmasının câiz görülmediğini, "Sorumluluk üç kişiden kaldırıldı" (Buhârî, Ḥudûd", 66; İbn Mâce, Ṭalâḳ", 15; Ebû Dâvûd, "Ḥudûd", 17) hadisi yanında bir şeyi yapmanın onu bilme şartına bağlı olduğu, bilmenin bulunmadığı bir durumda yapmanın emredilmesinin güç yetirilemeyecek bir şeyle mükellef tutma olduğu gerekçesiyle açıklar. Sübkî ise güç

yetirilemeyecek bir şeyle mükellef tutmayı câiz görüp görmemenin bu hususta bir önemi olmadığını, usulcülerin, emre muhatap olan kişinin hitabı anlamasının veya anlayacak durumda olmasının teklifin şartı olduğunda ittifak ettiklerini, gafilin ise bu şartın eksikliği yüzünden mükellef sayılmadığını belirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Mu'cem, "ğfl" md.; M. F. Abdülbâkl, el-Muʿcem, "ğfl" md.; Buhârî, "Büyû", 48, "Hudûd", 66; Müslim, "Büyû'", 48; İbn Mâce, "Ahkâm", 24, "Talâk", 15; Ebû Dâvûd, "Büyû", 66, "Hudûd", 17; Cessâs, Ahkâma'l-Kur'ân (Kamhâvî), II, 212; Gazzâlî, el-Müstaşfâ, I, 84; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ahkâmü'l-Kur'ân, I, 249-251; Kâdîhân, Fetâvâ, III, 637 vd.; Fahreddin er-Râzî, el-Mahsûl, 1/2, s. 43'l-447; İbn Kudâme, el-Muğnî, IV, 505; Sirâceddin el-Urmevî, et-Tahsîl mine'l-mahsûl (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1408/1988, I, 330-331; Beyzâvî, Minhâcul-vüsul (nşr. Semire Tâhâ el-Meczûb), Beyrut 1405/1985, s. 27; İbn Cüzey, Kavânînü'l-ahkâmi'ş-şer'iyye, Kahire 1985, s. 332; İbn Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmü'l-muvakkı'în, IV, 82; Sübkî, el-İbhâc, I, 154-155; Bâbertî, "İnâye (İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr (Bulak) içinde), VIII, 191; Bezzâzî, Fetâvâ, V, 228; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr (Bulak), VIII, 191-192, 200-201; el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 60; İbrahim el-Halebî, Mülteka'l-ebhur, İstanbul 1309, s. 154; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtar (Kahire), VI, 147; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿü'l-enhur, İstanbul 1328 - Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), II, 438, 441-442; M. Ebû Zehre, el-Ahvâlü'ş-şahşiyye, Kahire 1377/1957, s. 464; M. Yûsuf Mûsâ, Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahşiyye, Kahire 1958, s. 429-430; Karaman, İslâm Hukuku, I, 193; M. Mustafa Şelebî, el-Medhal fi't-Taʿrîf bi'l-fıkhi'l-lslâmî, Beyrut 1403/1983, s. 507; Ali Muhyiddin el-Karadâgî, Mebde'ü'r-rızâ fi'l-ʿuküd, Beyrut 1406/1985, I, 330-342; Hüseyin Halef el-Cebûrî, 'Avârizü'l-ehliyye ʿinde'l-usûliyyîn, Mekke 1408/1988, s. 222-229; "Gaflet", Mv.F, XXXI, 260-261.

H. Yunus Apaydın

GAFLET

الغفلة

Hadis râvisinin zabt sıfatını yok eden kusurlardan biri.

Gaflet sözlükte “unutmak, farkına varmamak, terketmek; dalgınlık, ihmal” anlamlarına gelir. Zühul, sehiv ve nisyan kelimeleri de bazı mâna farklılıklarına rağmen gafletle eş anlamda kullanılır. Bir hadis terimi olarak gaflet, râvinin ezberleyerek veya yazarak hocasından aldığı hadisi dikkatsizlik yahut dalgınlık sebebiyle hatalı rivayet etmesidir. Hadiste görülen bu tür yanlışlara “galat” denir. Gaflet hastalık, cehâlet veya fizikî şartların elverişsizliği gibi râvinin elinde olmayan sebeplerden veya ihmalkârlık, gevşeklik ve dikkatsizlik gibi irade dahilindeki tutumlarından kaynaklanabilir.

İnsan gafletten tamamen uzak değildir. Bundan dolayı Abdullah b. Mübarek, “Yanlışlık yapmaktan kim kurtulabilir ki?” demiş; Yahya b. Maîn de, “Ben hadis rivayet edip de hata edene değil hata etmeyene şaşarım” sözüyle bu gerçeği ifade etmiştir. Bu durumu göz önüne alan hadis tenkitçileri, dikkatli bir hadis râvisinde bile bulunabilecek ölçüde gafleti müsamaha ile karşılamışlar, bir cerh sebebi olarak râvinin zabt sıfatını yok eden gafletin belli bir derecenin üstündeki gaflet olduğunu söylemişlerdir. Gaflet sebebiyle cerhettikleri râ-vilerin gafletteki aşırılık durumunu belirtmek için de “fartu’l-gafle, fuhşu’l-gafle, kesretü’l-gafle” tabirlerini kullanmışlardır. Ancak râvide aranan dikkat ölçüsünün tesbitinde tenkitçiler arasında farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bir râvide görülen gafletin müsamaha sınırları içinde olup olmadığı, onun rivayetlerinin aynı konuda güvenilir râvilerin rivayetleriyle bir araya getirilip mukayese edilmesi sonucunda anlaşılabilir. Bir râvinin rivayet ettiği hadisler, aynı hadisin başka râvilerce yapılan nakillerine mâkul görülemeyecek şekilde aykırı olmuş ve bu aykırılık tekerrür etmişse o râvi ilmî güvenilirliğini kaybeder ve mecruh sayılır. Güvenilir bir râvinin, yine güvenilir olan başka bir râvi tarafından yapılan rivayete aykırı rivayette bulunması her zaman gaflet sebebi olmayabilir. Zira aykırı gibi görünen rivayet diğerinde bulunmayan

bir farklılığı ihtiva edebilir. Sikanın rivayetinde görülen ilâvenin makbul olup olmadığı hususu hadis usulünde ayrıca ele alınmıştır (bk. ZİYÂDETÜ’s-SİKA)

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-’Arab, “ğfl” md.; Tehânevî, Keşşaf, I, 724; II, 1436-1437; Hatîb, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 233-234; İbnü’s-Salâh, Mukaddime, Beyrut 1398/1978, s. 50, 57, 8’l-103; İbn Hacer, Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetü’l-fiker Şerhi (trc. Talât Koçyiğit), Ankara 1971, s. 69-71, 95; Sehâvî, Fethu’l-muğis, Kahire 1388/1968, I, 279-280, 328-333; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, Kahire 1385/1966, I, 339-340; Radıyyüddin İbnü’l-Hanbelî, Kafvü’l-eser fî safvi ʿulûmi’l-eser (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 74-77; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Kavâ’id fî ʿulümi’l-hadîş, Beyrut 1397/1977, s. 19’l-198; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 76, 466-467.

Selahattin Polat

GAFÛR

الغفور

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ*) biri.

Gafur kelimesi, sözlükte “örtmek, gizlemek, kirlenmekten korumak için bir şeyin üstünü örtmek” mânasındaki gafr (gufran, mağfiret) kökünden sıfat olup “birinin kusurunu örten, suçunu bağışlayan” anlamına gelir. Râgıb el-İsfahâ-nî, Allah’a nisbet edilen gufran ve mağfireti O’nun, kulunu azap görmekten koruması şeklinde nnânalandırmıştır. Bu ise günahı bağışlamanın sonucunu gösteren (lâzımî) bir anlam niteliği taşır. Aynı kökten gelen istiğfar kelimesi kişinin, kusurunun bağışlanmasını Allah’tan talep etmesi anlamına gelir. Râgıb el-İs-fahânî’ye göre bu talebin hem söz hem de fiil ile olması gerekir. Aksi halde istiğfar kişiyi yalancı durumuna düşürür (el-Müfredât, ġfr” md.). Bu açıdan bakıldığında istiğfarın “Allah’a dönüş” mânasına gelen “tevbe” ile anlam yakınlığı içinde olduğu görülür.

Kur’ân-ı Kerîm’de gafr kökünden türemiş 234 kelime bulunmaktadır. Bunların beşi yine “affetmek, bağışlamak” mânasında olmak üzere insana nisbet edilmiştir. Altmış birini muhtelif fiil kalıplarının, diğerlerini de çeşitli sıfat ve isimlerin (gâfir, gafur, gaffar, gufran, mağfiret) oluşturduğu toplam 187 kelime doğrudan Allah’a izâfe edilmiştir. Kırk iki kelime ise istiğfar kavramı etrafında şekillenmiştir ki bunlar da sonuç itibariyle Allah’ın gafur ismine râcidir (bk. M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, “ġfr” md.).

Allah’ın gafur (gaffar) oluşunu ifade eden 229 kelime, Kur’ân-ı Kerîm’in 29. cüzünün sonlarında yer alan Muddessir sûresinin nihayetine kadar (74/56) bazı kesintilerle birlikte ardarda devam eder. Kur’ân’ın tamamı göz önünde bulundurulduğu takdirde gufran kavramının yer almadığı sûreler hacim bakımından yüzde on üç civarında kalır. Bu kavramı içeren son sûredeki âyetin meali ise şöyledir: “O çok bağışlayan (gafur) ve çok sevendir” (el-Burûc 85/14). Aslında gafur isminin tecelli etmesi, yani fiilî bir sıfat olarak fonksiyoner olması insanların günah işlemeleri ve bağışlanmalarını istemelerine bağlıdır. İslâmî anlayışta her insan selim bir

fıtratla ve günahsız olarak dünyaya geldiğine, ayrıca herkes kendi yaptığından sorumlu olacağına göre aslî günah yoktur. Şu halde mağfiret kavramının Kur’ân-ı Kerîm’de birçok defa tekrarlanmasının sebebi nedir? Bu noktada, insanı sürekli günah işleyen bir mücrim telakki etmek yerine, onun Allah’a ulaşabilmesi için kazanması gereken kemal mertebeleri ve yetkinlik vasıflarında geri kalabileceği veya hatalı davranabileceği şeklinde bir yaklaşımı benimsemek ilgili âyetlerin genel muhtevasına daha uygun düşmektedir. Hadis literatüründe de gufranla ilgili çok zengin rivayetler mevcuttur. A. J. Wensinck’in el-Muʿcem’inde yirmi dört sütunluk bir yer tutan bu rivayetlerde, kavramın sülâsî ve istifʿâl kalıplarından birçok kelime ile muhtelif dua şekilleri, belirli davranışlar için gufran müjdeleri yer alır (ġfr” md.).

Esmâ-i hüsnânın zikredildiği İbn Mâce ile (“Duʿâʾ”, 10) Tirmizî (“Daʿavât”, 82) rivayetlerinde gaffar ve gafur isimleri, Kur’ân’da da bunlarla birlikte gâfir (el-A’râf 7/155; Gâfir 40/ 3) ismi yer almaktadır. Bu üç isimden gaffar ile gafur sigaları mübalağa ifade etmektedir. Gâfir “hata ve kusurları örten, günahkârı dünyada da âhirette de cezalandırmayan, onun iç yüzünü insanlara bildirmeyen” anlamına gelir. Her üç isimde de ortak olan bu temel muhtevanın günahkârın teşhir ve ilân edilmemesiyle ilgili kısmı, Buhârî ve Müslim’in de dahil bulunduğu muhaddisler grubunca nakledilen bir hadiste açıklığa kavuşturulmuştur. Abdullah b. Ömer’den rivayet edilen bu hadise göre, âhiret gününde Cenâb-ı Hak mümin kulunu kimsenin görmeyeceği bir şekilde kendisine yaklaştıracak, günahlarını bir bir hatırlatarak ikrar ettirecek, öyle ki kul artık mahvolduğuna hükmedecek; fakat Allah, “Ben onları dünyada gizlediğim gibi bugün de bağışlıyorum” diyecek ve bu mümine sadece sevap defteri verilecektir (Müsned, II, 74; Buhârî, “Mezâlim”, 2, “Edeb”, 60; Müslim, “Tevbe”, 52; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 13).

Kur’ân-ı Kerîm’de beş yerde geçen gaffar ismiyle doksan bir yerde geçen gafur isminin her biri mübalağa ifade etmekle birlikte aralarında ne gibi bir farkın bulunduğu hususu ilk dönemlerden itibaren âlimleri düşündürmüştür. Meşhur nahiv ve lügat âlimi Zeccâc, her iki kelimenin aynı mânada mübalağa ifade ettiğini, tekrarın ise zât-ı ilâhiyyeye ait sıfatlardaki nihaî yetkinliği bildiren bir tekit niteliği taşıdığını söylemekle belki en isabetli hükmü vermiştir (Tefsîru esmaʾillâhi’l-hüsnâ, s. 46). Bununla birlikte

Zeccâc, başkasından naklen gaffarın “günahları dünyada örten”, gafurun ise “âhirette bağışlayan” anlamlarına gelebileceğini kaydetmiştir (a.g.e., s. 47). Ebû Süleyman el-Hattâbî de tereddütlü görünmekle birlikte bu yorumu benimsemiştir (Şeʾnü'd-duʿâʾ, s. 65). Abdülkerîm el-Kuşeyrî, gaffarın daha çok mübalağa ifade ettiğini söyledikten sonra asıl mağfiretin kulun tövbesi ve itaatiyle değil ilâhî lutufla gerçekleştiğini kaydetmiştir. Ancak Kur'ân'da yer alan mağfiret âyetlerinin çok defa tövbeyi ve iyi davranışları şart koştuğu görülmektedir. Her ne kadar Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, genellikle benimsendiği gibi, gaffarın gafura nisbetle daha çok mübalağa ifade ettiğini ileri sürmekteyse de (el-Emedü'l-aḳṣâ, vr. 116b) Hattâbî'-de görülen bir işaretin Gazzâlî tarafından geliştirilen şekli daha mâkul görünmektedir. Buna göre her bir ismin kendine has bir mâna zenginliği mevcut olup gaffar tekrarlanan hata ve kusurları, gafur ise her nevi günahı bağışlamayı ifade etmektedir. Öyle ki sadece bir çeşit günahı bağışlayana gafur denmeyeceği gibi bütün günahları kaplasa bile sadece bir defa affeden için gaffar ismi kullanılmaz. Ancak Kur'ân'da açıkça belirtildiği üzere (en-Nisâ 4/48, 116) şirk ve inkârın bağışlanması söz konusu değildir.

Gaffar, Kur'ân-ı Kerîm'de yer aldığı beş âyetin üçünde “yenilmeyen yegâne galip” anlamındaki “azîz” ismiyle birlikte tekrarlanmış ve bu zatî isim sayesinde muhtevasındaki süreklilik anlamı zenginlik kazanmıştır. “İyi biliniz ki o azizdir ve çok bağışlayandır” (ez-Zümer 39/ 5) ifadesi, Allah'ın bağışlamasının yarar sağlamak veya bir zararı bertaraf etmek

gibi dış faktörlere bağlı olmayıp zâtının niteliklerinden sayıldığını bildirmektedir. Gaffarın “settâr” (örten) mânasına geldiği açıktır. “Ey ayıpları örten” (yâ settâre'l-uyûb) şeklindeki niyazların yaygın olduğu bilinmektedir. Muhtelif hadislerde de “setr” kökünden türemiş fiiller Allah'a nisbet edilmiştir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “str” md.). Bu tür rivayetlerden biri şöyledir: “Kim bir müslümanın aybını örter, kusurunu bağışlarsa Allah da kıyamet gününde onun kusurlarını bağışlar” (Buhârî, “Meẓâlim”, 3, Müslim, “Ẕikir”, 38). Bir başka hadiste de Allah'ın “setîr” olduğu, yani iffeti, örtünüp korunmayı sevdiği ifade edilmiştir (Ebû Dâvûd, “Ḥammâm”, 1; Nesâî, “Ġusl”, 7). Gazzâlî, “güzel olanı gösterip çirkin olanı gizleyen” şeklinde mânalandırdığı gaffar isminin tecellisi sayesinde kula yönelen “setr” şeklindeki ilâhî lutufları şöyle sıralar: a) Bedenin çirkin görülen organlarının içte gizlenmesi, güzelleriyle örtülüp süslenmesi, b)

İnsanın kötü düşünce ve duygularının kimsenin vâkıf olamayacağı iç dünyasında gizlenmesi. Öyle ki içinden geçen vesvese, hile, hıyanet ve kötü zanlara başkaları vâkıf olsa ondan nefret eder, hatta onu öldürüp ortadan kaldırmaya çalışırlardı, c) Kişiyi başkalarının yanında mahcup duruma düşürecek günahların bağışlanması ve imanını koruduğu takdirde bunlardan doğacak çirkinliklerin sevaplarla örtüleceğinin vaat edilmesi. Gazzâlî'nin kanaatine göre kulun gaffar isminden nasibi, ifşa edilmesini istemediği kusurlarının benzerlerini başkalarında gördüğü takdirde onları yaymayıp örtmesidir. Şüphe yok ki insanların gizli taraflarını araştıran, kötülüğe kötülükle karşılık veren kimse gaffar isminin tecellilerinden faydalanamaz (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 85-86).

Kur'ân-ı Kerîm'in doksan bir âyetinde yer alan gafur ismi sadece iki âyette tek başına kullanılmış, yetmiş bir yerde “rahîm” ismiyle “gafurun rahim” şeklinde, bir yerde aynı mânaya gelen “zü'r-rahme” terkibiyle, bir yerde de “rahîmun gafur” olarak tekrarlanmıştır. Gafurun zatî bir işim olan rahîmle birlikte kullanılışı, ona hem süreklilik ve derinlik açısından mâna zenginliği kazandırmakta, hem de bağışlayıcılığın sevginin en üstün derecesini oluşturan rahmetten kaynaklandığını göstermektedir. Gafurun “çok seven, çok sevilen” mânasındaki “vedûd” ismiyle bir âyette yer alması da bir önceki kullanıma benzemektedir. Gafur bunlardan başka, “acele ve kızgınlıkla muamele etmeyen” anlamındaki “halîm”, “az iyiliğe çok mükâfat veren” mânasındaki “şekûr” ve “hiçbir sorumluluk kalmayacak şekilde günahları affeden” anlamındaki “afüv” isimleriyle de kullanılmaktadır. Gafurun mânasını destekleyen bu isimlerin tamamının esma-i hüsnânın insanla ilgili olan grubuna girdiği görülmektedir. Gafurun iki âyette azîz ile tekrarlanması gaffar isminin aynı isimle tekrarlanmasına benzer.

Allah'ın insanla ilgili isimleri ve fiilî sıfatları grubuna giren gaffar ve gafur esmâ-i hüsnâdan raûf, sabûr, tewâb ve vâsi' isimleriyle de mâna yakınlığı içindedir (bunların anlamları için bk. DİA, XI, 415).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “gfr” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “gaffar”, “ğafûr” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “gfr” md.; Ebü’l-Bekâ, el-Külliyyât (nşr. Adnan Dervîş - Muhammed el-Misrî), Beyrut 1413/1993, s. 666-667; Kâmûs Tercümesi, “gfr” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “gfr”, “str” md.leri; M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, “ğfr” md.; Müsned, II, 74; Buhârî, “Mezâlim”, 2, 3, “Edeb”, 60; Müslim. “Zikir”, 38, “Tevbe”, 52; Ebû Dâvûd, “Hammâm”, 1; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13, “Duʿâ=“, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Nesâî, “Gusl”, 7; Zeccâc, Tefsîru esmâ’illâhi’l-hüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Beyrut 1399/1979, s. 37-38, 46-47; Zeccâcî, İştikaku esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 93-94, 189; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿa (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Dımaşk 1404/1984 - Dımaşk, ts. (Dârü’s-Sekâfeti’l-Arabiyye), s. 52-53, 65; Halimi, el-Minhâc, I, 201; Bağdadî, el-Esma’ ve’s-Sıfât, vr. 152b-153a; Kuşeyrî, et-Tahbîr fi’t-tezkîr (nşr. İbrahim Besyûnî), Kahire 1968, s. 37-39; Gazzâlî. el-Maksadü’l-esnâ (Fadluh), s. 37, 85-86, 114, 151; Ebü’l-Muzaffer es-Sem’ânî, Ravhu’l-ervâh fî şerhi esma’i’l-Meliki’t-Fettâh (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1368 hş., s. 87-92, 325-332; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aksâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 116b; Beyhakî, el-Esmâʿ ve’ş-sıfât (İmâdüddin), I, 104-107; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 220-228; Feyz-i Kâşânî, ʿİlmü’l-yakîn, Kum 1358 hş./1400, I, 115, 125; Suad Yıldırım, Kur’ân’da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 155-158; Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i hüsnâ”, DİA, XI, 415.

Bekir Topaloğlu

GAFÛRÎ, Mecid

(ö.1880-1934)

Başkırt ve Tatar Türkleri'nin tanınmış şair ve yazarı.

1 Ağustos 1880'de Başkırdistan'ın Sterlitamak bölgesine bağlı Jilem-Karan köyünde doğdu. İlk tahsilini köyün öğretmeni olan babası Nurgani'den yaptı. Ortaokul seviyesindeki öğrenimi için Üteş köyünde bulunan medreseye devam etti. Daha sonra Troiski'deki Resûliye Medresesi'nde okudu. 1901'de Kazak ve Kırgız bölgelerinde öğretmenlik yaptı. 1905 yılında İj-Bubi Medresesi'ne girdi, ancak burada okuyamadan aynı yıl Kazan'daki Muhammediye Medresesi'ne devam etti. Gafûrî hayatını kazanmak için çeşitli işlerde çalıştı ve bu sebeple Tatar, Başkırt, Kazak ve Kırgızlar'ı yakından tanıma imkânı buldu. 1911'de Milletke Mehebbet adlı şiir kitabı Çarlık tarafından toplatıldı ve Gafûrî sıkı bir takibata uğradı. Aynı yıl başladığı Şarık Matbaası'ndaki işinde ihtilâle kadar çalıştı. 1923'te Sovyetler Birliği tarafından kendisine Başkırdistan halk şairi unvanı verildi. Özellikle Tatar ve Başkırtlar'ın en sevilen şairlerinden biri olarak hayatının büyük bir kısmını Ufa'da geçiren Gafûrî 28 Ekim 1934'te burada öldü.

Gafûrî ilk yazılarını Çağatay ve Kazak edebiyatlarının etkisiyle yazdı. Özellikle Kazak şair Akmolla'nın tesiri altında yazdığı ilk şiirleri sade ve basit dörtlüklerden oluşuyordu. Bu çalışmalarıyla Başkırt-Tatar edebiyatına yeni bir tarz getirdi. Daha sonraki makale ve şiirlerini ise Tatarca olarak kaleme aldı ve şiirlerinde aruz veznini kullandı. Gafûrî'nin şiir, hikâye, tiyatro, opera, roman ve makaleleri Tercüman, Yoldız, Kazan Mohbiri, İrek, Bizning Yul, Hukuk ve Hayat, Başkırdistan, Şarık Yarlıları, Anğ, Tataristan, Sovyet Edebiyatı gibi o dönemin en önemli gazete ve dergilerinde yayımlandı.

Mecid Gafûrî, Tatar edebî dilinin ortaya çıkmasında Abdullah Tokay gibi kişilerle beraber önemli rol oynamış bir yazardır. Aynı şekilde Başkırtlar'ın da en önde gelen şair ve yazarları arasında kabul edilir. 1917 Sovyet Bolşevik İhtilâli içinde yaşamış bir yazar olduğundan ihtilâlin bütün

sıkıntıları eserlerine yansımıştır. İhtilâlden önce yazdığı eserlerinde daha çok İslâmî ve millî temaları

işlemişti. Millî edebiyat geleneğine bağlı kaldığı ve millî kültüre önem verme, millî hamle yapma, bağımlılıktan kurtulmanın gerekliliği gibi konuları ele aldığı bu dönemde İslâm âlemini haşmetli mazisine sahip çıkmaya çağırdığı görülmektedir. Ayrıca adaletsizlik ve haksızlıkla mücadele, açlık, yoksulluk, sefalet, çarlık rejiminin insanlara uyguladığı baskı, yıldırma ve asimilasyon politikası, bağımsızlığa duyulan özlem, müslümanların geleceğine beslenen ümit bu dönem eserlerindeki belli başlı temalardır.

Mecid Gafûrî 1917 İhtilâl'inde ve daha sonraki yıllarda toplumsal konuları işleyen bir Sovyet halk şairi olarak görünmektedir. Gafûrî'nin bu dönemde yazdığı birçok şiir ihtilâlciler tarafından elden ele dolaştırıldı. Özellikle "İşçi Poemi", Tataristan Cumhuriyeti ile Tatarca konuşan diğer bölgelerde halka dağıtıldı, "Gizil Bayrak", "Azatlık Günleri" gibi şiirleri Azerî Türkçesi'ne nakledildi. "Red-Banner" adlı şiir albümü devrimci Başkırt lirik edebiyatının başlangıcı ve ana eseri olarak kabul edildi. Ancak Gafûrî'nin bu dönemde yazdıklarına bakarak onun dinden çıktığı ileri sürülmüştür. Hayat Merdivenleri ve Kara Yüzler adlı romanları ile Yoksanmış Tanrı (yok sayılan Tanrı) ve Lenin için yazdığı Ul Ülmegendir (o ölümsüzdür) adlı şiir kitapları onun dinsizliğini ispat için gösterilen en önemli delillerdir. Müellif Hayat Merdivenleri'nde cihada karşı çıkmış, Kara Yüzler'de ise gayri meşru bir hayatı tasvip etmiştir. Ayrıca Gafûrî'nin son zamanlarda yazdığı eserler ihtilâlde ve ihtilâl sonrasında Sovyetler tarafından tamamen propaganda için kullanılmıştır. 22 Haziran 1930'da Kazan'da sahneye konan "İşçi" adlı operası Sovyet Rus yönetimi ileri gelenlerinin büyük takdirlerini toplamıştır.

Gafûrî'nin bütün eserleri beş cilt halinde yayımlanmıştır. Ancak bunlar 1980 yılında Kazan'da Eserler, Mecit Gafûrî adıyla iki cilt halinde yeniden basılırken İnsan Yiyenler Poeması gibi birçok eseri bu yeni neşre dahil edilmemiştir. Gafûrî'nin önemli eserleri şunlardır. Fakirlik Belen Utken Tereklek (Troitsk 1898), Seber Timer Yuli (Orenburg 1904), Yaş Gomerem (Kazan 1906), Milletke Mehebbet (Ufa 1907), Şigır Mecmuaları (Ufa 1909), Zamanın Şigırlen (Ufa 1909), Şigırler (Kazan 1909), İke Ceben (Ufa

1911), Agıydel Buyenda (Ufa 1911), Tormış Baskıçları (Ufa 1911), Yarlılar Yaki Öydeş Hatın (Ufa 1911), Muñ ve Zar (Ufa 1911), Emsal (Kazan 1912), Yoksanmış Tanrı (Kazan [?] 1915), Kara Yüzler (Ufa 1917), Eşçe (Ufa 1919), Ul Ülmegendir (Kazan [?] 1927), Şapırnen Altın Pri-iskasmda (Ufa 1929).

BİBLİYOGRAFYA

Temurbek Devletsin, Sovyet Tataristanı, Ankara 1981, s. 417, 431, 437, 488; Nadir Devlet, Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi, Ankara 1985, s. 167, 168, 172; Mehmet Mehdiyev, Edebiyat ve Gerçek, Kazan 1987, s. 1-29; Galimcan Gilmanov, Edebi Miras, Kazan 1991, s. 52-72; “Doğumunun 90. Yılı Dolayısıyla Mecid Gafûrî”, Kazan, sy. 2, Kazan 1970, s. 29-32; Z. Velidi Togan, “Ghafûrî, Medjid”, El2 (İng.), II, 995; GSE, III, 50; Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi, Baku 1976, III, 101; “Gafûrî, Mecîd”, TDEA, III, 268.

Ferman Karaçam

GAGAUZLAR

Balkanlar'ın kuzeydoğu kesiminde yaşayan I hıristiyan Türk topluluğu.

Bugün Moldova (Moldavya, eski adıyla Besarabya) Cumhuriyeti'nin güneybatısı ile Ukrayna'nın batısında Prut nehri civarında yaşayan Gagauzlar hıristiyanlaşmış fakat kimliklerini yitirmemiş Türk boylarından biridir. Bunların önemli bir kısmı özerk statüye sahip oldukları Moldova'da yaşarlar. Buradaki merkezleri 15.000 nüfuslu Komrat kasabası olup nüfusları yirmi kadar köyde dağılmış yaklaşık 160.000 kişiden ibarettir. Ukrayna'da Odessa "oblası"nda yaşayan Gagauzlar'ın sayısı 60.000 kadardır; ancak bunlar hakkındaki bilgiler oldukça azdır. Romanya'da da nüfusları 2000-5000 kadar tahmin edilen bir Gagauz topluluğu vardır. Gagauzlar'in tam sayısını tesbit etmekteki güçlük bir yandan asimilasyondan, öte yandan nüfus sayımlarında Gagauzlar'ın ayrı bir etnik grup olarak tanınmamasından kaynaklanmaktadır. Eskiden Ruslar'ın, Ukraynalıların, Bulgarlar'ın ve Romenler'in arasında yaşayan ve belirli bir sosyal ve eğitim seviyesine ulaşmış olan Gagauz aydınları genellikle Gagauzluğu kabul etmezlerdi. Ayrıca nüfus sayımlarında, meselâ Orta Asya'da yaşayan Gagauzlar Bulgar olarak kaydedilmekte ve genellikle Slav sayılmaktaydı. Bu tutuma karşı millî benliği savunan itirazlar son yıllarda ortaya çıkmaya başlamıştır.

II. Dünya Savaşi'nın sonuna kadar Moldova sınırları Karadeniz'e kadar uzanmakta iken bütün Gagauzlar bir arada yaşıyordu. Stalin Besarabya'nın güneyini Ukrayna'ya verince Gagauzlar ikiye bölünmüş oldular. Gagauzlar'ın Besarabya'da yaşadıkları bölgenin büyük bir bölümü eskiden Bucak adıyla bilinmekteydi. Bu bölge 1812'ye kadar Osmanlı idaresinde kalmıştır. Gagauzlar'ın önemli bir kısmı da halen Bulgaristan'ın doğusunda Varna, Kavarna ve Balçık şehirlerinde ve civar köylerde yaşamaktadır. Bütün kaynakların ve bu sahada araştırma yapan bilginlerin Türk saymalarına karşılık Bulgar hükümeti onları Türkleştirilmiş Bulgar olarak görmekte ısrar etmektedir. Bugün Bulgaristan'da Karadeniz sahillerine yakın 20-50.000 arasında Gagauz yaşamakta ve kendi dillerini konuşmaktadırlar. Moldova'nın başşehri Kişinau'da da (Kishinev)'7-8000

Gagauz vardır. Bunun dışında Orta Asya'da Aktubinsk, Semipalatinsk, Taşkent ve Fergana ile Kafkaslar'da ve hatta Güney Amerika'da Gagauzlar bulunmaktadır. Bunların sayılarını 20-40.000 olarak tahmin etmek mümkündür. Böylece dünyada mevcut Gagauz sayısı 300-400.000'e ulaşmaktadır. Gagauzlar'ın nüfus durumları ve hatta varlıkları hakkındaki bilgilerin bu kadar az ve sıhhatsiz olmasının ana sebebi, yakın zamanlara kadar ayrı etnik-millî bir topluluk olarak tanınmamış olmalarının yanı sıra içinde yaşadıkları Bulgar, Romen ve Rus-Ukraynalı topluluklarla aynı dini, yani Ortodoks Hıristiyanlığı paylaşmalarından kaynaklanmaktadır.

Çuvaşlar bir yana bırakılırsa Gagauzlar müslüman olmayan tek büyük Oğuz boyudur. Tarihte çeşitli Türk kollarının, bu arada Kıpçaklar'ın ve Peçenekler'in büyük bir bölümünün XIII. yüzyılda Katolikliği, küçük bir bölümünün de Ortodoks Hıristiyanlığı nasıl ve niçin kabul ettiği aşağı yukarı kesinlikle bilinmektedir. Bunlar din değiştirdikten bir süre sonra dillerini, etnik ve kavim kimliklerini de yitirmişlerdir. Buna karşılık Gagauzlar'ın, ilk yerleşim bölgeleri olan Karadeniz kıyılarında ve Dobruca'da 1770-1810'lara kadar Osmanlı idaresinde Türkçe konuşarak müslüman gruplar arasında yaşamış olmalarına rağmen hıristiyan olarak kalmaları ve Slavlaşmadan bugüne kadar gelmeleri her bakımdan açıklanması güç bir konudur. Gagauzlar, ancak XX. yüzyılın ikinci yarısında dil esası üzerine kurulan etnik-millî kimliklerini kabul ettirmeyi başarabilmişlerdir.

Gagauz adının nereden geldiği ve bunların menşei tartışmalı bir konudur. Bir kısım araştırmacılar, Gagauz isminin Gök Oğuz'dan geldiğini pek de sağlam esaslara dayanmadan ileri sürmüşlerdir.

Ayrıca "gaga" (totem unsuru) ve "uz" eki bir araya getirilerek bundan "gagauz" kelimesinin çıktığı iddia edilmektedir. Öte yandan bu adın Keykâvus isminden kaynaklandığı da belirtilmektedir. Diğerlerine göre daha mâkul olan bu sonuncu görüşü ilk defa 1930'da G. Balascef ileri sürmüştür. Büyük itirazlarla karşılanan bu görüş, daha sonra sağlam esaslara dayanan Paul Wittek tarafından 1952'de ispat edilmiştir. "K" harfinin, Gagauzlar'ın çıktığı Konya-Karaman bölgesi dahil Anadolu'nun bazı yörelerinde "g" şeklinde telaffuz edildiği düşünülürse Keykâvus ve Gagauz kelimelerinin birbirine yakın olduğu anlaşılır. Ayrıca Gagauz'un

Keykâvus'tan çıktığını tarihî olaylar da doğrulamaktadır.

Gagauzlar'ın Kuzey Karadeniz toprakları üzerinde batıya doğru göç etmiş Uzlar'dan geldiğini ilk defa, Gagauz lehçesi ve folkloru üzerinde ilmî araştırmalar yapan V. A. Moskof ileri sürmüştür. Gagauzlar'ın kuzeyden gelen Uz veya Gök Oğuzlar olduğunu esaslı bir delil getirmeden savunanlar arasında A. Sokalski ve hatta R W. Radloff da bulunmaktadır. Bu teorinin diğer bir varyantını Bulgar tarihçilerinden P. Mutalfciev, Marinov ve Çek Skorpil kardeşler savunmuşlardır. Bu son tezlere göre Gagauzlar, VII. yüzyılda Dobruca'ya gelen proto-Bulgarlar olup sonradan Türkçe öğrenmek zorunda kalmışlardır. Türk lehçelerini unutan proto-Bulgarlar'ın Slavlaştıkları ve Osmanlı idaresinde 500 yıl kaldıktan sonra bugün hâlâ Slavca konuştukları göz önüne alınırsa hıristiyan olan Gagauzlar'ın neden halen Türkçe konuştuğunu anlamak güçleşir. Dolayısıyla Gagauzlar'ın Türkleşmiş proto-Bulgar olduklarını savunan görüşün sağlam bir dayanağı yoktur. Gagauzlar'ın güneyden yani Anadolu'dan geldiğini ilk defa XIX. yüzyılda Bruun ve Simirnov savunmuşsa da bu görüş o zaman panslavizme aykırı düştüğü için rağbet görmediği gibi yeteri kadar da işlenmemiştir. Nihayet Paul Wittek ilk defa sağlam tarihî kaynaklara dayanarak Gagauzlar'ın Anadolu'dan çıkarak Karadeniz sahillerine yerleştiğini ikna edici bir şekilde açıklamıştır. Wittek'in ana kaynakları, İbn Bîbî'nin bilhassa XIII. yüzyılı kapsayan tarihiyle buna yeni bilgiler ekleyerek kendi zamanına (1421) kadar getiren Yazıcıoğlu Ali'nin Selçuknûme'sidir. Bunları İslâmî kaynaklarla ve Bizans kronikleriyle destekleyen Wittek'e göre Moğol idaresine karşı çıkan ve yenilince dayısı olan Bizans İmparatoru VIII. Mikhail Paleologos'a sığınan II. Keykâvus, kendi tarafını tutan ve Sarı Saltuk idaresinde Bizans topraklarında barınan 12.000 çadır Türkmen grubunun desteğine güvenerek Bizans imparatorunu tahttan indirmek isteyince hapse atılmış, adamları da Karadeniz'in kuzeybatısına yerleştirilmişti. Bizans imparatoru bunları merkezi Tırnova'da olan ve Ortodoksluğu kabul etmiş Kuman beylerinin idaresinde kurulan ikinci Bulgar devletine karşı kullanmak niyetindeydi. Dobruca bölgesinde yerleşen bu Türkmenler ve Keykâvus'un adamlarından bir kısmı Hıristiyanlığı kabul etmiş olmalıdır. Nitekim İstanbul'da kalan İzzeddin Keykâvus'un oğlunun (Melik Konstantin) ve kızının hıristiyan oldukları bilinmektedir. Bizans idaresi altındaki bu topraklarda yaşayanların da çeşitli baskılar karşısında Hıristiyanlığı kabul etmek zorunda kaldıkları

düşünülebilir. Hatta bunların bir kısmının Dobruca’dan ayrılıp Balıkesir yöresine yerleşmeleri bu dinî baskının bir sonucudur. Ayrıca İzzeddin’in oğullarından Mesud’un da Anadolu’ya döndüğü ve durumunu sağlamlaştırdıktan sonra Bizans imparatorundan Dobruca’da kalan kardeşlerinin durumunu sorduğu bilinmektedir. Mesud’un sorusuna karşılık imparator, Dobruca’da bulunan Türkler’le İzzeddin Keykâvus’un bir oğlunun halen Karaferye’de bulunduğunu söylemiştir. Böylece Selçuklular’ın bir kısmının Dobruca’da kaldığı kesin olarak ortaya çıkmaktadır. Patriğin baskısı ile hıristiyan olan İzzeddin’in bir oğlu sonraları Sarı Saltuk’un ısrarlı talepleri üzerine Barak adını alıp İslâm’a dönmüştür. Barak, 1307 veya 1308 yılına kadar Moğollar arasında önemli mevkiye sahip olmuştur. Hıristiyanlaştırma olayı en azından 1350’ye kadar, yani Bizans İmparatoru VI. Ioannes Kantakuzenos’un Karaferye’yi Sırplar’dan geri aldığı tarihe kadar sürmüş, ondan sonra da devam etmiştir. I. Bayezid Karaferye’yi 1392’de fethettiği zaman o bölgenin âmiri İzzeddin Keykâvus’un torunlarından olan Lizakos idi. Lızakos Bayezid’in kumandasında birçok savaşlara katılmış, gerek kendisi gerekse halefleri vergiden muaf tutuldukları gibi uzun süre “sultan” unvanını taşımışlardı. Osmanlı idaresi hıristiyan olmalarına rağmen onların asaletine saygı göstermiştir.

Karadeniz bölgesinde yaşayan bu Türkler, Dobruca’da VIII. Mikhail Paleologos zamanında kısa süreli de olsa Balik’in idaresinde bir devlet kurarak bölgeye hâkim olmuşlardır. Gagauzlar günümüzde bu devleti ilk Gagauz devleti olarak tanıtmaktadırlar. XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar Osmanlı kaynakları, adları XIV. yüzyılın başlarından itibaren daha geniş bir şekilde kullanılmaya başlandığı tahmin edilen Gagauzlar hakkında bilgi vermemektedir. Tahrir defterlerinde bunlar “gayri müslim” hanesine kaydedilmişler ve sonradan Bulgar, Rum, hatta Rus olarak adlandırılmışlardır.

XIX. yüzyılın başlan Gagauz tarihinin dönüm noktası olmuştur. 1806 ve özellikle 1812 Osmanlı-Rus antlaşmaları ile Besarabya, yani Dinyestr’le Prut nehirleri arasında kalan ve içine Bucak’ı da alan topraklar Rusya’ya kalmıştır. 1812 antlaşması gereğince Bucak’ta bulunan müslüman halk tamamıyla buradan çıkarılarak güneye Dobruca’ya veya Kuzey Kafkaslar’a sürülmüştür. Onlardan boşalan köylere ise Dobruca’dan gelen Gagauzlar ve

Bulgarlar yerleştirilmiştir. Osmanlı topraklarından Rusya'ya göç eden bu hıristiyan muhacirler eski kaynaklarda genellikle Bulgar olarak gösterilmektedir. Halbuki bu muhacirlerin belki yarıdan fazlasını Gagauzlar'ın oluşturduğu bir gerçektir. Ivan Mesceruk'un bu göçler hakkında yaptığı çalışmalar söz konusu yerleşmelerle ilgili etraflı bilgi vermektedir. Dinleri, âdetlerinin bir kısmı ve giyimleri Bulgarlar'a benzediği için Gagauzlar'ın Tuna nehri üzerinde mavnalarla seyahat ettiklerini gören gözlemciler bunları da Bulgar saymışlardır. Her ne kadar Gagauzlar'ın ilk millî tarihini yazmaya teşebbüs eden Mikail Çakır (Ciachir) onların Besarabya'ya ilk defa 1770'te geldiğini ve Çadır ile Orak köylerine, Ballus adlı bir boyarın arazisine yerleştiklerini ileri sürüyorsa da en büyük yerleşmenin 1812'den sonra oluştuğu kesindir. Nitekim 1812-1830 arasında Gagauzlar Düzgünce, Kazayaklı, Baurcı, Beşelma, Taşpınar, Avdarma, Haydar, Basköy, Bolgarlika gibi adlarla anılan toplam on dokuz köy kurmuşlardır. Ondan sonra da büyük kısmı Türkçe ad taşıyan birçok köy tesis etmişlerdir. Gagauzlar, 1856-1878 yılları bir yana bırakılırsa XIX. yüzyılı Rus idaresinde geçirmişlerdir. Ruslar, sınır bölgesi olan ve halkının çoğunluğu Romenler'den teşekkül eden Besarabya'yı hoşnut etmek için çaba göstermişler, bir ara Gagauzlar'a da oldukça iyi davranmışlardır. Aynı zamanda Rus idarecileri Gagauzlar'ın hıristiyan olmalarına rağmen kiliseye gitmediklerini, ibadetlerini gerektiği gibi yerine getirmediklerini de farketmişlerdir. Bunun üzerine dinî vecîbelerini

yerine getirmek ve Hıristiyanlığın kökleşmesini sağlamak için çeşitli teşebbüslerde bulunmuşlardır. Gagauz lehçesinin yazıya geçirilmesi bu çabaların sonucudur. Kendi dillerinden başka dil bilmeyen Gagauzlar'ı Hıristiyanlığa ısındırmak amacıyla Rus idaresi dinî kitapları Gagauzca'ya tercüme ettirmiştir. Bu şekilde Kiril alfabesiyle yazılan birkaç dinî kitap ortaya çıkmıştır. Bu kitapların dinî etkisini tam olarak tesbit etmek güçtür. Bu arada Rus idaresi Gagauzlar arasından bazı kabiliyetli gençleri seçerek din adamı yetiştirme yollarını da aramıştır. Gagauz tarihinin önemli bir dönüm noktasını Besarabya'nın 1918'de Romen idaresine geçmesi oluşturmaktadır. 1918'de Erdel, Besarabya, Bukoniva gibi Romen olmayan azınlıklarla meskûn bölgeleri içine alarak kurulan Büyük Romanya (Romania Mare), 1938 yılına kadar ülkede yaşayan azınlıklara oldukça iyi muamele etmiştir. Fakat Romanya'da 1938-1939'dan sonra ortaya çıkan aşırı milliyetçi, faşist idareler azınlıklara kötü davranmıştır. Gagauzlar'ın ve

diğer hıristiyanların ruhanî başkanı olan Mikail Çakır bu şartlar içinde Gagauz kimliğini ve tarihini yazılı olarak ifade etmek imkânını aramıştır. Rus dinî okullarında tahsil gören Mikail Çakır, kendi anlayışına ve bilgisine dayanarak ilk defa bir Gagauz tarihi ve Gagauzca-Romence sözlük hazırlayarak yayımlamıştır. Ayrıca birkaç dinî eser de kaleme almıştır. Aynı yıllarda (1930'larda) eski Türk ocakları başkanı Hamdullah Suphi Tannöver Bükreş sefiri tayin edildikten sonra Gagauzlar'la yakından meşgul olmuştur. Tanrıöver Gagauzlar'ın Türkçe'lerinin güzelliğinden, folklorundan çok etkilenerek onları kültür bakımından geliştirme yollarını aramıştır. Romen hükümeti de Gagauzlar'ın Slavlaşmasını (Ruslaşmasını) önlemek amacıyla tarihî kimliklerini bulmalarını desteklemiştir. Böylece Gagauz köylerinin bazılarında Türkçe ders veren okullar açılmıştır. Bu okullarda öğretmenlik yapan kişilerin önemli bir kısmını Mecidiye kasabasında kurulmuş, hem medrese hem öğretmen okulu vazifesini gören Mecidiye seminerinin mezunları oluşturmuştur. Bu öğretmenler arasında Salih Recep'in (ö. 1980) adını anmak gerekir.

Gagauzlar 1940-1941'de tekrar Sovyet idaresine girmiş, ardından 1941-1944 yıllarında Romen hâkimiyetinde kalmışlardır. 1944-1991 arasında ise Sovyet idaresinde yaşamışlardır. Sovyet idaresi süresince komünist parti kendine yerli kadro yetiştirmek amacıyla birçok Gagauz'a yüksek tahsil görme ve meslek sahibi olma imkânını sağlamıştır. Bu hareketin gayesi Gagauzlar'ı Ruslaştırmak ve Romen çoğunluğun gücünü kırmaktı. Böylece bu süre içinde Moldavya (Moldavia) adını alan ve cumhuriyet olarak tanınan Besarabya'nın başşehri olan Kişinau'da bir Gagauz aydın grubu oluşmuştur. Kişinau Akademisinde bir Gagauz bölümü açılmıştır. Gagauz aydın grubu 1989'dan sonra millî liderlik görevini üstlenmiştir. Şüphesiz ki Sovyet rejiminin ateist politikası, milliyet kimliğinin dil ve etnik köken üzerine kurulmasını kolaylaştırmıştır. Böylece Gagauzlar'ı diğer Türk gruplarından ayıran din farkı güç kaybetmiştir. Bu arada Sovyet idaresi, gittikçe kuvvetlenen Moldovan (Romen) milliyetçiliğine karşı Gagauzlar'ın ayrı bir etnik grup olarak tanınmasına olumlu bir gözle bakmaya başlamıştır. Nihayet Moldova hükümeti 30 Temmuz 1957 tarihinde Gagauz dili ve edebiyatının ayrı bir varlığı olduğunu resmen kabul etti. Böylece Gagauzlar'ın ayrı bir etnik grup olarak tanınma yolu açılmış oldu. Bu arada Gagauzca'nın fonetiğine uygun "ö" ve "ü" gibi bazı harflerin Kiril alfabesine ilâve edilmesi kabul edildi. Bu gelişmeler sonunda eskiden

folklor niteliğini aşamayan Gagauz edebiyatı hikâye, şiir, roman gibi yazılı edebiyat türlerini üretmeye başladı. Kısa zaman içinde D. Kara Çoban (Peisengelar, Kishinav 1970), Dimitri Tanasoğlu (Adamın İşleri, Kishinav 1969), Stefan Kuroğlu (Yollar, Kishinav 1970; Semeinaia Obriadnost Gagauzov u XIX nachale XX o., Kishinav 1980), N. Babaoğlu (Bucaktan Sesler, 1959), Gavril Gaidarci (Ana Tarafım, Kishinav 1972), Mina Köse (Dattım Omurdan, Kishinav 1991) gibi isimler yazar, araştırmacı, dilci vb. olarak modern Gagauz edebiyatının öncülüğünü yapmaya başladılar. Bunların yanında Olga Radova, Karanfil Gulkızı gibi kadın yazarları da saymak gerekir. Aslında yeni Gagauz edebiyatı hem dil hem de muhteva bakımından zengin özelliklere sahip olup derinine incelenmeye hak kazanmış bir edebiyattır. Bu arada Ana Sözü gazetesi ve onu idare eden grubun başında bulunan Tudor Zanet, Gagauz edebiyatının ve Gagauz kimliğinin ifade edilmesinde birinci derecede rol oynamıştır.

Perestroika, Moldova'da güçlü bir Moldovan-Romen (nüfusun % 65'i Moldovanca-Romence konuşmaktadır) milliyetçiliğinin ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu milliyetçilerin ana amacı Moldova'yı Romanya ile birleştirmekti. Bu birleşme hareketine karşı Tiraspol bölgesinde yaşayan Ruşlar'ın giriştiği özerklik hareketine benzer bir hareketi Gagauzlar da gerçekleştirdi. Gagauzlar ilk defa 12 Kâsım 1989 tarihinde Gagauz Otonom Cumhuriyeti'ni ilân ettiler. Bunu 19 Ağustos 1990'da merkezi Komrat'ta olan bir Gagauz Sovyet Sosyalist Gumhuriyeti'nin ilânı takip etti. Bu hareket Sovyet hükümeti ve bu hükümetin emrinde bulunan 98. Hava Tümeni'nden destek gördü. Tümen hemen Gagauz bölgesinin güneyinde bulunan Bolgrad civarına yerleşti. Tiraspol bölgesinde yani doğuda Tigina (Bender) yöresinde de 14. Rus Ordusu bulunmaktaydı. Askerî kıskaç içinde kalan Moldovan hükümetinin hareket serbestisi daralınca Gagauzlar da serbest hareket imkânını buldular. Gagauz Gumhuriyeti'ni ilân eden ve Komrat grubu olarak tanınan kişilerin bir kısmını yarı Rusiaşmış Gagauz komünist nomenklaturası oluşturmaktaydı. Bunlar Sovyetler'in bir parçası olarak yaşamak istediklerini, Romanya'ya katılmayı kesinlikle reddettiklerini ilân ettiler. Ayrıca Rusça'yı resmî dil olarak benimsediklerini de söylediler. Buna karşılık Kişinau'daki Gagauz grubu, Romen idaresi zamanındaki serbestiyi göz önüne alarak kültür ve dil özgürlüğünün tanınması şartıyla Romanya'ya katılmakta bir sakınca görmüyordu. Komrat komitesinin 28 Ekim 1990'da seçime gitmesini önlemek için Moldova

hükümeti Gagauz sınırına kuvvet yığdı; fakat beklenen çatışma, bazı küçük çapta vuruşmalar hariç Rus ordusunun müdahalesi sayesinde gerçekleşmedi. Bundan sonra Moldova hükümeti Gagauzlar'ın bazı isteklerine cevap vererek ekonomik yatırımları arttırdığı gibi Komrat'ta bir Gagauz Üniversitesi'nin kurulmasını kabul etti. 1991'de Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Moldova Cumhuriyeti'nin tam özgür bir devlet statüsünü elde etmesiyle durum tekrar gerginleşti. Esasen Komrat grubu Ağustos 1991'de Gorbaçov'a karşı girişilen darbeye açıkça destek vermiş, ilk destek telgrafını Moskova'ya bunlar göndermişlerdi. Fakat bu grup darbe sonuçsuz kalınca prestijini bir hayli yitirdi. Bunun üzerine Moldova hükümeti, Gagauz ileri gelenlerinden cumhurbaşkanı Stefan Topal ve Mihail Kendigelian'ı tutuklamışsa da kısa bir müddet sonra bunlar serbest bırakıldı. Bu arada Moldova Cumhurbaşkanı Mircea Snegur, Gagauz Eri gazetesinin savunduğu Kültür politikasını

ve bir dereceye kadar kısmî idarî otonomiyi tanımayı kabul etti. Bu arada 1992 ortalarından sonra iki Gagauz grubu arasında bir yakınlaşma süreci başladı. Esasen bu iki grup birbirinden tamamıyla kopmadığı gibi birçok meselede ortak görüşlere sahiptiler. Sovyetler Birliği'nin kesin olarak dağıldığına kanaat getiren Komrat grubu, halkın da isteklerini göz önünde tutarak daha ılımlı bir tutum benimsedi. Nihayet Kişinau grubuna ve halka nisbeten yakın olan Leonid Dobrov 1992'de Komrat belediye başkanı seçilince millî Gagauz görüşü üstünlük kazanmış oldu. Uzayıp giden Moldovan Gagauz görüşmeleri Moldova seçimleriyle bir sonuca bağlandı. 1993'te yapılan seçimlerde Moldova'yı Romanya ile birleştirmeyi amaçlayan milliyetçi parti ağır bir yenilgiye uğradı. Böylece Romanya'nın bir parçası olmak istemeyen Gagauzlar'a da bir dereceye kadar güvence verilmiş oluyordu. 1991'den sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin Moldova Devleti'ni tanıması, Moldova Cumhurbaşkanı M. Snegur'un anlayışlı hareket etmesi ve Gagauzlar'la çeşitli alanlarda ilişki kurması, Rus taraftarı olan Gagauzlar'ı daha millî bir tutum almaya ve Moldova hükümetine yaklaşmaya şevketti. 1994 ve 1995'te Gagauzlar'la Moldova hükümeti arasında yapılan anlaşma ile Gagauz-Moldavan ihtilâfı şimdilik bir sonuca ulaştırıldı. Bu anlaşmaya göre Gagauzlar oldukça geniş bir dil ve kültür özgürlüğü ile bir dereceye kadar idarî otonomi elde etmelerine karşılık Moldova Cumhuriyeti içinde kalmayı kabul ettiler. Öte yandan Ukrayna'da Odessa oblasi içinde kalan ve eskiden Gagauzistan'ın bir parçası olan

Gagauz halkının statüsünde bir değişiklik olmadı. Ukrayna idaresinde yaşayan Gagauzlar'ın hızla Slav-laştıkları söylenmektedir. 1995 yılı seçimlerinde Moldova Gagauzlan'ndan Giorgi Tabuşik, eski gruptan Mihail Kendigelian'a karşı Gagauz başkanı seçilmiştir.

Moldova nüfusunun ancak % 4'ünü oluşturan ve oturdukları bölgede dahi nüfusları % 40 civarında kalan Gagauzlar'ın kendilerini etnik bir grup olarak Moldova hükümetine kabul ettirmeleri takdire değer bir olaydır.

Gagauz Türkçesi'nin Oğuz lehçe grubuna dahil olduğu bilinmektedir. Gagauz lehçesi Türkiye Türkçesi'ne ve özellikle Rumeli ağızlarına yakındır. Köylerde meselâ Beşelma'da konuşulan Gagauzca sade ve güzeldir. Kuzey ve güney (Vulkanesti) lehçeleri arasındaki farklar önemsizdir. Gagauz Türkçesi Anadolu ağızlarında kullanılan "otak" (ev), "tomak" (yün çorap), "sıpıtmak" (hızlı atmak), "bıldır" (geçen sene), "gücük" (şubat ayı), "sınaşmak" (alışmak), "tepren-mek" (hareket etmek), "süsmek" (boynuz atmak) gibi birçok kelimeye sahiptir. Bunun yanında Gagauzca Rusça, Bulgarca, Romence'den birçok kelime almıştır. Gagauzca'nın söz varlığı üzerinde yapılacak araştırmaların Gagauzlar'ın etnik kökenini aydınlatmakta önemli yeri olacaktır. Gagauzlar, eskiden Sovyet idaresinde yaşamış Türk grubuna mensup birçok millet gibi Kiril alfabesini bırakarak Latin alfabesine geçmiş olup alfabeleri otuz iki harften oluşmaktadır.

Gagauz halkının ana geçim kaynağı tarımdır. Koyun, sığır ve at yanında buğday, mısır, meyve ve üzüm yetiştirirler. Esasen Moldova'nın ve bu arada Gagauzlar'ın Bağımsız Devletler Konfederasyonu'nda kalmak istemelerinin sebebi ekonomiktir. Moldova büyük çapta ürettiği şarap, meyve ve sebzeyi Rusya'ya satmaktadır. Romanya da aynı ürünleri yetiştirdiği için Romanya ile birleşme Moldova'yı büyük ve sağlam bir pazar olan Rus pazarından yoksun bırakabilir.

Gagauzlar'ın din anlayışları önemli özellikler göstermektedir. Âyin ve duaları genellikle Türkçe'dir. Fakat temel dinî terimlerin hemen hemen tamamı Arapça kökenlidir. Meselâ Allah, aaret (âhiret), cennet (ayrıca Rusça-Romence'den alınan "ray" kelimesi de kullanılır), cehennem, mâbed, haram, oruç, sevap, dava, hacı, ruh, millet gibi kelimeler bunlardan

bazılarıdır. Gagauzlar'ın Araplar'la teması olmadığına göre bu kelimelerin menşeini başka yerlerde aramak gerekir. Onların bu terimleri müslüman Türkler'den alıp kendi dualarında kullanmaları da pek muhtemel görünmemektedir. Öte yandan dinî bir grup din değiştirdiği halde eski terimleri kendi dilinde kullanmakta devam etmektedir. Bazan yeni dinin ana terimlerinin eski terimlerle beraber (cennet-ray veya Allah-Bog örneğinde olduğu gibi) kullanıldığı da görülür. Dinî âdetleri müslümanlara benzeyen Gagauzlar arasında kurban kesmek yaygın bir âdettir. Sığır, koyun, hatta horoz kurban olarak kesilir. Bu hayvanların içinde kurbanlık seçilen, kırlarda serbest dolaşan ve kimsenin ilişmediği "Allahlık" denen boğanın özel bir yeri vardır. Gagauz kiliselerinde bir dereceye kadar kadın-erkek farkı gözetilir. Gagauz halkının dünya görüşü, felsefesi ve aile hayatıyla ilgili âdetlerinin müslümanlara yakın olduğunu söylemek mümkündür. Bugün Gagauzlar etnik bir grup olmanın bilincine varmışlardır ve varlıklarını bütün dünyaya kabul ettirmişlerdir. 150 yıldan fazla süren ve Gagauzlar'ı bir millet haline getiren bu gelişme Türk dünyası için önemli bir olaydır.

BİBLİYOGRAFYA

T. Kowalski, Les turcs et la langue turque de la bulgarie du nord-est, Krakow 1933; M. Ciachir. Dua Chitabâ Ibaskı yeri yok|, 1935; a.mlf.. "Basarabyalı Gagauzların Tarihi" (trc. Harun Güngör), TOA, XX 11982), s. 208-242; A. I. Manof, Gagauzlar (trc. M. Türker Acaroğlu), Ankara 1939; V. Marinov, Prinos k'm isuchauaneto na Bita i kultura na Trisite i Gagauzite v Ceoeroiztechna Bulgariia, Sofia 1956; lvan I. Mesceruk. K yoprosu o nekotorikh osobennostiiakh Sotsialno-ekonomicheskogo razuitiia Gagauzkikh i Bolgarskikh poselenü Bucaku u peruoi polouine XIX ueka, Kisinau 1956; W. Zajaczkowski. Gagauskie Teksty Folklorystyczne, Sofia 1960; a.mlf., Jezuk i Folklor Gagauzou) z Bulgarii, Krakow 1966; a.mlf.. "Gagauz", El2 (Fr.), II, 993-994; N. K. Dimitriev. Gagauzkiie etudy stroi tiurskikh iazykov, Moskva 1962; M. V. Marunevic, K yoprosy o formakh zakliucheniia braka u Gagauzou, Kisinau 1964; Kemal H. Karpat, "Gagauzların Tarihi Menşei Üzerine ve Folklorundan Parçalar",I.

Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1976, s. 163-177; a.mlf.. “Seldjuksko-Anatoliiskoe Proiskhozhdenie Gagauzov”, Etnograficheskoe Obozrenie, sy. 4, Moskva 1994, s. 36-43; M. Bruchis, Nations-Nationalities People: A Study of the Nationalities Policy of the Communist Party in Souiet Moldoua, New York 1984; Mihail Guboğlu, “Gagauzların Türkçe Dili, Edebiyatı ve Tarihi Hakkında Araştırmalar”, V. Türkoloji Kongresi, İstanbul 1985, II, 63-76; a.mlf., “Etnicheskoe Proiskhozhdenia (prinadlezhnost) Gagauzov”, Souietskaia Ethnografia, sy. 3, Moskva 1967, s. 159-167; Harun Güngör - Mustafa Argunşah, Gagauz Türkleri, Tarih-Dil-Folklor ve Halk edebiyatı, Ankara 1991; Harun Göngür, Dünden Bugüne Gagauziar, Ankara 1993; a.mlf., “Gagauzların Hıristiyanlığı Kabulü ve İnanışlarındaki İslâmî Unsurlar Meselesi”, TDA, XXVII (1983), s. 248-254; G. Balascev, “Dirzhavata na oguzite v dobrudzha”, Voenny Izuestiia, XXVI, Sofia 1917; Paul Wittek. “Yazicioğlu Ali on the Christian Turks of Dobruja”, BSOAS, XIV (1952), s. 639-668; a.mlf., “Les gens de Kaykavus”, Rocznik Orientalistyczny, XVII, Krakow 1953, s. 12-24; I. Gardeshliev, Gagauzite, Sofia - Dobric 1993; V. A. Moskov, “Narechiia Bessarabskikh Gagauzov”, Obraztsy fiarodnoi Litaratury Tiurskikh Plemen, X, St. Petersburg 1904; R. I. Bigaev - P. A. Danilov - M. U. Umarov. “O Gagauzakh Serednei Azii”, Izoestüa Akademii Nauk üzbekskoi SSR; Seriia Obshchestuennykh Nauk, sy. 6, Tashkent 1960; M. Türker Acaroğlu. “Gagauz Atasözleri ve Deyimleri”, TFA, XXV (1986), s. 25-54; Ahmed B. Ercilasun, “Gagauzlardan Yeni Haberler”, TK XXVII/316 (1989), s. 476-483; Mustafa Argunşah, “Gagauz Türklerinin Kullandığı Alfabeler”, TDL, sy. 513 (1994), s. 218-222; Nevzat Özkan, “Gagauz Türkçesinin Dünü Bugünü ve Geleceği”, a.e., sy. 514 (1994), s. 296-301.

Kemal Karpat

GÂİB

الغائب

Yaşadığı halde nerede olduğu bilinmeyen ve kendisinden uzun süre haber alınamayan kişi.

(bk. MEFKÛD)

GÂİB

الغائب

Şiî fırkalarınca, ölmediği halde insanlar arasından ayrıldığına ve bir gün döneceğine inanılan lider için kullanılan sıfat.

“İnsanlar arasında bulunmayan” veya “onlar tarafından görülemeyecek şekilde gizlenmiş olan” anlamındaki gâib kelimesi İslâm tarihinde özellikle Şiî fırkaları tarafından, ölmediğine ve kıyametten önce mutlaka bir gün dönerek kendilerini kurtaracağına inandıkları önderleri hakkında bir sıfat olarak kullanılır.

Mevcut belgelere göre bu sıfat ilk defa, Muhtâriyye-Keysâniyye fırkası tarafından Mehdîliği ile paralel olarak Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700) için kullanılmıştır. Daha sonra Şiîler’in hemen hemen bütün kolları bu kolun kurucusunu veya son temsilcisini gâib imam olarak görmüşlerdir. Gâib inanışının en yaygın şekline İmâmiyye-İsnâaşeriyye fırkasında rastlanır. Bu fırkaya göre on ikinci imam Muhammed el-Mehdî, babası Hasen el-Askerî’nin 260 (873) yılında vefatından sonra evlerindeki serdâba girerek gözden kaybolmuştur; ancak Muhammed Mehdî halen sağdır ve kıyametten önce mehdî sıfatıyla dönerek (rec’at) zulümle dolmuş bulunan dünyada adaleti hâkim kılacaktır. Onlara göre bu bir inanç esasıdır. Sünnî âlimleri gâib ve rec’at anlayışına iltifat etmemişlerse de bazı kesimlerde bu telakki bir halk inanışı olarak muhtelif şekillerde göze çarpmaktadır (bk. GAYBET).

BİBLİYOGRAFYA

Nevbahtî, Fıraku’ş-Şiʿa, s. 25-26, 79-80, 90-93; Eşʾarî, Makâiat (Ritter), s. 18-19; Küleynî, el-Usû minel-Kâfî, I, 235-242; İbn Bâbeveyh, Kemâlü’d-dîn ve temâmü’n-niʿme (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, II, 383-384,

479-482; Şeyh Müfîd. el-İrşâd, Beyrut 1399/1979, s. 346-366; Bağdadî, el-Fark (Abdülhamîd), s. 23, 64-65; Ebû Caʿfer et-Tûsî, el-İktisâd fîmâ yeteʿalleku bi'l-iʿtikâd, Necef 1399/1979, s. 36'l-372;'Şehristârû elMilel (Kîlânî), I, 150, 170-171; Muhammed es-Sadr, Târîhu'l-gaybeti's-suğrâ (baskı yeri yok), 1392/1972, s. 36'l-393; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm, Kahire 1977, II, 216-217.

Ethem Ruhi Fığlalı

GÂİYYET

الغائيّة

Varlık ve hadiselerin, ilâhî hikmet ve inayet uyarınca kozmik düzeni gerçekleştirmeye yönelik bir gayeye sahip olduğunu savunan doktrin.

Gâiyyet, sözlükte "son uç, nihaî nokta, zirve, ideal örnek" gibi anlamlara gelen gaye kelimesinden türetilmiş olup varlık düzeninin mutlaka belli bir gayeyi gerçekleştirme esasına dayandığını, evrende tesadüf ve saçmadan söz edilemeyeceğini ileri süren felsefî-kelâmî doktrinler için kullanılan bir terimdir. Türkçe'de gayelilik ve erekbilim, Batı dillerinde finalite (Fr. finalite, İng. finality, Alm. Finalitât) kelimesiyle karşılanmıştır. Gâiyyetin incelendiği felsefî disiplin Batı felsefesinde teleoloji adını taşımakta olup Grekçe telos (gaye, erek) ve logos (bilgi, ilim) kelimelerinden gelmektedir. İsmâil Fennî Ertuğrul teleolojiyi "mebhas-i esbâb-ı gâiyye" ve "ilmü'l-gâyât" olarak karşılamıştır (Lugatçe-i Felsefe, "teleologie", "finalite" md.leri). İbn Sînâ teleolojinin karşılığı olarak "ilmü'l-gâye" tamlamasını kullanmıştır (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, II, 300). Ancak gayelerin araştırılmasını konu edinen teleoloji, bir metafizik disiplinin adı olarak gâiyyet kavramından daha kapsamlı bir terim olup sebeplilik, nizam, hikmet ve inayet kavramlarını da içine almaktadır. Dolayısıyla gâiyyet kavramının tahlili kaçınılmaz olarak teleolojinin öteki terimleriyle bağlantılı olmaktadır. İslâm düşüncesi tarihinde gâiyyet doktrini Kur'ân'la irtibatlı olarak illiyyet, ilâhî inayet ve hikmet, nizam ve gaye delili problemleri çerçevesinde ele alınmış ve tartışılmıştır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'in, evrende bir nizamın bulunduğu ve bu nizamın bir gayeye yönelik olduğu, hiçbir şeyin boşuna yaratılmayıp bir hikmete dayalı olarak var edildiği, bunun da Allah'ın yaratıkları üzerindeki rahmet ve inayetini belgelediği tezleri, konuyla ilgili İslâmî eserlerin temel fikirlerini şekillendirmiştir.

Kur'an'da yaratılışın bir gâiyyete dayandığı gerçeği açık şekilde vurgulanır. "Yoksa sizi boş yere yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız" (el-Müʾminûn 23/115) mealindeki âyette insanın yaratılışının bir gaye ve akıbetle ilgili olduğu belirtilirken, "Göğü, yeri ve ikisi

arasındakileri boş yere yaratmadık; bu inkâr edenlerin zannıdır” (Sâd 38/27) âyetinde gaye bu defa topyekün âlemin yaratılışıyla irtibatlandırılmaktadır. “Biz gökleri, yeri ve bunlar arasındakileri oyuncular olarak -oyun ve eğlence olsun diye-yaratmadık. Bunları sadece gerçekle yarattık: fakat onların çoğu bilmiyorlar” (ed-Duhân 44/38-39) mealindeki âyette de yaratılış gerçek bir sebep ve hikmete dayandırılmıştır (benzer bir açıklama için bk. el-Enbiyâ 21/16-17). Bu âyetlerde “abes, bâtıl, laʿb, lehv” kelimeleri gâiyyet kavramına zıt terimler olarak anılmaktadır ve hepsi de “hakiki bir gayeye, sebep ve hikmete dayanmayan, hiçbir gerçek sonuca yol açmayacak olan anlamsız, saçma ve boş şey” mânasında kullanılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’in bu âyetlerde vurguladığı diğer önemli bir husus da yaratılışın anlamlı ve hakiki bir gayeye dayanmadığını ileri süren zihniyetin inkarcı karakteridir. Buna karşılık Allah’a ve âhiret gününe inananlar yaratılış üzerinde düşünerek, “Rabbimiz! Bunu boşuna yaratmadın. Seni teşbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru” (Âl-i İmrân 3/191) derler. Onların zihniyet dünyasında gâiyyet, akıbet ve ibadet kavramları iç içedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de birçok âyet, sebep gösteren “li-” (için) lafzıyla Allah’ın yaratma fiilinde gerçekleşen gayeyi belirtmektedir. Buna göre Allah, kimlerin amelinin daha güzel olacağı hususunda insanları imtihan etmek için ölümü ve hayatı yaratmış (el-Mülk 67/2); insanların birbirleriyle tanışıp bilişmeleri için onları kavimlere ve kabilelere ayırmış (el-Hucurât 49/13); cinleri ve insanları sadece kendisine kulluk etmeleri için yaratmıştır (ez-Zâriyât 51/56). Daha birçok âyette de Allah’ın mahlûkatı bir hikmete dayalı olarak, belli gaye ve faydaların sağlanması için halkettiği belirtilir. Özellikle kâinattaki varlık ve oluşların insanın hizmetine âmâde kılındığını belirten çok sayıdaki âyet, evrendeki bütün varlıklar içinde özellikle insanı gâiyyet planında merkezî bir konuma getirmektedir (meselâ bk. İbrahim 14/32-34; en-Nahl 16/5-18; el-Câsiye 45/12-13). Kur’ân-ı Kerîm, kâinatta gâiyyete dayalı bir nizamın Allah’ın hikmeti uyarınca hüküm sürdüğünü yalnızca kozmolojik bir hakikati vurgulamak için değil, kâinatta belirli bir mevkiye yerleştirilmiş olan insandaki ahlâkî şuuru uyandırmak için de zikretmektedir. Buna göre insan, göklerde ve yerdeki sayısız nimetin kendi yararı için yaratıldığını düşünüp anlamalı, bu gayeler manzumesi içinde kendisi de yaratılışına uygun bir gayeye yönelmelidir.

Bu gaye ise sonsuz inayet karşısında rabbini tanıyıp O'nun dilediği hayırlı amelleri işleyerek O'na şükretmektir.

İslâm düşünürlerinin tevarüs ettiği Grek felsefe mirasında da gâiyyet fikri önemli yer tutmaktadır. Eflâtun, Aristo ve Yeni Eflâtuncu filozoflar eserlerinde bu konuyu çeşitli açılardan ele almışlardır. Eflâtun'un İslâm dünyasında Huneyn b. İshak tercümesiyle bilinen Timaios adlı eserine Câlînûs'un yazdığı Cevâmi'u Kitabi Tîmâvus fî ʿilmi't-tabîʿî adh telhiste âlemin yaratılışındaki gâî sebep üzerinde durulmakta ve bu gaye Allah'ın cömertliğine bağlanmaktadır. Allah'ın varlık vermede gösterdiği cömertliğin bir sonucu olarak âlem, daha mükemmeli mümkün olmayacak bir yaratılışla süreklilik arzeden bir varlık kazanmıştır. Allah cimri yahut kıskanç olmadığı için böyle bir mükemmelliği var etmiştir. O'nun cömert oluşu âlemin gâî sebebini teşkil eder (Abdurrahman Bedevî, Eflâtun fi'l-İslâm, s. 90; krş. Eflâtun, Timaios, 29a-30b). Aristo ise gaye kavramını daha çok illiyyet prensibi çerçevesinde ele almıştır. Ünlü dört sebep teorisinde yer alan fâil (muharrik), maddî, sûrî ve gâî sebeplerden dördüncüsü, O'nsuz var oluşu açıklamanın eksik kalacağı bir kozmolojik ilkedir. Aristo'ya göre bu kavram bir şeyin kendisi için yapıldığı sebebi gösterir. Meselâ, "Niçin yürüyüş yapıyorsun?" sorusuna verilen, "Sağlıklı olmak için" cevabı yürüyüşün gâî sebebini belirtmektedir. Aristo'ya göre fizikçinin işi, tabii hadiseleri açıklamak maksadıyla bu dört sebebi ortaya koymak, hadiselerin sebebi konusunda soracağı "niçin" sorusunu fâil, madde, suret ve gaye bakımından tek tek cevaplandırmaktır. Aristo, özellikle gâî sebep kavramını temellendirmek düşüncesiyle tabii hadiselerdeki rastlantı zorunluluğu inceledikten sonra gayenin ispatı bakımından şu sonuca varmıştır: Tabiatta ne sebep-sonuç arasında bir zorunluluğun var oluşu, ne de nâdir rastlantıların mevcudiyeti onda bir gâiyyetin bulunmadığını gösterir. Nasıl her sanatta bazan gerçekleşmese de-bir gaye varsa tabiatta da vardır. Topyekün tabiatın işleyişi bir gayeye yöneliktir (Physica, II, 3,7-8; a.e.-Physics, I, 271, 275-277). Filozof Metafizika adlı eserinde de evrendeki nizam ve gayelilik arasında irtibat kurmaktadır. Aristo'ya göre evren her şeyin birbiriyle karşılıklı ilişkiler içinde olduğu ve bu ilişkilerin bir gayeye göre düzenlendiği ev gibidir. Bütün varlıklar tabiatları elverdiğince bu bütünün iyi düzenine katılırlar. Bütüne ait bu iyinin ilkesi de Tann'dir (Metaphysica, XII, 10; a.e.: Metaphysics, s. 605-606).

Bu konuyla ilgili olarak İslâm düşünürlerinin dikkatini Yeni Eflâtuncu metinler de bir hayli çekmiştir. Bunlardan Aristo'nun sanılan, fakat Plotinos'a ait olduğu anlaşılan Es̱ûlûcyâ adlı metinde âlemde hiçbir şeyin şans ve rastlantıyla işlemediği savunulurken kâinattaki varlıkların gayeye dayalı bir ilişki içinde olduğu, sebeplerin sonuçları bir gayeden ötürü etkilediği, ancak ilk sebep olan Tanrı'nın âlemi "bir şey için" yaratmadığı vurgulanmaktadır. Bu yaklaşıma göre "ne" (fail) ve "ne için" (gaye) soruları tabii hadiseleri açıklamak maksadıyla ayrı ayrı sorulabilir; aklî suretler içinse bu soruların cevabı aynı şeyi ifade eder. Çünkü Tanrı yahut tanrısal varlıklar için mahiyet ve gâiyyet aynıdır. Eser, Eflâtun'un Timaios'undan nakillerle yaratılıştaki gâiyyeti bir defa daha vurgulamaktadır (Abdurrahman Bedevî, Eflûtîn ʿinde'l-ʿArab, s. 24-25, 68-69, 127). Bir başka Yeni Eflâtuncu olan Proclus'a ait teleolojik fikirler de Fi'l-Ḫayri'l-maḥz (bu eser de yanlışlıkla Aristo'ya mal edilmiştir) ve Ḥucecü Bruḳlis fî kıdemi ʿâlem adlı eserleriyle tanınmıştır. Proclus, "ilk hayır" olan Tanrı'nın âlemi hayırlarla doldurduğunu, her varlığın kabiliyetine göre kâinata yayılan bu hayırdan pay aldığını vurgular. Esasen ilâhî cömertliğin eseri olan âlem bu cömertliğin kesintiye uğramamasından ötürü ezelîdir. Sonuç olarak âlem Tanrı'nın iyi ve cömert oluşunun süreklilik arzeden eseridir (Abdurrahman Bedevî, el-Eflâtû-niyyetül-muhdeşe ʿinde'l-ʿArab, s. 20-24, 34). İbn Sînâ'nın Es̱ûlûcyâ'ya yazdığı Tefsîru Kitabi Es̱ûlûcyâ adlı yorumda da benzeri Eflâtuncu fikirler işlenerek ilâhî cömertliğin bütün varlık mertebelerini kapsadığı ve olabilecek en mükemmel tarzda âleme nizam verdiği, ancak yaratmanın bir ihtiyaç ve "garaz"dan ötürü olmadığı, çünkü daha yüce olanın daha aşağıdakinden etkilenerek varlık vermeyeceği belirtilir (a.mlf., Aristo 'inde'l-ʿArab, s. 45, 60, 63). Bunlardan başka ünlü Stoacı hekim filozof Câlînûs'a ait Fî Menâfiʿi'l-aʿżâ (Lat. De Usu Partilim) adlı eser, insan organizmasının nasıl gâiyyete dayalı bir düzenlilik içinde yaratıldığını vurgulayan yaklaşımıyla müs-lüman düşünürleri etkilemiştir.

"Adi-i ilâhî" (teodise) meselesi çerçevesinde ortaya atılmış olsa da Muʿtezile'nin aslah* doktrini, İslâm kelâm tarihinde gâiyyetle ilgili ilk sistematik yaklaşımı temsil eder. Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın en faydalı olanı yaratmasının vacip olduğu tezini inayet ve maslahat kavramlarıyla da irtibatlandırarak teleolojik bir çerçeveye oturtmuşlardır. Abbâd b. Süleyman, Allah'ın salâh konusunda sonsuz alternatifi bulunduğunu

savunan meslektaşlarına cevap olarak Allah’ın aslah olana gücü yetip onu terketmesinin câiz olmadığını, aksi halde Allah’ın cimri ve zalim olması gerekeceğini ileri sürmüştür (İbn Hazm, III, 201). Ebü’l-Huzeyl el-Allâf da Allah’ın yaptıklarından daha aslah olanının bulunmadığını savunmuştur (Eşʿarî, s. 249). Bu yaklaşım, ilâhî adalet fikrini temellendirmeye yönelik olduğu kadar ilâhî cûd ve inayet fikrine de atıfta bulunmaktadır.

Aslah konusu kaçınılmaz olarak kötülük problemini de kapsadığından âlemdeki kötülüğün hangi gaye ile var edildiği sorusu, İslâm düşüncesinde gâiyyet fikrine dayalı olarak cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Nazzâm’ın öğrencisi Câhiz, Allah’ın sanatındaki mükemmelliği, tedbirindeki olağan üstülüğü ve hik-metindeki inceliği kanıtlamak üzere, kaleme aldığını belirttiği Kitâbül-Hayevân adlı eserinde (I, 204-206; II, 109) kötülüğün varlığını beşerî hayat için bir dinamizm unsuru olarak görmüş ve Allah’ın esasen bütün mahlûkatta kusursuz bir maslahat var eylediğini belirtmiştir. Ayrıca yine Câhiz’e nisbet edilen Kitâbü’d-Delâʾil vel-iʿtibâr ʿale’l-ẖalk ve’t-tedbîr adlı bir eser, esasta güçlü bir gaye delili geliştirmek amacıyla kaleme alınmıştır. Eserin ana fikri göklerin, yerin ve ikisi arasındaki bütün yaratıkların belirli bir fonksiyon icra ederek kozmolojik düzene katılmak üzere yaratılmış olduğu, her yaratığın bir gaye için var kılındığı ve insanın yaratılıştaki bu hikmetleri düşünerek yaratıcı fikrine ulaşabileceğidir. Bu eser İslâm ve yahudi düşünürlerinin birçoğunu etkilemiştir. Meselâ Gazzâlî’ye nisbet edilen el-Ḥikme li-maẖlûkati’llâh adlı eser, Kitâbü’d-Delâʾil’den yapılan uzun iktibaslar ihtiva etmektedir (Davidson, s. 219-235; krş., Gazzâlî, el-Ḥikme li-maẖlûḳâtillâh, s. 5-41). İlk devir Eşʿarî kelâmcılarından Bâkıllânî ve ardından Cüveynî nizam deliline başvurmuştur. Bâkıllânî’ye göre muayyen

bir düzen içindeki fiiller ancak bilen bir fâilden sâdır olabilir. Çeşitli el sanatlarında yalnızca belli bir bilgi ve hünerin eseri olarak ürün verilebilir. Allah’ın yaratıcı fiilinin mükemmel uyum içindeki eserleri ise O’nun âlim olduğunu kesin şekilde kanıtlar (et-Temhîd, s. 47). Cüveynî de yaratılıştaki uyum, düzen ve mükemmelliğin âlim bir yaratıcıya delâlet ettiğini belirtir (el-İrşâd, s. 61-62). Ancak ilk devir Eşʿarîliğinde, Muʾtezile’ye karşı geliştirilen red tavrının bir uzantısı olarak, Allah’ın fiillerinin kesinlikle bir gâî illetin sonucu yahut hikmet gereği olmadığı vurgulanmıştır.

İmam Mâtürîdî'nin teleolojik delili ise ifadesini şu şekilde bulmuştur: Kâinattaki her varlık, bir yaratıcının varlığını ve birliğini ispat edecek şekilde mükemmel bir hikmet ve kesintisiz bir düzen ortaya koymaktadır. Ayrıca farklı türlere ait varlıkların birbirlerine olan bağımlılıkları sayesinde ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri, bir gâiyyet ve inayet fikri çerçevesinde tek bir yöneticinin bulunduğunu göstermektedir (Kitûbü't-Tevḥîd, s. 18,21-22).

Gazzâlî'nin teleolojinin meselelerine yaklaşımı, hem mensubu olduğu Eş ʾarî geleneğini hem de İslâm filozoflarının konuyla ilgili fikirlerini eleştirme, geliştirme ve böylece aşma gayretini temsil eder. Gazzâlî seleflerinin aksine öncelikle ilâhî hikmetle ilâhî irade arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır. Ona göre ilâhî hikmet âlemdeki sebeplilik, düzenlilik ve gayeliliğin ilkesidir; hikmet ise sebepleri tertip edip müsebbebâta tevcih etmektir; dolayısıyla sebeplerin sebebi olan Allah mutlak hakemdir, yani hikmetle hükmedicidir. O'nun bu hükmüyle kaza ve kader belirlenmiş olmaktadır. Kaza küllî sebeplilik düzeni, kader ise bu düzen çerçevesinde sebeplerin belli varlık ve olaylara belli bir ölçü içinde yöneltilmesidir. Sebeplerle sonuçlar arasında ilişki her ne kadar kesin bir zorunluluk ifade ediyorsa da son tahlilde kaza ve kaderi belirleyen ilâhî iradedir (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 66-70). Gazzâlî, ilâhî irade ve hikmet arasındaki ilişkiyi belirtip kaynağını yine ilâhî iradeden alan zorunlu sebeplilik ilkesini vurguladıktan sonra gâiyyet fikrini bu öğretisiyle birleştirir. Düşünüre göre Allah'ın "mâlikü'l-mülk" ismi şu anlama gelir: Mülk denilen varlık memleketi kendi içindeki varlık mertebelerine rağmen tektir; mâliki de Allah'tır. Nitekim insanî varlık memleketi de organların çokluğuna rağmen bir bütün ve tek bir organizmadır. Organizmayı oluşturan organlar nasıl bu yapıyı yöneten ferdin gayesini gerçekleştirecek şekilde düzenlenmişse âlem ve onu teşkil eden varlık mertebeleri de belli bir maksadı gerçekleştirecek şekilde düzenlenmiştir. Bu maksat, ilâhî cömertliğin gereği olarak imkân dahilindeki en hayırlı gayenin tamamlanmasından ibarettir (a.g.e., s. 110-111).

Gazzâlî, gâiyyet fikriyle ilgili olarak kâinatta kötülüğün hangi sebepten ötürü var olduğu hususuna da bir açıklama getirmek istemiş, âlemde kötülüğün ancak zımnında iyilik bulunması durumunda var olabileceğini ileri sürmüştür. Düşünüre göre eğer bu kötülük kaldırılırsa zımnındaki iyilik de ortadan kalkmış olacaktır. Şu halde kötülük zımnındaki iyiliğin

gerçekleşmesi içindir. Ardında iyilik görülmeyen bir kötülükten söz ediliyorsa bu yalnızca insan idrakinin sınırlarıyla ilgili bir durum olabilir (a.g.e., s. 43-44). Ayrıca Gazzâlî, İbn Sînâ'yı takip ederek âlem hakkında, "Daha iyisi, daha kusursuzu ve daha mükemmeli mümkün değildir" demekle tam bir optimist tavır benimsemiştir. Daha sonra Süyûtî tarafından "leyse fi'l-imkân ebdau mimmâ kân" şeklindeki ünlü formüle dönüştürülecek olan bu fikir, âlemde kötülüğün var ediliş gayesi meselesini mutlak bir inayet anlayışı içinde mesele olmaktan çıkarmaya yöneliktir. Bu düşünceleriyle Gazzâlî, İslâm filozoflarının ve özellikle İbn Sînâ'nin inayet öğretisinden fazlasıyla etkilenmiş görünmektedir. Sebeplilik, zorunluluk, hayır nizamı, inayet, hikmet ve gâiyyet konularında onlar gibi düşünmekte, fakat bütün bunlardan önce Allah'ın mutlak ve hür iradesinin belirleyici olduğu fikriyle filozoflardan ayrılarak Eş'arîliğe yaklaşmaktadır (İḥyâʾ, IV, 321-322).

İslâm felsefe geleneğinin Kindî'den İbn Rüşd'e kadar uzanan gelişme evreleri boyunca teleolojik konuların şu ana fikir ve kavramlar çerçevesinde ele alındığı görülmektedir: a) Allah'ın varlık vermedeki cömertliği (cûd); b) Allah'ın varlık vermedeki süreklilik arzeden, gevşemeyen, zaafa ve çelişkiye düşmeyen itinası, gözetim ve yönetimi (inâyet ve tedbir); c) Allah'ın, iyiliği âlemin her seviyesine durmaksızın yayan "sırf iyi" (el-hayrü'l-mahz) oluşu; d) İlkesini iyilik düzenine dair ilâhî bilginin teşkil ettiği ve sebep-sonuç ilişkilerine dayalı olan düzen (nizam, tertib); e) Varlıkların karşılıklı ilişki ve bağımlılıklarından doğan ve aşağıdan yukarıya doğru düzenlenmiş olan gayeler hiyerarşisi (gâiyyet); f) Varlıktaki düzen ve gâiyyetin ilâhî ilimdeki yeter sebebi (hikmet). İslâm filozoflarından bazıları bu kavramlardan biri yahut birkaçı üzerinde durmuş, İbn Sînâ gibi bazıları da teleoloji disiplini çerçevesinde hepsinin yer aldığı kapsayıcı yaklaşımları benimsemiştir.

İlk İslâm filozofu sayılan Kindî, âlemdeki tertibin teleolojik anlamı üzerinde durarak bu düzenin onu yaratanın hikmetine kanıt olduğunu belirtmiştir (Resâ'il, I, 215). Onun ekolüne mensup Âmirî'nin ilâhî inayet kavramını vurguladığı görülmektedir. Filozof âlemdeki gâiyyeti inkâr eden, her şeyi tesadüfe bağlayarak ilâhî bir tedbirin yahut yönetimin bulunmadığını ileri sürenleri şiddetle reddetmiş ve nizam-gaye deliline özel bir önem vermiştir. Kendisi özellikle et-Taḳrîr li-evcühi't-taḳrir adlı

eserinde teleolojik konular üzerinde yoğunlaşmıştır (Turhan, s. 269-277). İhvân-ı Safa da âlemin hakîm yaratıcısının onu en iyi nizam ve tertip üzere düzenlediğini, âlemin en küçüğünden en büyüğüne kadar her parçasının O'nun hikmetinin örneklerini sergilediğini ve âlemde öngörülmüş salâhı ortaya koyduğunu belirtmiştir (Resâʾil, IV, 72-73). Daha önce Fârâbî varlık vermeyi ilâhî cömertliğe, varlığa düzen ve hiyerarşi koymayı da ilâhî adalete bağlamıştı (Arâʾü ehli'l-Medine-ti'l-fâżıla, s. 57). İbn Sînâ ise gaye ve gâiyyet kavramlarına çok özel bir önem atfetmiş, ilmü'l-gayeyi saf hikmetin ifadesi olan bir metafizik disiplin olarak görmüş, gâiyyet ve gâî sebep kavramlarını fizik ve metafizik bağlantısını kuracak şekilde incelemiştir.

İbn Sînâ'ya göre maddî ve sûrî sebepler varlıkların mahiyetiyle ilgili iç sebepler, fâil ve gâî sebepler ise varlık kazanmayla ilgili dış sebeplerdir. Gaye, varlığa gelenin ne için geldiğini açıklayan sebeptir. Gaye fâil sebeple kaimdir, aynı zamanda fâil sebep için de bir sebeptir, çünkü fâil o sebepten dolayı iş görür, etki eder. Muayyen bir fiil gayesine yönelen bir fiildir; dolayısıyla belli bir engel yoksa muayyen bir sonucu doğurur. Bu sonuç gerçekleşen gaye ile aynıdır. Belli bir gaye ve muayyen bir fonksiyon bulunmasaydı fiilin sonuçlan da zorunlu değil tesadüfi olurdu (Atıf el-lrâkî, s. 160-167). Şu halde tabii hadiseler zorunlu

bir sebep-sonuç ilişkisi dahilinde, fakat belli bir gaye için tabiattaki evrensel düzene iştirak etmektedir. Bu gâiyyet ve düzenin nihaî ilkesi Allah'tır. Allah vuku bulması mümkün olan hayır nizamını en mükemmel şekliyle akledip bilmekte ve bu nizam O'ndan feyezan etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın bu ezelî ve mutlak bilgisi alternatifsiz şekilde mümkin olan en iyi âlem düzeninin ilkesidir. Ancak filozofa göre ilâhî ilim Allah'ın zâtıyla aynıdır, yahut kendi zâtı hakkındaki bilgisidir. Bu sebeple O'nun, zâtı dışındaki varlıklara ait bir maksadı bulunmamaktadır. O'nun ilim ve iradesinin kendi zâtı dışındaki bir maluma yahut murada tâbi olması, bu ilim ve iradenin mutlaklığına halel getireceğinden Allah hakkında tabii yahut beşerî bir gaye düşünülemez. Fakat bu mutlak olarak ilâhî bir gayenin olmadığını göstermez. İbn Sînâ'nın deyimiyle "el-gâyetü'l-ilâhiyye" Allah'ın varlık vermedeki cömertliğinden ibarettir. Nitekim O'nun ilminden feyezan eden evrensel hayır düzeni kendi cömertliğinin sonucuysa da Allah'ın cömertliğinde vermek almak için olmadığından bu cömertlik tamamen

“garazsız”dır. Eğer aksi söz konusu olsaydı O’nun varlığında ve kemalinde noksanlık bulunmuş olurdu. Daha sonra Gazzâlî’nin de tasdik edeceği üzere âlem mümkin âlemlerin en mükemmeli olunca kötülüğün var ediliş gayesinin de açıklanması gerekecektir. İbn Sînâ’ya göre ilâhî tedbirin eseri olan bu gâiyyet ve düzen, mutlak bir tesadüfe imkân vermediği gibi mutlak kötülüğün var oluşuna da imkân vermez. Şu halde mutlak ve bizatihi kötülük yoktur, ancak maddî âlemde bazı arızî kötülüklerin meydana gelişi söz konusudur (bk. HAYIR; ŞER).

İbn Sînâ, kâinatta bir gâiyyetin bulunduğunu inkâr eden felsefî cereyanın da farkındadır. Bundan dolayı gaye fikrini ispata önem vermiş, onu inkâr edenlerin dayandığı tesadüf ve abes kavramlarını şiddetle eleştirmiştir. Tesadüf sanılan hadiselerin gâiyyet fikriyle açıklanabileceğini göstermeye, iradî yahut irade dışı insan fiillerini sebeplilik açısından tahlil ederek gayesiz olmadığını ispat etmeye çalışmıştır (eş-Şifâ᾽ el-İlâhiyyât, 11, 283-297,414-422).

İbn Rüşd’de gâiyyet fikri, hikmet ve gaye fikriyle temellenen inayet doktrininin yanı sıra sebeplilik ve zorunluluk fikriyle temellenen kozmik düzen kavramında ifadesini bulmuştur. Filozofa göre mümkün olan en iyi düzen içinde yaratılan âlemin ilk devir Eş’arîler’inin ileri sürdüğü gibi zıddının da olabileceğini iddia etmek, sonsuz mümkinlerden birinin tesadüfen vuku bulduğunu söyleyen Epikürcüler’le aynı fikri paylaşmak demektir. Filozofun teleolojik delili ise şöyle konmuştur: 1. Âlem, bütün parça ve bölümleriyle insan varlığına ve bütün diğer mevcudatın var oluşuna uygun düşecek şekildedir. 2. Bütün parça ve bölümleriyle bir gayeye yönelik olarak mevcut olan her şey ancak yaratıcı bir sebebin eseri olarak var olabilir. 3. Âlem de böyle olduğuna göre bir yaratıcısı vardır (el-Keşf,s. 109-1 19).

Muhyiddin İbnü’l-Arabî de ilâhî inayetin sonucu olan “mümkin en iyi âlem” tasavvurunu, imkân alemindeki bütün varlık mertebelerini kendisinde özetleyen “insân-ı kâmil” doktriniyle irtibatlandırmıştır. Ona göre eğer âlem mümkin en eksiksiz şekilde yaratılmamış olsaydı insân-ı kâmilin varlığı âlemdeki bütünlük ve kemal hakkında kusursuz bir mesaj vermemiş olacaktı (Tedbîrû-tü’l-ilâhiyye,s. 106-107).

Modern Batı düşüncesinde gâiyyet fikri, Allah’ın varlığına getirilen teleolojik delil çerçevesinde XVIII. yüzyıldan itibaren sürekli gündemde tutulmuş olup günümüz din felsefesi incelemelerinin de ana konularından birini teşkil etmektedir. XVIII. yüzyılda William Derham gibi deist filozofların, kâinattaki mimari estetik ve mekanik âhenkten hareketle geliştirdikleri nizam ve gaye delili, ünlü İngiliz filozof David Hume tarafından deneyle doğrulanamayacağı gerekçesiyle şiddetle eleştirilmiştir. Hume’un eleştirilerinin sarsıcı etkisine ve ayrıca Darwin’in evrim teorisinde öngörülen tesadüf kavramının tehdidine rağmen teleolojik delil çeşitli filozoflarca savunulmuş ve XX. yüzyılda F. R. Tennant (Phllosop-Meal Theology, Cambridge 1930), A. E. Taylor (Does God Exist, London 1945), Pierre Leçomte du Nouy (Human Destiny, London-New York 1947) ve Richard Taylor (Metaphysics, New Jersey - London 1963) gibi filozofların verdiği eserlerle geliştirilmiştir (Hick, s. 2-25). Ünlü din felsefecisi Richard Swinburne’un bu delilin çeşitli ifade ediliş tarzları üzerine yaptığı incelemeler aynı zamanda teorik bir katkı görünümündedir (The Existence of God, s. 133-146, 198-199; modern Batı düşüncesinde teleolojik delilin ele almışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kutluer, s. 46-49).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-’Arab, “ġy͗e” md.; İsmâil Fennî. Lugatçe-i Felsefe, “finalite”, “teleologie” md.leri; Eflâtun, Timaios, 29a-30b; a.e. (trc. Erol Güney - Lütfi Ay), İstanbul 1989, s. 29-31; Aristo. Physica, II, 3,’l-8; a.e.: Physics (trc. R. P. Hardie - R. K. Gaye, The Works of Aristotle içinde). London 1952, I, 271, 275-277; a.mlf., Metaphysica, XII, 10; a.e.: Metaphysics (trc. W. D. Ross, The Works of Aristotle içinde), s. 605-606; Câhiz, Kitâbul-Hayevân, I, 204-207; II, 109; Kindi. Resâil, i, 215; Fârâbî, Araü ehli’l-Medîneti’l-fâdıla (nşr. A. N. Nader), Beyrut 1991, s. 57; Eşarî, Makâlât (Ritter), s. 249; Mâtürîdî, Kitâbut-Tevhîd (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970, s. 18, 21-22; İhvânü’s-Safâ, Resâ’il, Beyrut 1957, IV, 72-73; İbn Sînâ, eş-Şifâ el-ilâhiyyât, II, 283-297, 300, 414-422; Cüveynî, el-irşâd (Muhammedi, s. 61-62; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebü Rîde), s. 47; İbn Hazm. el-Fasl (Umeyre), III,

201; Gazzâlî, el-Hikme li-mahlûkâti'llâh cazze ve celle (Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-İmâm el-Gazzâlî içinde), Beyrut 1406/ 1986; a.mlf.. el-Maksadul-esnâ, s. 43-44, 66-70, 110-111, 130; a.mlf., İhya , Kahire 1387/1968, IV, 321-322; İbn Rüşd, el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'aka'idi'l-mille (Felsefetü İbn Rüşd içinde, nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrân), Kahire 1388/1968, s. 109-119; İbnü'l-Arabî, Tedbtrâtü'l-ilâhiyye fî ıslâhi'l-memleketi'l-insâniyye (Kleinere Schriften Des Ibn al-Arabi içinde, nşr. H. S. Nyberg), Leiden 1919, s. 106-107; İbn Teymiyye, Mecmû'atü'r-resâ'il, V, 114-126; Abdurrahman Bedevî, Aristo 'inde'l-'Arab, Kahire 1947, s. 45, 60, 63; a.mlf., Eflûtûn 'inde'l-'Arab, Kuveyt 1977, s. 24-25, 68-69, 127; a.mlf., el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese 'inde'l-'Arab, Kuveyt 1977, s. 20-24, 34; a.mlf., Eflâtun fi'l-İslâm, Beyrut 1982, s. 90; Atıf el-lrâkî, el-Felsefetü't-tabî'iyye 'inde İbn Sînâ, Kahire 1970, s. 160-167; Bekir Topaloğlu, islâm Kelâmcılan ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı: İsbât-ı Vâcib, Ankara, ts., s. 57-58, 60-61, 107-109, 143-149, 176-177; E. L. Ormsby, Theodicy in Islamic Thought, Princeton - New Jersey 1984, s. 3-11, 25-27, 35-50, 62, 81-83, 104-105, 144-146, 182-183, 186-196, 211-215; R. Swinburne, The Existence of God, Oxford 1985, s. 133-146, 198-199; H. A. Davidson, Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jeıvish Philosophy, Oxford 1987, s. 219-235; J. Hick, Arguments for the Existence of God, London 1992, s. 2-25; Kâsım Turhan, Âmirî ve Felsefesi, İstanbul 1992, s. 269-277; İlhan Kutluer, "Teleolojinin Dört Terimi: Gaye, Nizam, İnayet, Hikmet", Bilgi ve Hikmet, sy. 8, İstanbul 1994, s. 40-51.

İlhan Kutluer

GAKHAR

(bk. GEKHER)

GAL

(bk. GESCHICHTE der ARABISCHEN LITTERATUR)

GALANTİ, Avram

(ö.1873-1961)

Yahudi asıllı Türk ilim ve siyaset adamı.

4 Ocak 1873'te Bodrum'da doğdu: XVI. yüzyıldan beri ünlü hahamlar yetiştiren bir aileye mensuptur. Babası, Osmanlı Devleti'ne kırk yıl kadar hizmet veren Mişon Galanti Efendi, annesi Rodos'un Kadron ailesinden Coya Hanım'dır. Yahudi geleneğine uygun olarak altı yaşında iken Bodrum'da ilkokula başladı ve öncelikle İbrânîce'nin esaslarını öğrendi. Dokuz yaşında, daha geniş bir yahudi cemaatine ve daha iyi eğitim imkânlarına sahip bulunan Rodos'a gönderildi. 1887'de ilkokulu bitirdikten sonra Bodrum Rüşdiyesi'ne ve ardından İzmir İdâdîsi'ne devam etti; mezun olduğunda İbrânîce, Türkçe, Arapça ve Farsça'nın yanında Fransızca'yı da öğrenmişti.

1894 yılı sonunda idâdî öğretmeni olarak Rodos'a giden Galanti burada Dünya Yahudi Birliği (Alliance israelite universelle) ve Rodos yahudi cemaatinin desteğiyle bir okul kurdu. Arkasından, bu okulun bağlı olduğu Alliance okullarının eğitim programında Fransızca ağırlık taşıdığından bazı yahudi aydınları ile birlikte Türkçe'ye daha fazla önem verilmesi için mücadeleye başladı. Her ne kadar Alliance yönetiminin genel tutumunu değiştiremediyse de Rodos'taki okulların Türkçe eğitim vermesini sağladı. Bu arada Osmanlı Devleti'nin yeni eğitim düzeniyle de ilgilendi ve Hizmet gazetesinde "Maarifimiz Ne Yolda Terakki Edebilir?" adlı dikkate değer bir yazı dizisi yayımladı. Rodos İdâdîsi'nde öğretmenlik yaparken altı yıl kadar da hükümet adına, yabancı ülkelerde çıkan ve II. Abdülhamid'in kişiliğini, siyasetini eleştiren yayınları sansür etme görevini yürüttü; aynı zamanda Maarif Nezâreti'nin Cezâyir-i Bahr-i Sefîd (Oniki Ada) vilâyeti müfettişliğini yaptı. Rodos'ta bulunduğu sırada buraya sürgün edilen Şair Eşref gibi birçok Türk aydını ile yakınlık kurdu ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin gizli hücrelerinden birine üye oldu. Ancak II. Abdülhamid rejiminin resmî sansürcüsü olması bu cemiyetin üyeliğiyle bağdaşmadığından bir süre sonra görevinden istifa etti.

1902 yılında Rodos'tan ayrılıp İzmir'e yerleşti ve yine öğretmenlik yapmaya başladı. Ayrıca İzmir'de çıkan Yahudice (Ortaçağ İspanyolcası; bk. ALJAMİA) ve Fransızca bazı gazetelerde, aşın muhafazakâr Osmanlı yahudi cemaatini etkilemek için tenkit yazıları yayımladı. Bu durumdan rahatsızlık duyan bazı kişiler II. Abdülhamid yönetimine muhalif olduğu iddiasıyla onu ihbar ettiler. Kendisi de esasen daha önce Jön Türkler'i desteklediği için Abdülhamid rejimiyle mücadeleye karar verdi. 1904 yılında İzmir'den ayrılarak Mısır'da bulunan Jön Türkler'e katıldı ve Kahire'de La Vara gazetesini çıkarmaya başladı (1905). Yahudi cemaatinin ve Osmanlı hükümetinin baskılarından uzaklaşmanın verdiği serbestlikle başta o dönemin hahambaşısı olmak üzere cemaat yönetimini sürekli eleştirdi. Bu arada Fransızca yayımlanan Progrés gazetesinde de İttihat ve Terakki ideolojisi doğrultusunda yazılar yazdı. Bu yıllarda Mısır Cemʿiyyet-i İsrâiliyyesi adlı gizli bir dernek kurup sürgünde olan Osmanlı yahudilerini teşkilâtlandırdı. 1907'de Kahire'yi ziyaret eden Avrupa'daki Jön Türklerin lideri Ahmed Rızâ Bey ile tanıştı ve Paris'te toplanacak II. Jön Türk Kongresi'ne, Fransızca konuşan Kahire yahudilerinin kurduğu Le comité israélite du Caire derneğinin desteğini sağlamaya söz verdi. Bu yıllarda Meşveret, Şûrâ-yı Ümmet, Şûra-yi Osmânî ve Doğru Söz gazetelerinde yazmaya devam etti. 23 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyetin ilânı ile La Vara gazetesinin yayımına son verdi; bu aynı zamanda siyasî faaliyetlerinin de sonu oldu.

14 Temmuz 1909'da Mısır'dan ayrılarak daha önce Jewish territorial organization'a teklif ettiği Sudan'da bir yahudi yerleşim merkezi kurulması önerisinin sonucunu almak için İngiltere ve Almanya'ya gitti. Bu arada muhalif olduğu hahambaşı Moşe Ha Levi'nin ölümünü ve Dârülfünûn-ı Osmânî'nin kurulduğunu öğrenince 1911 yılı sonunda devamlı kalmak amacıyla İstanbul'a taşındı. 1914'te Dârülfünun'un tekrar düzenlenmesi için Almanya'dan bazı hocaların getirtilmesi üzerine Semitik diller ve kültürler hocası G. Bergsträsser'e tercüman ve yardımcı tayin edildi. Aynı zamanda Hilâliahmer Cemiyeti'nde kâtip olarak çalışmaya başladı ve üç yıl boyunca Hilâl-i Ahmer gazetesine yazı yazdı. Bergsträsser ile birlikte Elsine-i Sâmiyye Tarihi (İstanbul 1332-1333) adlı eseri hazırladı. Yeni Mecmua, Büyük Mecmua, Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası gibi dergilerde araştırma ve inceleme yazıları çıktı. Ayrıca Târih-i Osmânî

Encümeni Mecmuası'nda yayımlanan Osmanlı arşiv belgelerinden doğrudan doğruya Osmanlı Yahudiliği'ni ilgilendirenleri Fransızca'ya çevirdi. Fransızca yazdığı eserlerde adını Abraham Galanté şeklinde kullandı.

Galanti, Amerika'ya yerleşen Sefarad yahudilerini teşkilâtlandırmak üzere Amerika Birleşik Devletleri'ne davet edildiyse de gitmedi ve 1918 yılında Alman hocaların görevlerine son verilmesi üzerine Bergsträsser'den boşalan kürsüye, târîh-i akvâm-ı kadîme-i şarkıyye okutmak üzere önce muallim, daha sonra müderris unvanı ile öğretim üyesi tayin edildi. O yıllarda Avrupa'da başlayan ve bağımsız bir yahudi devleti kurulmasını amaçlayan Siyonist düşünceyi benimsememekte, fakat hahambaşı Haim Nahum'un Osmanlı hükümranlığı ve yönetimi altında Filistin'de bir millî devlet kurulması düşüncesine oldukça sıcak bakmaktaydı. Mondros Mütarekesi'nden sonra müttefik kuvvetlerin korumasını isteyen azınlıklar arasında bazı yahudiler de görülünce gazetelerde, aralarında "Türkiye Kurtulmamış Yahudilerin Sığınağı" yazısı da bulunan çeşitli makaleler yayımladı ve yahudi milletinin Osmanlı Devleti'ne olan bağlılığını dile getirdi. Millî Mücadele yıllarında yabancı dillerdeki günlük basın bültenlerini Türkçe'ye çevirip Mustafa Kemal ve arkadaşlarına iletti. İstanbul'da yayımlanan Hamenora ve La Boz de Türkiye dergilerine makaleler yazdı. Cumhuriyetten sonra çeşitli lengüistik mülâhazalarla harf devrimine karşı çıkan kitap ve makaleler yazdı. Akşam gazetesinin Latin alfabesine geçişle ilgili anketine Ali Ekrem (Bolayır), Necip Âsim (Yazıksız), Veled Çelebi (İzbudak), Ali Canip (Yöntem), İbrahim Alâeddin (Gövsa), Halit Ziya (Uşaklıgil) ve İbrahim Necmi (Dilmen) gibi Avram Galanti de olumsuz görüş bildiren uzun bir makale ile cevap verdi. 1932'de toplanan I. Türk Tarih Kongresi'ne katılarak Türk Tarih Kurumu'nun çıkardığı Türk Tarihi kitabını çeşitli yönlerden tenkit eden bir tebliğ sundu. Dârülfünûn reformunda kadro dışı bırakıldığından 1 Ağustos 1933'te müderrisliği sona erdi. Soyadı kanunundan sonra Bodrumlu soyadını alan Avram Galanti 1943 yılında Niğde'den milletvekili seçildi; bu sıralarda Türkiye Büyük Millet Meclisi arşivinden faydalanarak Ankara Tarihi ile (l-II, İstanbul 1950-1951) Niğde ve Bor Tarihi'ni (İstanbul 1951) yayıma hazırladı.

1946 seçimlerinden sonra milletvekilliği sona erince Ankara'dan İstanbul'a dönerek Kınalıada'ya yerleşen Avram Galanti, uzun süren rahatsızlığı sebebiyle son yıllarını Balat Or-Ahayim Yahudi Hastahanesi'nde geçirdi. 8 Ağustos 1961'de öldü. Mezarı Arnavutköy Musevî Kabristanı'ndadır.

Ölümünden önce 2000 ciltlik kütüphanesiyle zengin arşivini Türkiye Hahambaşılığına bıraktıysa da zaman içinde bu değerli belge ve yazmaların çoğu yok oldu; kurtarılabilenler de Kudüs'teki Yahudi Tarihi Merkez Arşivleri'ne yollandı. Öldüğünde, aralarında Osmanlı yahudileri, Türk-yahudi ilişkileri, Yahudilik kültür ve tarihiyle Türk kültürü üzerine önemli araştırmaları da bulunan altmışa yakın kitap ve risale ile değişik ülkelerdeki dergi ve gazetelerde yayımlanmış yüzlerce makale bıraktı.

Eserleri. Avram Galanti'nin başlıca eserleri şunlardır: A) Türkçe ve Türklük'le İlgili Olanlar: Küçük Türk Tetebbular (İstanbul 1925), Türkçe'de Arabî ve Latin Harfleri ve İmlâ Meseleleri (İstanbul 1925), Arabî Harfleri Terakkimize Mâni Değildir (İstanbul 1927), Vatandaş Türkçe Konuş Yahut Türkçe'nin Tamimi Meselesi (İstanbul 1928; bu eserlerde Türk dilinin çeşitli meseleleriyle Türk tarihi, Türkçülük, yakın devir Türkiye olayları ele alınmış, özellikle Latin harflerinin kabulü teklifine karşı çıkarak bunun kültür mirası, ilim, politika ve ticaret açısından mahzurları anlatılmış, Arap alfabesinin terki yerine Türkçe'nin bünyesine uygun işaretler konularak ıslah edilmesi gereği üzerinde durulmuş, Japonya gibi daha karışık alfabelere sahip olan milletlerin bile böyle bir teşebbüste bulunmadığı vurgulanmıştır. Sonuncu kitapta, Türkiye'de Türkçe'nin dışında kullanılan diller üzerinde durulmuş, Türkçe'nin yaygınlaşması yolları gösterilmiştir). B) Eski Vesikalar ve Tarihî Metinler: Hammurabi Kanunu (İstanbul 1925), Hitit Kanunu (İstanbul 1931), Asur Kanunu (İstanbul 1933). C) Şehir Monografileri: Bodrum Tarihi (İstanbul 1945), Bodrum Tarihine Ek (İstanbul 1946), Ankara Tarihi (İstanbul 1950), Niğde ve Bor Tarihi (İstanbul 1951). D) Türk, Müslüman ve Yahudi İlişkileri: Üç Sâmî Vâzı-ı Kânûn: Hamurabi, Mûsâ, Muhammed (İstanbul 1927), Türkler ve Yahudiler (İstanbul 1927, 1995), Fâtih Sultan Mehmed Zamanında İstanbul Yahudileri (İstanbul 1945), Türk Harsı ve Türk Yahudisi (İstanbul 1953), Türkler ve Yahudiler Eserlerine Ek (İstanbul 1954). E) Fransızca Eserleri: Don Joseph Nassi, Duc de Naxos (İstanbul 1913), Esther Kyra (İstanbul 1926), Documents offidels turcs concernant les juifs de Turquie

(İstanbul 1931-1954), Nouveau documents sur Sabbetai Sevi (İstanbul 1935), Histoire des juifs dAnatolie (193’l-1939, appendix 1948), Histoire des juifs d’Istanbul(I-II, İstanbul 1941-1942). Fransızca eserleri Histoire des juifs de Turquie adıyla tıpkıbasım olarak dokuz ciltlik bir külliyat halinde yeniden yayımlanmıştır (İstanbul 1985-1986).

BİBLİYOGRAFYA

A. Elmaleh, Les grandes figures du Judaïsme. Le Professeur Abraham Galanté, sa vie et ses ceuores, İstanbul 1946-47; a.mlf.. Ha-Profesor Abraham Galanté, Kudüs 1954; a.mlf., “Prof. Abraham Galanti Hayatı ve Eserleri” (trc. Sami Beraha), Şalom, İstanbul 5 Ağustos 1964-22 Eylül 1965; A. E. Kalderon, Abraham Galante a Biography, New York 1983; a.mlf.. “Abraham Galante Bio - bibliyografya” (trc. Rıfat Bali), Müteferrika, sy. 5, İstanbul 1995, s. 43-58; A. Levi, “La Vara 1905-1908 Itono Şel Avram Galante be’Mitzrayim”, Peamim, sy. 23, Kudüs 1988, s. 51-68; Isis Catalogue, İstanbul 1993, s. 10-11; G. Nassi, “Belirlenmemiş Yönleri ile Avram Galante”, Tiryaki, sy. 10-11, İstanbul 1995, s. 14-19; H. Gerez, “34. Ölüm Yıldönümünde Prof. Abraham Galante”, a.e., sy. 12-13 (1995), s. 15-18; “Galanti, Avram”, TDEA, III, 270-271; Naim Güleryüz, “Galante, Avram”, DBİsLA, III, 34’l-348; M. M. Plessner, “Galante, Abraham”, EJd, VII, 258.

Rıfat N. Bali

GALAT

الغلط

Kasıt unsuru olmaksızın maksatla irade beyanı arasında ortaya çıkan uyuşmazlık anlamında İslâm hukuku terimi.

Sözlükte “yanılmak; yanılgı, yanlışlık” gibi anlamlara gelen galat kelimesi klasik İslâm hukuku literatüründe teknik anlamda terimleşmiş olmayıp genelde “hata” ve “cehalet” mânalarında kullanılır (İbn Hazm, IX, 455; Merginânî, VIII, 20; İbn Kudâme, s. 232; Nevevî, I, 335; Cündî, II, 49). Hatta galat kelimesinin. Batı hukuku sistematiğinin etkisiyle çağdaş İslâm hukukçuları tarafından Latince kökenli “error’un karşılığı olarak kullanılmaya başlandığı ve modern dönemde terim anlamı kazandığı da söylenebilir.

Çağdaş kullanımda galat teriminin muhtevasını oluşturan konular İslâm hukukunda dağınık biçimde de olsa tanınmakta ve “vasıf muhayyerliği, ayıp muhayyerliği, görme muhayyerliği” gibi değişik başlıklar altında incelenmektedir. Çağdaş İslâm hukukçularının yaptığı şey, büyük ölçüde, fıkıh kitaplarının değişik bahislerinde dağınık olarak ele alınan konulan bir araya toplayıp sistematik biçimde sunmaktan ibaret olmuştur. Bununla birlikte galat, İslâm hukuku literatüründe yine birer irade kusuru sayılan ikrah ve tedlîs kavramlarının gördüğü ilgiyi görmemiştir. Son ikisi “hıyârü’t-tedlîs” ve “bâbü’l-ikrâh” gibi müstakil konu başlıkları altında ele alınıp incelendiği halde galatın ancak bazı çağdaş çalışmalarda, özellikle de Senhûrî’nin araştırmalarında müstakil olarak ele alınmaya başlandığı görülür (Meṣâdirü’l-ḥaḳ, II, 104-153).

İslâm hukukunda bütün sözlü tasarrufların temeli rızâdır. Bundan dolayı tasarrufun, akdi yapanlarca akdin yapılması sırasında gerçeğe uygun olarak bilinen bir konu üzerinde cereyan etmesi gerekir. Aksi takdirde vehim söz konusu olur ve rızâ kusurlu kabul edilir. Çünkü bu durumda, akdi yapan kişinin akdi yaptığı sırada işin gerçeğini bilmiş olması halinde bu akdi yapmaya yönelmeyeceği düşünülür. Ancak literatürde irade ayıpları veya

rızâyı bozan sebepler olarak adlandırılan galat, tedlîs (veya tağrîr) ve ikrahın rızâya etkileri aynı derecede değildir. Bunlardan ilk ikisinin rızâyı bütünüyle ortadan kaldırmayıp sadece sakatladığı, ikrahın ise cumhura göre genelde, Hanefîler'e göre bazı durumlarda rızâya aykırı olup rızâyı kaldırdığı, fakat her üç durumun da ehliyete hiçbir etkisinin bulunmadığı görüşü hâkimdir.

İrade veya rızâ ayıplarından galat (Fr. erreur) Türk hukuk dilinde "hata", tedlîs de (Fr. dol) "hile" kavramlarıyla karşılanmış olup ikrah (Fr. violence) her iki dilde de aynı anlamı taşır.

Klasik fıkıh literatüründe terimleşmiş olmadığı için galatın terim olarak tanımı da yapılmamıştır. Fransız hukukçusu Sailles'in, "gerçek (iç) iradenin beyan edilen (dış) iradeye uymaması" olarak tanımladığı "erreur" kelimesinin karşılığında kullanılan galat terimini açıklamak için çağdaş İslâm hukukçuları öz itibariyle birbirine çok yakın tanımlar yapmışlardır. Bu terimi Zerkâ, "akdi yapan kişiye olmayanı varmış gibi tasavvur ettiren ve onu eğer bu tasavvur olmasaydı yapmayacak olduğu akdi yapmaya sevkeden tevehhüm"; Medkûr, "akdi yapan kişinin akdin konusunu olduğundan başka bir vasıf veya heyet üzere tasavvur

etmesi"; Dîrînî de "akdi yapanın zihninde tasarrufun inşası sırasında, rızâsının ilişkin bulunduğu esaslı bir husus hakkında kendisini akid ilişkisine girmeye sevkeden ve eğer işin gerçeğini o esnada bilmiş olsaydı akdi yapmaya girişmeyecek olduğu gerçeğe uygun düşmeyen tasavvur" olarak tanımlamışlardır. Bu tanımların hepsi de galatın tıpkı hılâbe, tedlîs ve tağrîr gibi vehmî bir esasa dayandığı noktasında birleşmektedir. Ancak galattaki vehim kendiliğinden olup bizzat akdi yapandan kaynaklandığı halde diğerlerindeki vehmin kaynağı karşı taraf, bazı durumlarda da üçüncü şahıstır.

İrade aybı olan yani rızâyı sakatlayan galat iradenin oluşumu sırasındaki galattır. Bunun yanında iradeye hiçbir etkisi bulunmayan galat türleri de vardır. Meselâ iradenin naklinde ve tefsirinde galat, irade beyanında bulunan kişi açısından değil bu iradenin yöneldiği kişi açısından söz konusudur ve bu durumda iki iradenin uyuşmazlığından söz edilir. Aynı şekilde toplama, çıkarmada hesap hatası, kalem yanlışları gibi maddî galatın

da iradeye bir etkisi yoktur.

Galat, yanlış tasavvur (tevehhüm) temeli üzerine kurulu kendiliğinden doğan psikolojik bir durum olduğu için İslâm hukukunda hâkim olan objektif karakterle bir arada bulunması güçtür. Diğer bir ifadeyle galat teorisi, İslâm hukukunda riayeti gerekli iki zıt ilkeyle karşılaşır. Bunlardan birincisi, akid yapan kimsenin iradesinin saygınlığı ve akde ilişkin rızâsının tam olarak korunması prensibidir. Buna göre akdi yapanın gerçek iradesinin dikkate alınması gerekir. Akdi yapan kişi yanlış beyanda bulunsa dış iradesi iç iradesine aykırı olmuş olur ve bu durumda iradesi sağlıksız kabul edilir. Bu kişiye, dış iradesinin yöneldiği şeyi iptal hakkı verilmek suretiyle hareket rahatlığı sağlanmalıdır. İkincisi de hukukî ilişkilerde güven ve istikrar ortamının kurulması ve korunması prensibidir. Bu bir yönüyle hukuk düzeninin ve kamu yararının tabii gereğidir. Hukukî muamelelerde istikrar, insanların birbirleriyle rızâî akid ilişkileri şeklinde gerçekleştirdikleri iradî tasarruflarının belli şekil şartlarının ve Sâbit sonuçlarının olması, akdi yapan kişinin de bunlardan kaçınma hususunda kusurlu bulunmadığı sürece yaptığı akdin bilmediği sebepler yüzünden ortadan kaldırılmasıyla karşı karşıya kalmaması demektir. Böylece taraflar işlerini, önceden bildikleri ve devamlılığına güvendikleri sonuçlar üzerine bina edebilme imkânı bulurlar. Bunu sağlayabilmek için de objektif ölçüleri korumak, dış iradeye güvenmek ve taraflardan birinin hatasının bu tasarrufun kuvvetini ve sonuçlarını doğrudan etkilemesine imkân vermemek gerekir.

İslâm hukukunda prensip olarak, aralarında çatışma olması durumunda dış irade iç iradeye tercih edilir ve akdin gerçekleşmesinde, karşı taraf nezdinde kendiliğinden ortaya çıkan hakikate aykırı bir vehim olması itibariyle galata önem verilmez. Çünkü İslâm hukukçuları bu hususta akdi yapan tarafların gerçek iradelerinin saygınlığını düşündükleri kadar teamülün istikrarını ve düzenliliğini de düşünmüşlerdir. İslâm hukukunun bu objektif karakteri ve büyük ölçüde dış iradeyi dikkate alması sebebiyledir ki sübjektif karakterli galat konusu İslâm hukukunda bir teori olarak bir yerde ve topluca ele alınmamış, dağınık bir tarzda ilgili olduğu konular arasına serpiştirilmiştir. Meselâ galatla ilgili doktriner görüşler ve İslâm hukukçularının hata teorisi vasıf, ayıp ve görme muhayyerliği konularını sıkı bir şekilde birbirine bağlamaktadır. Bununla birlikte İslâm hukukunda akdin sübjektif unsurları,

tarafların iç iradesi, niyet ve amacı da tamamıyla ihmal edilmemiş, belli bir ölçüye kadar bunlar da gözetilmeye ve korunmaya çalışılmıştır. Bu sebeple İslâm hukukunda mutedil bir yol takip edilmiş, hukukî ilişkilerde güven ve istikrarın kaybolmasından endişe edildiği durumlarda bunu sağlamak amacıyla şeklî ve objektif ölçüler esas alınıp gerçek iradeye ve galatın varlığına itibar edilmemiş; buna karşılık gerçek irade dikkate alındığında bu istikrarın zarar görmeyeceğine kanaat getirildiği durumlarda ise gerçek iradeye itibar edilmiştir. Bu açıdan genel hatlarıyla belirtilecek olursa, akdi yapan tarafın gerçek iradesini belirtmemesi durumunda İslâm hukukçuları bu iradeyi ve bunu şaibelendiren galatı dikkate almazlar. Çünkü bu galat diğer tarafa gizli kalmıştır ve anlama imkânı da yoktur. Buna karşılık akdi yapan kişinin gerçek iradesini açıklaması veya bu iradenin herhangi bir yolla anlaşılabildiği durumlarda İslâm hukukçuları bu iradeye ve ona bulaşan galata itibar ederler. Çünkü bu irade karşı tarafça bilinebilir hale gelmiştir veya karşı tarafın bunu anlaması mümkündür. Bu takdirde karşı taraf hatayı ya bilmektedir veya kolayca bilebilecek durumdadır. Yine İslâm hukukunda, karşı taraf için açığa çıkmış olsun veya olmasın bazı durumlarda gerçek iradeye itibar edilir ve onu sakatlayan galat dikkate alınır. Meselâ görmediği bir şeyi satın alan kişi için görme muhayyerliği tanınması bu anlayışın sonucudur.

Galatın varlığından bahsedebilmek için akid veya hukukî işlemin iki tarafının bulunması ve galatın akdin yapıldığı anda ve o esnada mevcut olan bir akid konusu üzerinde gerçekleşmesi gerekir. Galatın dikkate alınabilmesinin temel şartı galatın açık ve bilinebilir derecede olmasıdır. Diğer bir ifadeyle akdi yapan kişi akdin inşası sırasında gerçek iradesine ya irade beyanıyla açıklık getirmiş olmalı ya da akidleşme durumundaki objektif karineler bunu göstermelidir. Aksi takdirde galat sebebiyle akdin feshi karşı taraf için beklenmedik bir zarar ve mağduriyete yol açabilir. Buna karşılık etkisine mâruz kalınan ve rızânın kusurlanmasına yol açan vehim veya galat, karşı tarafın anlayabileceği şekilde irade beyanında açıklanmadığı veya karineler göstermediği, yalnız niyet olarak akdi yapanın içinde kaldığı sürece hukuken akde hiçbir tesiri olmaz. Öyle anlaşılıyor ki bu şart hem teamülün istikrarını sağlama alma, hem de iyi niyetli karşı tarafı hiç haberdar olmadığı bir sebepten dolayı akdin feshedilme-siyle uğrayacağı zarardan koruma amacına yöneliktir. Meselâ bir şahsın, ipek zannettiği bir kumaşı bu zannını dile getirmeden satın alması ve daha sonra

bunun ipek olmadığının ortaya çıkması durumunda hataya düşen kişinin galat iddiasında bulunma hakkı yoktur. Ancak irade beyanında bulunurken, "Bu ipek kumaşı satın alıyorum" diye kasdına bir açıklık getirmişse kumaşın ipek çıkmaması halinde galat iddiasında bulunabilir. Rızânın galat sebebiyle kusurlandığının karineler yoluyla anlaşılması da şöyle örneklendirilebilir: Bir kimse, antika eşyaların satıldığı bir mağazadan antika olduğunu zannettiği bir parça satın alır da daha sonra bu parçanın antika olmadığı ortaya çıkarsa, irade beyanı ile kasdına açıklık getirmiş olmasa bile, bu parçayı antika eşya satıcısından satın almış olması karînesiyle galat iddiasında bulunabilir. Çünkü teamüle hâkim olması öngörülen iyi niyet ve dürüstlük kuralı, satıcının müşteriyi bu parçanın antika olmadığı konusunda uyarmasını gerektirir.

Galat Türleri. Batı hukukunda galat Roma hukukundan itibaren ortaya çıkıp gittikçe gelişerek irade ayıpları konusunda müstakil bir teori haline gelmiş ve bazı farklılıklarla kanunlarda hukukî tasarrufun iptal sebebi olarak yer almıştır. İslâm hukukunda ise galat teorisi çağdaş yazarların araştırmalarında ortaya konulmuştur. Bunlar, İslâm hukukunun klasik literatüründe daha çok meseleci (kazüistik) bir üslûpla ele alınan konu ve örneklerden hareketle doktriner bir galat teorisi geliştirmeye çalışmışlar, bunu da daha çok İslâm hukukundaki vasıf, görme ve ayıp muhayyerliği konularıyla irtibatlandırarak ortaya koymuşlardır. Bir kısım yazarlar da galat teorisini "hata" başlığı altında ve fıkıh usulündeki hata kavramıyla bağlantılı olarak ele almıştır.

Çağdaş İslâm hukuk literatüründe galatın şu türlerinden bahsedilmektedir:
1. Şeyde Hata. Şeyde galat, akdin tamamlanmasından sonra akdin gerçekleşen konusunun, üzerine akid yapılan konudan zat ve vasıf bakımından farklı olduğunun ortaya çıkması olup esaslı hata kabul edilir. Akdin konusunun zatındaki galat iki şekilde gerçekleşir, a) Akid konusu olan şeyin akid yapılırken söylenenden farklı cinsten çıkması. Meselâ elmas olması şartıyla alınan bir yüzüğün cam veya kristal olduğunun ortaya çıkması, satın alınan hububatın buğday yerine arpa çıkması böyledir. Akid konusunun cinsinde vâki olan bu galat esaslı hata kabul edilir, b) Akid konusu olan şeyin cinsinin aynı, fakat akdi yapanın kasdıyla akid konusu olan şeyin hakikati arasında menfaat açısından fahiş bir farklılığın bulunması durumu. Meselâ el dokuması diye satılan bir halının makine

halısı olduğunun ortaya çıkması veya biber tohumu diye satılan şeyin çiçek tohumu çıkması böyledir. Buradaki galat da netice itibariyle akdin konusuyla ilgilidir.

Bu iki tür galat da akid konusunun zatı hakkındadır ve cins farklılığı akdin konusunu maʿdûm (yok) hale getirmiştir. Menfaat ve değer yönünden fahiş bir farklılığa yol açan vasıftaki galat da fakihlerce cinste galat olarak görülmüş ve aynı hükme bağlanmıştır. Bu tür galatın akde etkisi konusunda İslâm hukukçuları farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Çoğunluğa göre (Hanefîler'in ekserisi, Mâlikîler, Hanbelîler, Zahirîler ve bir görüşte Şâfiîler) bu durumda akid, olmayan bir konu (maʿdûm) üzerine yapıldığından bâtıldır. Buna karşı Kerhî gibi bazı fakihler, satıcının başka bir şeye işaretle müsemmâyı sattığını, bunun da bir bakıma başka bir şeyi teslim etmek şartıyla bir şeyi satmaya benzediği gerekçesiyle bu durumda akdin bâtıl değil fâsid olacağını, bazı fakihler de (İmâmiyye ekolü, Şafiî ve Mâlikî ekollerinde bir görüş) akdin sahih kabul edileceğini, fakat özel vasfın bulunmayışı sebebiyle muhayyerlik hakkı tanınacağını söylemişlerdir. Mecelle'de, "Cinsi beyan olunarak satılan şey başka cinsten çıksa bey' bâtıl olur. Meselâ bayi' sırçayı elmas diye satsa bâtıldır" (md. 208) denilerek çoğunluğun görüşü tercih edilmiştir.

Akdin konusunda meydana gelen galat İslâm hukukunda Batı hukukundakinden daha geniş kapsamlıdır. Cins bir olsa bile menfaat noktasında aralarında fahiş fark varsa İslâm hukukunda bu da esaslı hata olur. Batı hukukunda ise menfaat açısından fahiş fark olabilir, hatta cins bile değişebilir, bununla birlikte hata yine de akdin kurulmasına engel olmaz, sadece akdi iptal edilebilir hale getirir. Öte yandan İslâm hukukunda, bu konuda mantıkçıların cins ve tür ayrımıyla bağlı kalınmayıp asıl maddeleri aynı olmakla birlikte değerleri ve kullanma maksatları çok farklı olan iki şey iki ayrı cins olarak kabul edilmiş, bunun sonucunda akid konusunun maʿdûm olduğu ve akdin oluşmadığı görüşü ağırlık kazanmıştır.

Akid konusunun vasfındaki galata gelince bu konu literatürde, akid konusu malda kişiyi akid yapmaya yönelten asıl özelliğin bulunmaması anlamında "mergub vasfın fevâtı" olarak adlandırılır. Bu galat, söylenenle akdin konusunun aynı cinsten olup ikisi arasında menfaat ve değer açısından fahiş olmayan, fakat ilgili şahıs için önemli sayılabilecek ve arzulanan (mergub)

bir vasfın yokluğuna yol açan bir farklılığın bulunması şeklinde açıklanabilir. Bu durumda akid nafiz ve sahih olarak gerçekleşse bile vasıf muhayyerliği bulunduğu için akid gayri lâzım olur. Meselâ koç yerine koyun, bir kitap yerine başka bir kitap çıksa bu durumlarda akid oluşur. Çünkü mebîᶜ deki hata cinsi değiştirmediği gibi müşterinin talep ettiğiyle mebîin hakikati arasında fahiş bir fark da yoktur. Ancak mergub bir vasıf bulunmadığı için müşteri muhayyerdir. Bu husus Mecelle'de, "Bâyiin bir vasf-ı mergûb ile muttasıf olmak üzere satmış olduğu mal ol vasıftan ârî çıksa müşteri muhayyerdir; dilerse bey'i fesheder ve dilerse mecmû-i semen-i müsemmâ ile mebîi kabul eder. Buna 'hıyâr-ı vasf' denir. Meselâ sağılır diye satılmış olan bir ineğin sütten kesilmiş olduğu zahir olsa müşteri muhayyer olur. Ve keza gece vakti kırmızı yakuttur diye satılan taş sarı yakut çıksa müşteri muhayyerdir" (md. 310) şeklinde ifade edilmiştir.

İslâm hukukundaki mergub vasfın fevâtı kavramı Batı hukukunda esaslı hata kavramı içinde ele alınmakta olup bu konuda iki hukuk sistemi benzer yaklaşımlara sahiptir. Ancak galatın birinci türü olan şeyde hata İslâm hukukunda akde daha çok etkilidir. Cins ihtilâfı veya cins bir olmakla birlikte menfaat açısından aşırı farklılık, Batı hukukunda esaslı hata olmaktan ve akdi iptal edilebilir kılmaktan ileri gitmediği halde İslâm hukukunda büyük çoğunluğa göre akdi bâtıl, bazı fakihlere göre ise fâsid kılmaktadır.

2. Şahısta Hata. Akdi yapan taraflardan biri karşı tarafın kimliğinde veya temel bazı özelliklerinde yanılabilir. Meselâ onu falanca şahıs zanneder, fakat başkası olduğu ortaya çıkar veya onunla kendisi arasında akrabalık olduğunu zanneder, halbuki gerçek böyle olmayabilir. Malî akidlerde taraf teşkil eden şahıslar genellikle birinci derecede önemli olmadığından bu tür akidlerde şahısta hata kural olarak akdin feshi için haklı bir sebep teşkil etmez. Şahısta hatanın önemi, karşı tarafın şahsının veya temel bir vasfının akdin yapılması hususunda özellikle dikkate alındığı durumlarda ortaya çıkar ve ilgili tarafa bu sebeple akdi feshetme hakkı verir. Bu konuda İslâm ve Batı hukukları ana hatlarıyla benzer hükümler taşırlar. Bu tür galat evlilik, hibe, vekâlet, vasiyet, şüfᶜ a, icâre (özellikle icâre-i ademî) gibi akidlerde önemli olmaktadır. Meselâ vekâlet akdinde vekilin şahsı kadar ehliyeti, süt anneyle yapılan hizmet (icâre) akdinde süt annenin vasıfları da önem taşıdığından bunlarda meydana gelen hata esaslı vasıfta hata sayılır

ve ayrıntıdaki görüş farklılıkları bir yana ilgili tarafa akdi fesih (muhayyerlik) hakkı verilir.

3. Kıymette Hata. “İvazda hata” da denilen bu tür hatada, ivazlı akidlerde bedellerden birinin değerinin diğerine nisbetle mâkul ve mûtat olmayan ölçüde fazla olması halinde söz konusudur. Ancak akid konusu mal veya hizmetin değerini takdirde meydana gelen hatanın

hangi tür akidlerde ve hangi şartlarda ilgili şahsa, yani bu hataya düşen kimseye akdi fesih hakkı vereceği hususu öteden beri İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Bu konuda meydana gelen galatın genellikle gabn-i fâhiş ölçüsünde olması, yani fazla veya eksik ödemenin ilgili tarafın rızâsını sakatlayacak ölçüde önemli ve ciddi boyutta olması şartı aranır (bk. GABN).

4. Kanunda / Şerʿî Hükümde Hata. İslâm hukukçuları, kusurlu olunması halinde şerʿî hükmü bilmemenin mazeret teşkil etmeyeceğini belirtmişlerdir. Bununla birlikte bazı sınırlı durumlarda şer’î hükmün bilinmemesi bir mazeret kabul edilmiştir (Karâfî, 11, 150; İbn Nüceym, s. 16’l-168; ayrıca bk. CEHALET).

BİBLİYOGRAFYA

Kamus Tercümesi, III, 100; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 455; Kâsânî, Bedâiʾiʿ V, 139-140; Merginânî, el-Hidâye (Ibnül-Hümâm, Fethu’l-kadîr [Bulak] içinde), VIII, 20; İbn Kudâme, el-ʿUmde (el-ʿUkde içinde), Mekke, ts. (Dârü’l-bâz), s. 232; Nevevî, el-Mecmuʿ, I, 335; Karâfî, el-Furûk, Kahire 1347-Beyrut, ts. (Âlemü’l-Kütüb), II, 150; Cündî, el-Muhtasar (Salih el-Ezherî, Cevâhirü’l-iklîl içinde), Beyrut, ts. (Dârü’l-Maʿri-fe), II, 49; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-nezâʾir (nşr. M. Mutîʿ el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 167-168; Mecelle, md. 208, 310; Sabri Şâkir -Fuad Hulusi, Borçlar Kanunu Şerhi, İstanbul 1926, I, 54-64; A. Marten, Borçlar Kanunu Umumî nazariyeleri (trc. Ahmet Cevad), Ankara 1936, s. 31-37; Senhûrî, Mesâdirü’l-hak, II, 98-153; Zerkâ, el-Fıkhu1-İslâmî, I, 390-407; J.

Carbonnier, Theorie des obligations, Paris 1963, s. 110-113; Ferîd Akil, el-İltizâm [baskı yeri ve tarihi yok], s. 87-98; Fethî ed-Dirînî, en-Nazariyyâtü'l-fıkhiyye, Dımaşk 1982, s. 455-471; Karaman, İslâm Hukuku, II, 123-141; Neşʾet İbrahim ed-Düreynî, et-Terâdî fi'l-ʿukûdi'l-mübâdelâti'l-mâliyye, Cidde 1982, s. 442-471; M. Mustafa Şelebî, el-Medhal fî't-taʿrîf bi'l-fıkhi'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, s. 583-587; Subhî Mahmesânî, en-Nazariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿukûd, Beyrut 1983, II, 420-424; Abdülfettâh Abdülbâkî, Nazariyyetü'l-ʿukûd, Kahire 1984, s. 296-331; Muhammed Bahrülulûm, ʿUyûbil'l-irâde fi'ş-şeriʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1984, s. 641-698; Ali Muhyiddin el-Karadâğî. Mebdeʾü'r-rızâ fi'l-ʿukûd, Beyrut 1406/ 1985,11,765-831.

H. Yunus Apaydın

GALAT

الغلط

Râvinin zabt sıfatını yok eden kusurlardan biri.

Galat kelimesi sözlükte “kasıtsız hata yapmak, yanılmak; hata, yanılgı” anlamlarına gelir. Hadiste galat râvinin hafıza zayıflığı, bilgisizliği, Arap dilindeki yetersizliği, rivayet konusundaki gevşeklik ve dikkatsizliği, fizikî veya psikolojik kusuru, olumsuz çevre şartları, rivayeti yanlış anlaması gibi sebeplerle farkında olmadan hata yapmasıdır.

En güvenilir râvilerin bile bazan yanıldıklarını göz önünde bulunduran hadis tenkitçileri, râvilerin kasıttan uzak ve aşırılığa kaçmayan hatalarını hoşgörü ile karşılamışlardır. Ancak rivayetlerinde hataları ağır basan râvileri “fâhişü’l-galat, kesîrü’l-galat” (yanlışı çok) gibi ifadeler kullanarak cerhedip rivayetlerini reddetmişler, bu rivayetlerdeki aşın hataları da “fuhşü’l-galat, kesretü’l-galat” tabirleriyle belirtmişlerdir. Diğer taraftan Şu’be, İbnü’ I -Mübarek, Humeydî, Ahmed b. Hanbel, İbn Hibbân ve Dârekutnî gibi hadisçiler, hatası kendisine açıklanmasına rağmen bunda ısrar eden râvinin bütün rivayetlerinin terkedileceğini ve artık ondan hadis alınmayacağını söylemişlerdir. İbnü’s-Salâh ve Nevevî ise inat yüzünden hatasında ısrar eden râvi hakkında bu görüşün doğru olduğunu, ancak onun bu tavrının, kendisini uyaran kişinin ilmine güvenmemek gibi inatla ilgisi olmayan başka bir sebepten kaynaklanması halinde yanlış rivayette ısrar etmesinin rivayetinin reddini gerektirmeyeceğini belirtmişlerdir.

Bir hadiste görülen hatanın hangi râ-viye ait olduğunun tesbit edilmesi önemli bir husustur. Hatayı hadisin son râvisine yüklemek her zaman doğru olmayabilir. Çünkü bir râvinin, kendinden önceki bir râvinin hatasını farketmemiş veya farkına vardığı halde hadisin orijinal şeklini bozabileceği endişesiyle hatayı aynen bırakmış olması mümkündür. Hadiste görülen hataların düzeltilmesi gerektiğini savunanlar ise böyle yapılmadığı takdirde hataların yaygınlaşacağına dikkat çekmişlerdir.

Bir râvinin rivayetinde yanılıp yanılmadığı, kendi rivayetiyle güvenilir râvilerin rivayetlerinin karşılaştırılması sonucunda anlaşılabilir. Karşılaştırma sonunda rivayetlerinde aşırı ölçüde hata yaptığı anlaşılan râvinin rivayetleri hakkında yapılan hatanın niteliğine göre değişik terimler kullanılır. İlâveler yapılmış olan hadise “müdrec”, harf, nokta ve hareke yanlışı yapılana “musahhaf” veya “muharrer, kelime ve cümlelerinde yer değişikliği yapılan hadise “maklûb”, isnadından herhangi bir râvisi düşürülen hadise “mürsel” veya “münkatı”, bir kısmı çıkarılmış veya birden çok hadisin parçaları bir araya getirilerek derlenmiş, yahut ancak hadis uzmanlarının anlayabileceği gizli hataları bulunan hadislere de “muallel hadis” denir.

Râvilerin hadis rivayetinde yaptıkları hataların tesbit ve düzeltilmesi konusunu ayrı bir hadis usulü ilmi sayanlar da olmuştur. Hattâbî’nin Iṣlâhu ġalati’l-muhaddiṡîn* (bk. bibi.) ve İbn Kuteybe’nin Kitâbü Iṣlâḥi’l-ġalat (Brockelmann, I, 186) adlı kitapları bu konuda yazılan müstakil eserlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ġlt” md.; Tehânevî, Keşşaf, II, 1097; Hattâbî, Islâhu galati’l-muhaddisîn (nşr. Hatim Salih ed-Dâmin), Beyrut 1405/1985; Hatîb, el-Kifâye (nşr. M. el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 227-234; Sehâvî, Fethul-muġis, Kahire 1388/1968, I, 279-280, 328-333; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, Kahire 1385/1966, I, 92-118, 239-240, 304, 339, 371; Radıyyüddin ibnü’l-Hanbelî, Kafvü’l-eser fî safvi ‘ulûmi’l-eser (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 74-77; Brockelmann, GAL Suppl, I, 186; Cemâleddin el-Kâsımî, Kavâ’idü’t-tahdîs (nşr. M. Behçet el-Baytâr), Dımaşk 1380/1961, s. 391; Tecrid Tercemesi, I, Mukaddime, s. 397; Mahmûd et-Tahhân, el-Hâfizü’l-Hatîbü’l-Bağdâdî ve eşeruhû fî ‘ulûmi’l-hadîs, Beyrut 1401/1981, s. 129, 174, 189, 192; Halil İbrahim Molla Hatır, Mekânetü’s-sahîhayn, Kahire 1402/1981, s. 233-235; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-nazar, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma’rife), s. 32, 416; Talât Koçyiğit

Hadis Usûlü, Ankara 1975, s. 52; a.mlf., Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 76.

Selahattin Polat

GALAT

غلط

Başta Arapça ve Farsça olmak üzere yabancı dillerden Türkçe'ye geçen, biçim ve anlam değişikliğine uğrayarak kullanılan kelimelere sözlükçülerin verdiği ad.

Arapça'da masdar olarak "yanılmak" mânasına gelen galat kelimesine (çoğulu galatât, karşıtı fasîh) Türkçe sözlüklerde "yanlış, yanlışlık, yanılma, yanılgı, dil bilgisi kuralına uymayan kelime veya ibare, dil yanlışı" gibi anlamlar verilmiştir. Yanlış olduğu halde herkesçe benimsenip kullanılan kelimelere galat-ı meşhur, hiçbir şekilde kullanımı uygun görülmeyen kelimelere de galat-ı fahiş denir.

Türkçe'nin iç yapısı kendi dil kurallarına uygun biçimde gelişmekte iken Türkler'in İslâmiyet'i kabul etmeleriyle birlikte Arapça ve Farsça'dan kelime alınmaya başlanmış ve aynı inanç dairesi içinde yer almaları sebebiyle bu diller yabancı sayılmamıştır. Böylece Arapça ve Farsça kelimelerle beslenen resmî dil

belli bir zümrenin dili durumuna gelmiştir. Türkçe bu süre içinde yalnız Arapça ve Farsça'dan değil münasebette bulunulan çeşitli milletlerin dillerinden de kelimeler almıştır. Bu arada bazı değişikliklere uğrayarak Türkçe'ye yerleşen ve kendini kabul ettiren kelimeler bu değişmelerden dolayı galat (yanlış) kabul edilmiş ve haklarında eserler yazılmıştır. Bu eserler incelendiğinde yazımdan anlama, hatta ses ve yapı özelliklerine kadar bütün değişikliklerin galat konusu içinde yer aldığı görülür. Hangi dilden olursa olsun kelimelerin asılları dikkate alınmış, sonradan ortaya çıkan biçimler galat kabul edilmiştir. Bu kelimeleri Türkçe kökenli olanlar, Arapça'dan, Farsça'dan geçenler ve Batı dillerinden alınanlar şeklinde dörde ayırmak mümkündür.

Arapça'da Türkçe'de anlaşıldığı şekliyle galat kavramı yoktur. Bu dilde cümle yanlışları "lahn" terimiyle ifade edilir. Eski olsun yeni olsun, dile

girdikten sonra fazla değişikliğe uğramadan kullanılan yabancı kelimeler (dahîl), bazı değişikliklere uğrayarak Arapçalaşan kelimeler (muarreb), belli bir dönemden sonra başka dillerden alınan veya türetme yoluyla dile kazandırılan yeni kelimeler (müvelled) Arapça'da galat olarak değerlendirilmez. Bu tür kelimelere dair bazı kitaplar da yazılmıştır. Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/68'l-88), Kur'ân-ı Kerîm'deki garîb (nâdir) kelimelerin hangi lehçelere ait olduğunu belirtmek üzere kaleme aldığı Ğarîbü'l-Kur'ân adlı eseri bunların ilki kabul edilir. Farsça'daki galat anlayışı ise Türkçe'dekine benzer.

Galat kelimesi bir dil bilimi ve dil bilgisi terimi olmadığından adlandırmanın bu bilim dallarının sınırları içinde bir yere oturtulması güçtür. Bu açıdan mesele yalnızca Osmanlı aydınlarının bir dikkati olarak ele alınmalıdır. Çünkü galat konusu başlangıçta, bir yabancı dil gibi öğrenilen Arapça ve Farsça ile ilgili dil yanlışlarının, bu iki dilden alınan ve Türkçe'ye mal olan kelimelerin bir meselesi olarak ortaya çıkmıştır. Galatata dair eserlerde, bunların müelliflerinin eğitim yıllarında edindikleri kitabî bilgilere göre Türkçe'de yanlış kullanılan (fasih olmayan) kelimeleri düzeltme düşüncesinin hâkim olduğu görülür. Yabancı kökenli kelimelerin geldikleri dillere göre doğru okunup yazılması esas alınırsa Arapça ve Farsça'dan başka Çince, Moğolca, Sanskritçe, Latince ve Grekçe bilinmeden Türkçe'nin doğru kullanılamayacağı sonucuna varılır ki bunun çok yanlış bir yaklaşım olduğu açıktır. Öte yandan galat sözlükleri bazı kelime ve deyimlerin asıllarını aydınlatmada faydalı olduğu gibi, yanlış biçimleriyle yerleşen kelimelerin çok defa asıl biçimlerinin unutularak benimsendiğini ve dilin yapısına uygun şekilde kullanıldığını göstermesi açısından da önemlidir.

Galat sayılan kelime ve şekilleri beş ana başlık altında toplamak mümkündür. 1. Birleşik şekiller, a) Tamlamalar: Birinci unsuru Türkçe olan Farsça tamlamalar (ağa-yı tabur, atlu-yı mahsûs, binbaşı-i mumaileyh); iki unsuru da Batı kaynaklı olup Farsça kurala göre yapılan tamlamalar (coğrafya-yı politikî); yalnız bir unsuru Batı kaynaklı olan Farsça tamlamalar (banka-i Osmânî, coğrafya-yı ta-bîî, efendi-i mumaileyh); Farsça kurala göre yapılan tamlamalarda kelimelerin Arapça'da olduğu gibi dişilleştirilmesi (dergâh-ı ilâhiyye, emîrnâme-i âliye, kasîde-i bahâriyye); her iki unsuru da Arapça olup Farsça kurala göre yapılan tamlamalar

(iştiyâk-ı kalbiyye); Arapça kelimelerin Farsça edatlarla birleştirilmesi (ahvâl-i nâ-makbûle, şahs-ı nâ-mevcûd); Farsça kelimelerin Arapça harf-i ta'rifle birleştirilmesi (bi'l-fürûht, li-ecli'l-fürûht, serîu'l-hâme, tahte'z-zemîn); Arapça kelimelerin tamlamalarda erillik dişillik ve tekillik çoğulluk bakımından birbirine uymaması (dünyâ-yı denî < dünyâ-yı deniyye; kâide-i evvel < kâide-i ûlâ, kâide-i evveliyye; ulemâ-yı âmil < ulemâ-yı âmi-lîn).

b) Tamlama dışındaki kelimelerde görülen yanlışlıklar da şöyle sıralanabilir: Arapça olmayan kelimelere ca'lî mas-dar ekinin (-iyyet) getirilmesi (elastikiyyet, elektrikiyyet, germiyyet, variyyet); sıfat derecelendirmelerinde ayrıca Türkçe unsurların kullanılması (daha âlâ, daha efdal, en akdem, en elzem); Farsça olmayan kelimelerin Farsça kurala göre çoğul yapılması (babagân, dedegân); masdar olan kelimelere tekrar masdariyet ekinin getirilmesi (İslâmiyyet, istiklâliyyet, ünsiyyet, zaʿ fiyyet); Arapça olmayan kelimelerin Arapça kurala göre çoğul yapılması (gidişat, zerzevat); Farsça asıllı kelimelere tenvin .ekinin (-an, -en) getirilmesi (cânen, peşinen); bazı kelimelerin yanlış olarak ikiz ünsüzle (şedde) kullanılması (tehniyye | < tehniye), terbiyye, tezkiyye); Arapça olmayan kelimelere dişilik ekinin getirilmesi (mahiye, nâzike).

2. Yanlış olduğu halde herkes tarafından benimsenip kullanılan kelimeler (galat-ı meşhur). Bu kelimelerin başlıcaları şunlardır: Tekil gibi kullanılan çoğul kelimeler (ahbâb < habîb, eşya < şey, evlâd < veled, fukara < fakîr, kibar < kebîr, tüccar < tâcir); kadınlara has olup dişillik belirtisi olan "-t" ile ikinci defa dişil hale getirilen sıfatlar (bâkire < bâkir < bikr, hâize < hâiz, hâmile < hâmil, seyyibe < seyyib); Farsça "be" edatı ile birlikte kullanılan Türkçe kelimeler (ay-be-ay, diz-be-diz, gün-be-gün); aynı fonksiyonda Farsça ve Türkçe iki yapım ekinin getirildiği kelimeler (çay + dan + lık, iğne + den + lik); Arapça bir kelimeye Türkçe isimden isim yapan ekin getirilmesi (tekâüdlük); Arapça'da çoğul olduğu halde sonuna çoğul eki getirilen kelimeler (Arapça ek ile: düyûnât, havâ-disât, levâzımât; Türkçe ek ile: ahâlîler, eşyalar, talebeler); Arapça'dan Türkçe'ye geçerken ünlü değişikliğine uğrayan kelimeler (ayal < iyâl, ayân < iyân, ayâr < iyâr, buhûr < bahûr, kandîl < kındîl, mendil < mindîl); Farsça'dan Türkçe'ye geçerken ünlü değişikliğine uğrayan kelimeler (ahır < âhûr, nâzik < nâzük, peşin < pîşîn); Farsça'dan Türkçe'ye geçerken ünsüzleri değişen kelimeler (bahçe < bâğçe, çilingir < cilânger, çoban < şûbân); Arapça, Farsça ve Batı kaynaklı

kelimelerde başta ünsüz düşmesi (afakan < hafakan, akîk < hakîk, ark < hark, arş < marş); Arapça kelimelerde “ayn”ın “h” olması (talih < tâli^{c}); Batı kaynaklı kelimelerde başta ünlü türemesi (abluka < bloqué, iskele < scala, istasyon < station, İşkodra < Skodra, Üsküdar < Scutari); iki kelimenin birleşmesi sonucunda ses değişikliğine uğrayan kelimeler (beleş < bilâ şey, beygir < bâr-gîr, cömerd < civan -merd, çapraz < çep ü rast, çerçeve < çâr-çûbe, çeyrek < çehâr-yek, kezzâb < tîz-âb).

3. Asıl biçimlerini göstermek üzere kaydedilen özel isimler (Barbaros < Baba Oruç, Bâyezîd < Ebâ Yezîd, Eflâtun < Platon; Cibâli < Cebe Ali, İzmir < Smirna, İznik < Nicea, Kadıköyü < Calcadeon).

4. Ünlü değişikliğine bağlı olarak veya söyleyiş yakınlığı dolayısıyla yanlış kullanılan kelimeler. Bunlar şöyle gruplandırılabilir: a) Yazım değişikliğine uğrayanlar (gızâ < gıda), b) Yanlışlıkla birbirinin yerine kullanılanlar (beşaret ‘güzel yüz’ ~ büşâret ‘güzel söz’; cenân ‘yürek’~ cinân ‘cennetler’; cenaze ‘ölü’ ~ cinâze ‘tabut’). c) Yazımları aynı, söyleyişleri ve anlamları farklı olan kelimeler (meˀmûreyn

‘iki memur’ ~ me’mûrîn ‘memurlar’; mebrez ‘mübâreze yeri’ ~ mübrez ‘ibraz olunmuş’ ~ mübriz ‘ibraz eden’), d) Söyleyiş yakınlığı dolayısıyla yanlış kullanılan kelimeler (Farsça nümâ ‘gösteren’~ Arapça nemâ ‘artmak’).

5. Arapça, Farsça ve Batı kaynaklı kelimelerde ortaya çıkan anlam daralmaları, genişlemeleri ve değişmeleri. İnâyet Arapça’da “istemek, zahmet çekmek, iyilik ve ihsan” anlamlarında iken Türkçe’de yalnız “ihsan”; izn Arapça’da “bilmek, bildirmek, ruhsat vermek” mânalarına gelirken Türkçe’de yalnız “ruhsat vermek”; adres Fransızca’da “kabiliyet, maharet, bulunulan yer” anlamlarına gelirken Türkçe’de yalnız “bulunulan yer” (anlam daralması); baraka İspanyolca’da sadece “balıkçı kulübesi” anlamında iken Türkçe’de genel olarak “kulübe”; müsâade Arapça’da yalnız “yardım” mânasına gelirken Türkçe’de “yardım, izin ve ruhsat vermek” (anlam genişlemesi); çamaşır Farsça’da “giyecek şeyleri yıkayan” demek iken Türkçe’de “yıkanan giyecek” ; mekteb kelimesi, Arapça’da asıl anlamı “yazıhane” iken Türkçe’de “okul” (anlam değişmesi) mânasında kullanılmaktadır. Bunun yanında Batı dillerinden ve özellikle Fransızca’dan

yapılan çevirilerdeki tercüme hataları da galat olarak nitelendirilmiştir.

Türkçe'de galatlar hakkında kaleme alınan başlıca eserler şunlardır: 1. İbn Kemal, et-Tenbîh ʿalâ ġalati'l-ḫâmil (câhil) ve'n-nebîh. Ġalatâtü'l-ʿavâm olarak tanınan eser, Türkçe'de yanlış kullanılan Arapça kelime ve ibareleri ele alan ilk çalışmadır (yazma nüshaları için bk. Atsız, "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri", ŞM, VII [972], s. 129-130). Kitap Tercüme-i Galatâtü'l-avâm adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1289, 1311). 2. Ebüssuûd Efendi, Saḳatâtü'l-ʿavâm. Bir iki varaklık bu liste (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3597, vr. 74a-74b; nr. 3612, vr. 124b-125a; Reşid Efendi, nr. 1053, vr. 42a-43b; İÜ Ktp., AY, nr. 1496, vr. 140b-142a), Mustafa Şevket Şehrî tarafından şerhedilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1318). Müellif billur < büllür, hitâbet < hatâbet, ıyş < ayş, kandil < kındîl, maksad < maksıd, masraf < masrif, tercüme < terceme vb. kelimeleri ele alarak Türkçe'de kullanılan ilk şekillerin yanlış, ikincilerin doğru olduğunu söylerken Türkçe'yi değil fesahatçilik gayretiyle Arapça'yı savunmuştur. 3. Mehmed Hafîd, ed-Dürerü'l-müntehabâtü'l-mensûre fî ıslâhı galatâti'l-meşhûre. 1065 dolayında kelimeyi ihtiva eden eser basılmış ilk derli toplu galat sözlüğüdür (İstanbul 1221; bk. HAFÎD EFENDİ). 4. Sırrı Paşa, Galatât (2. bs., İstanbul 1301; 3. bs., İstanbul 1301). Yazar, Kastamonu valisi iken İbn Kemal'in yukarıda tanıtılan risalesini esas alarak bu kitabını meydana getirmiştir. Türkçe'de yanlış kullanıldığı ileri sürülen 103 Arapça kelimenin incelendiği eser üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde galat olmakla birlikte kullanılması uygun görülen kelimeler, ikinci bölümde söz ustaları tarafından uygun görülmediği halde yaygın olarak kullanılan kelimeler, üçüncü bölümde ise kullanılması kesinlikle uygun olmayan kelimeler ele alınmıştır, 5. Kazasker Mustafa İzzet, Tashîhu'l-galatât ve'l-muharrefât fi'l-esmâi ve'l-lugât (İstanbul 1302). 528 kelimenin ele alındığı eser, dile tamamen yerleşen ve kullanılmasında bir sakınca bulunmayan, dile büsbütün yerleşmediği halde kullanılması karışıklığa yol açmayan ve dolayısıyla kullanımında yine sakınca bulunmayan kelimeler olmak üzere iki bölüme ayrılmıştır. Yazar konuya doğru bir yaklaşımda bulunarak yanlış biçimde söylenip yazılan pek çok kelimenin doğrusundan daha güzel olduğunu belirtir. 6. Mehmed Hâlid, Tedkîk-i Galatât-ı Tercüme (İstanbul 1306). Eserde, Fransızca'dan yapılan çevirilerde yanlış tercüme edilen kelimeler alfabetik olarak sıralanmıştır. 7. Kemalpaşazâde (Mehmed) Said, Galatât-ı Tercüme. 1306-1324 (1889-1906) yılları arasında İstanbul'da

yayımlanan ve on sekiz “defter”den meydana gelen bu eserde de müellif, Fransızca’dan yapılan çevirilerde rastladığı tercüme yanlışlarını alfabe sırasına göre ele alıp incelemiştir. 8. Faik Reşad, Taᶜlîm-i Kitabet, Zeyl 1: İmlâ ve Galatât (İstanbul 1308 [2. bs. Rehberi İmlâ, İstanbul 1309]). 9. Faik Reşâd, Ta’lîm-i Kitabet, Rehberi Esmâ-i Türkiyye (İstanbul 1308, Ali Nazîmâ ile birlikte). 10. Ahmed Ziyâeddin, Mecmuam (İstanbul 1319). Bu kitapta 598 yanlış kelime alfabe sırasına göre incelenmiştir. 11. Mustafa Rüşdü, Tehzîbü’l-kelâm fî lisâni’l-havâssı ve’l-avâm ve izhâbü’l-evham min ez-hâni’l-enâm (İstanbul 1313). Yalnız “elif” harfini ihtiva eden bu eserde Arapça ve Farsça kelimelerin yanı sıra Batı dillerinden, özellikle de Fransızca’dan Türkçe’ye geçen 224 kelime alfabe sırası gözetilmeden ele alınmıştır. Cümlelerdeki ifade bozuklukları üzerinde de duran yazar faydalandığı yirmi eserin adını vermiştir. 12. Ali Şeydi, Defteri Galatât (İstanbul 1324). Türkçe’de kullanılan 1500 kadar galat kelimenin aslı ile 700 kadar yakın anlamlı ve eş anlamlı kelimenin arasındaki farkları ve kullanıldıkları yerleri gösteren bir sözlüktür. 13. Ali Himmet (Berki), Fâzılın Galatât Deferi (Samsun 1338). Müellif, oğlu Fâzıl’a ithaf ettiği eserde Arapça ve Farsça galat kelimeleri iki ayrı bölümde ele almıştır. 14. Filiz Tekin Hâlid, Yeni Galatât (İstanbul 1926). Eserde doksan kelime incelenmiştir. 15. Faruk K. Timurtaş, Türkçemiz ve Uydurmacılık (İstanbul 1977). Yarısından çoğunda popüler mahiyette dil konularının tartışıldığı eserde, Türkçeleşmiş kelimelerin hafızalardan silinmesiyle oluşan ve Osmanlı Türkçesi’ne karşılık ortaya çıkarılan uydurma dilin yanlışlığı üzerinde durulur. “Dil yanlışları” adı altında telaffuz, kelime ve cümle hataları da örneklerle gösterilir. Eser, konuların dil bilgisi çerçevesinde ele alındığı, mekanik yanlışları sergileyen bir çalışmadır. 16. Faruk K. Timurtaş, Uydurma Olan ve Olmayan Yeni Kelimeler Sözlüğü (İstanbul 1979). Kısa bir girişten sonra eserde yanlış olduğu ileri sürülen altmış iki yeni kelime incelenmiş ve ardından “Sözlük” başlığı altında bir liste verilmiştir. 17. Ömer Asım Aksoy. Dil Yanlışları (900 Sözün Eleştirisi) (Ankara 1980). Eser “Türkçe Yanlışları” ve “Osmanlıca Yanlışları” başlıklı iki bölüme ayrılmıştır (a.e. (1170 Sözün Eleştirisi), Ankara 1985, 2. bs.; a.e. [1300 Sözün Eleştirisi], Ankara 1990, 3. bs). Osman Nuri Ergin’in eserleri arasında zikrettiği Osmanlıca’da Yanlış Kelimeler ve İbareler Sözlüğü adlı kitap henüz yayımlanmamıştır.

Lehce-i Osmânî (Ahmed Vefik Paşa), Lugat-ı Nâcî (Muallim Naci), Kâmûs-

ı Osmânî (Mehmed Salâhî), Türk Lugatı (Hüseyin Kâzım Kadri) gibi belli başlı sözlüklerde kelimelerin galat olup olmadığına pek temas edilmemiştir. Yalnız Şemseddin Sami Kâmûs-ı Türkî'de kelimeleri bu açıdan değerlendirmeye tâbi tutarak yaklaşık 500'ünün galat olduğunu, bunlardan 200'ü aşkın kelimenin kullanılmasının asla doğru olmadığını, 300 kelimenin de kullanılmamasının daha uygun olacağını söyler. Türk sözlükçülüğünde bir merhale teşkil eden bu eserin yazarı fesahati ön planda tutarak galat konusunda çok duyarlı davranmış, "Asla mesmû' değildir"; "Kullanılmaması elbette hayırlıdır"; "Arabî olmayıp galat bir lügattır";

"Arabî'de asla bu mânaya gelmez"; "Galat-ı fahiş olup kullanılması büyük cehalettir" gibi ifadelerle yanlışların önüne geçmek istemiştir. Ancak Şemseddin Sami'nin bütün ihtarlarına rağmen onun yanlış dedikleri arasında bulunan ahşap, davetiye, elbette, idrar, imha. muaf, muntazam, müessese, nezaket, sefil, sükûnet, şafak, tamirat, tereke, tesadüf gibi birçok kelime kullanılmaya devam edilmiştir. Zira, "Galat-ı meşhur lugat-i fasîhten evlâdır". Dil bunları doğru kabul ettiğine göre yanlışlığı sözlükçülerin galata bakış açısında aramak gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Şemseddin Sami, Kâmûs-ı Türkî, İstanbul 1317, tür. yer.; Doğan Aksan, "Kelimelerin Ölümü Olayı ve Türk Yazı Dillerindeki Örneklerinde Arapça ve Farsça Unsurların Etkisi Üzerinde Notlar", Necati Lugal Armağanı. Ankara 1968, s. 97-108; a.mlf., Tartışılan Sözcükler ve Özleştirme Sorunu. Ankara 1976; Ferit Aydın, Tercüme Sanatının Gerçekleri. İstanbul (1984), s. 71-103; Zuhal Kültürel. Galatâl Sözlükleri (yüksek lisans tezi, 1989), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Künos Ignâcz. "Török nyelvhibak", Neylvészeti Tanulmanyok. I/l, Kolozsvár 1905, s. 53-62; Recep Toparlı, "Türkçe'de Galatlar", TDA, sy. 34 (1985), s. 159-174; Ali Özçelebi. "Kimi Sözcüklerin Dilimize Özgü Kullanımı Üstüne", Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi, sy. 1, Erzurum 1986, s. 127-131; Kemal Yavuz. "Galat, Galatat ve Muînî'nin Dildeki Tasarrufları", TDA. sy. 60 (1989), s. 12'l-148; Mustafa Uzun, "Ali Şeydi Bey", DİA. II, 444.

Mustafa S. Kaçalin

GALATA

İstanbul’da tarihî bir semt.

Semtin adının, çevresinde ahırlar bulunmasından dolayı “süt” anlamına gelen galaktus veya İtalyanca “merdivenli yol” demek olan calatadan geldiği ileri sürülmekle beraber kelimenin menşei tam olarak aydınlanmış değildir. Buraya genel olarak Bizans döneminde “karşı” mânasında Pera denirdi. Bu kelime, yabancı tüccarların yaşadığı bölgeye karşı yerli Bizans halkının yabancılığını da ifade etmekteydi. Klasik Osmanlı devrinde bugünkü Tünel-Galatasaray arası Galata’nın kuzey sınırını, bugünkü Kasımpaşa batı sınırını, Tophane ise doğu sınırını meydana getirmekteydi. XV. yüzyıla kadar Galata surlarıyla çevrili bölge (intra muros) Pera diye bilinmekteydi ve Bizans dönemi Galata’sı da bu kısmı içine almaktaydı. Bu topografik sınırlama Galata’nın sosyokültürel tarihi bakımından da geçerli olmalıdır. Çünkü XVI. yüzyıldan itibaren surun dışında kalan ve Beyoğlu denilen kesimde, buraya yerleşen yabancıların ve bunların temsilcilikleri, kiliseleri ve sivil mimarileriyle eski Galata’dan ayrı bir fizikî sosyal doku ortaya çıktı. İstanbul tarihi içinde bu iki dilimin farklı olarak ele alınması gerekir.

Osmanlı fethinden sonra Galata’daki Cenevizliler’e Fâtih Sultan Mehmed eski özerk statülerini vermedi ve başlarındaki podestaya da Halil İnalcık’ın belirttiği şekilde sadece “kethüda” unvanını kullanmasına müsaade etti. Fetihten sonra burada kalan ve özellikle Kırım’ın zaptının ardından buraya getirilen Cenevizliler Galata’nın başlıca Latin ve yabancı unsurunu oluşturdular. Ancak bunların içinde Osmanlı tebaası olup zimmî statüsüne geçenler de vardı. Cenevizliler’e tanınan hakları belirten ve Fâtih tarafından 857 Cemâziyelevveli sonlarında (1453 Haziran başları) verilen ahidnâme İnalcık’a göre bir imtiyaz ve bir kapitülasyon niteliği taşımaktadır. Yine İnalcık’ın yayımladığı 1 Muharrem 860 (11 Aralık 1455) tarihli cizye toplamak için yapılan tahririn sonuçlarını gösteren deftere göre Galata’da ismi geçen kiliseler ve etrafındaki Latin cemaati St. Anna,St Benedetto, St. Giovanni, St. Sebastiani, St. Antonio, St. Georgio, St. Maria ve St. Nicolo’dur. [Varia Turcica, XIII [1991], s. 28-30). Osmanlılar bölgelerinde

Roma-Katolik kilisesiyle doğrudan diplomatik ilişkiye girmediler. Bununla birlikte cemaatin işine bakan bir "cardinale-protettore" (patriarchal vicar) vardı. Nitekim cemaatin Babıâli ile olan ilişkileri, diğer zimmî gruplarla olduğu gibi, 9 Ocak 1907 tarihli bir irâde-i şâhâne ile tarif edilmektedir. Buna göre Latin cemaati yabancılara ait olan kiliselere bağlıdır ve rahipler yabancı tebaalıdır; hükümetle olan günlük işleri bir vekil vasıtasıyla görülür (Latin vekâleti) ve bu bir muhtarlık gibidir. Diğer gayri müslimler gibi bir millet teşkilât ve işleyişi söz konusu değildir.

Muharrem 860 (Aralık 1455) tahririyle Galata'nın Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonraki yeni fizikî düzeni de sağlandı. Buradaki ahali vergi tesbiti için sayıldı ve hâne sayıları kaydedildi. Buna göre, tesbit edilen on üç mahallede daha çok Cenevizli hıristiyanlar varken 1460'lardan itibaren Floransalılar da buraya yerleşip giderek nüfuz kazandılar (a.g.e., s. 60). Galata Cenevizlileri ise Kırım'da Kefe ve Ege'de Sakız adası ile teması ve ticarî ilişkiyi devam ettiren grup oldular (Pistarino, s. 312-318, 325). 1455 tahririne göre İtalyanlar emlâkin % 6O'ına, Rumlar % 35'ine sahiptiler. Emlâk sahibi olarak kayıtlı iki nefer Ermeni vardı, yahudi ev sahibi ise hiç yoktu. İnalcık, Kırım'daki Kefe'nin Galata ile nüfus yapısındaki benzerliği ve özellikle Cenevizli nüfusun iki şehir arasında devamlı kayması üzerinde önemle durmaktadır. 1478 sayımına göre Galata'da 535 hâne müslüman, 592 hâne Rum, 332 hâne Latin (ecnebi), altmış iki hâne Ermeni vardı (İnalcık, s. 37, 39), Yahudiler buraya çok daha sonraki dönemlerde yerleşmeye başladılar. Karaköy-Hasköy ise XV. yüzyıl sonu ile XVI. yüzyılda yahudi ve Karay nüfusla tanışmıştır denebilir. Bu dönemde Galata'da Cenevizli, Venedikli zengin tüccarlar cizyeden muaf olarak yaşıyor, ticaret yapıyor, yıllık belli bir vergi veriyordu. Bu ecnebi grup da "ganî, evsat, fakir" diye üç kategoriye ayrılmıştı. Gerçekten Galata ve sonra da Beyoğlu XX. yüzyıla gelene kadar her sınıf ve özellikle de fakir İtalyanlar için göç ve umut kapısı olmuştur.

Fetihten sonra Galata Rumları, Ceneviz yerleşmesinin etrafındaki mahallelerde toplanmış durumdaydı. Dolayısıyla

Rumlar Galata'da çevre bölgede ikinci sınıf bir yerleşmeye sahiptiler. Ancak bu durum Osmanlı devri boyunca değişti; aynı şekilde Ermeni nüfusu da benzeri bir gelişme gösterdi. Yahudiler bu dönemde çok az olup

İspanya’dan yapılan göçten sonra sayıları arttı. Müslümanlar ise Fâtih Sultan Mehmed’in vakfiyeleriyle kurulan alt yapı sayesinde kalabalıklaştılar ve bir asır içinde Rumlar’ı takip eden en kalabalık grup haline geldiler. Galata’da İspanya’dan göçen müslümanların varlığı da bilinmektedir. Nitekim bölgedeki eski Dominiken kilisesi olan San Domenico’nun Arap Camii adını almış olması bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Semavi Eyice, San Francesco yerine XVIII. yüzyılda Yeni Cami’in yapılmasından ve San Michele’in XVI. yüzyılda Rüstem Paşa Hanı haline getirilmesinden bahseder. Osmanlılar devrinde Galata’nın han, bedesten gibi yeni alt yapı eserleriyle hem mimari hem de nüfus bakımından değişim geçirdiği açıktır (Eyice, I [1949], s. 201-219). Büyüyen Galata’da sanıldığının aksine Latin-Katolik, Rum ve Ermeni nüfusu azalmakta ve müslümanlar artmaktaydı. Tabii idarî ve coğrafî bir çevre olarak Galata eski surlar dışına doğru giderek taşmaya başladı. Galata iç surla çevrili beş bölgeden meydana gelirken batıda Hisariçi ile Azapkapı arasındaki boş alanda Türk mahalleleri kurulmuştu. Bunlar kıyı kesiminde Azapkapı’ya doğru, üst kesimde ise Okçumusa caddesi ve Başhisar çevresinde teşekkül etmişti. Galata surundan dışarı açılan kapılar Meyyitkapısı, Azapkapı, Kürkçükapı, Balıkpazarıkapısı, Yağkapanıkapısı, Karaköykapısı, Kurşunlumahzenkapısı, Kireçkapısı, Demir-kapı, Tophanekapısı, Küçükkule ve Bü-yükkule kapıları idi.

Osmanlılar devrinde İstanbul şehri, İstanbul ve bilâd-ı selâse (Eyüp, Galata, Üsküdar) olarak idarî-adlî bölgelere ayrılmıştı. Galata, mevleviyet pâyeli kadılar tarafından idare ediliyordu. Galata kadısına tâbi nâiblerin yetki alanı Hasköy ve Boğaz’dan Yeniköy’e kadar uzanan bir alanı kapsıyordu. Dolayısıyla idarî yönden Haliç’in kuzey ve Boğaz’ın Avrupa yakası Galata kadılığına bağlıydı.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda Galata denen idarî bölge Venedik Sarayı, Fransa Sarayı, Polonya (Lehistan) sefareti, Hollanda, İsveç elçilikleriyle ve yeni kilise ve yerleşim üniteleriyle eski surların dışına taştı. Bu yüzyıllarda Fransa Doğu Akdeniz’de en etkin ticarî, kültürel ve dinî kurumlara sahipti. Bu dönemlere ait Galata kadı sicilleri gibi zengin tarihî kayıtların yanında Başbakanlık Osmanlı Arşivi’ndeki “Düvel-i Ecnebiyye defterleri” serisi ve şüphesiz Fransa, Avusturya, Venedik arşivleri Galata’nın içtimaî hayatını çizen zengin belgeler ihtiva etmektedir. Pera denen Galata’da Adorno,

Campofegoso, Doria, Botteghe, Ocase gibi aileler vardı. Bu Cenevizli tüccar ailelerin İtalyan tipi hayat tarzları yerini XVII. yüzyıldan itibaren ağırlıklı olarak Fransız dili, kültürü ve hayat tarzına bırakmaya başladı.

XVIII. yüzyılda, yani Osmanlı Devleti'nin Westphalia barışına göre oluşan milletlerarası diplomatik düzeni benimsemeye başlamasına kadar Galata'daki yabancı misyonların günlük yaşayışı kendine has bir gelişme gösterdi. Yabancı elçilik heyetleri ve onlara bağlı tüccar ve rahip grupları arasındaki ilişkiler Galata'nın sosyal hayatına canlılık kazandırdı. Diplomatlar arasında protokol düzeni bazı hallerde çekişmelere bile sebep olurdu. Nitekim 1587 yılında Fransa kralının İstanbul'daki elçisi Jacques Savary ile (Seigneur de Lancosmes) Alman-Avusturya İmparatorluğu'nun İstanbul elçisi Bartholemeus Pezzen arasında, o sıralarda Pera'nın en büyük kilisesi olan San Francesco'da yer ve protokol önceliği için meydana gelen ve önemli akislere yol açan kavga bu çekişmelere örnek olarak gösterilebilir. Lancosmes, "rex christianissimus" yani "roi trés chretien-ne'nin temsilcisi olduğunu ileri sürerek öncülüğü Avusturyalı meslektaşına bırakmak istemiyordu. O zaman Pera'nın en büyük Katolik kilisesi olan ve San Benedetto, San Antonio, Santa Anna, Santa Maria, San Giovanni deli Ospedale, San Giorgio, San Sebastiani, San Pietro kiliseleri gibi İtalyan rahipleri tarafından kurulan, Ayvansarâyî'ye göre 1697'deki yangından, Pera tarihçisi Alphonse Belin'e göre ise 1697'de müsadere edildikten sonra yerine Yeni Cami inşa edilen (Histoire de la latinité de Constantinople, s. 201-202, 209-210) San Francesco'da başköşeye Roma imparatorunun temsilcisi olduğu iddiasıyla Avusturyalı Pezzen oturmak istemiş, Fransız sefiri ise onun efendisinin (imparatorun) ne Babıâli ne de kendince böyle bir önceliğe sahip olduğunu, Fransa sefiri olarak önceliğin kendisinde bulunduğunu ileri sürmüş, hatta onun pazar âyini için kurdurduğu sâyebanı (baldachin) yıktırdığı gibi erkenden muhafızlarıyla kiliseye gidip başköşeye yerleşmişti. Lancosmes'un gürültülü kilise işgali Galata'da duyulunca Musevî, müslüman, Rum ve Ermeni ahali kilisenin dışında birikerek çıkacak kavgayı beklemeye başlamış, Pezzen ise bu durumda kiliseye gitmeyip kendi sefâretindeki "chapelle"de ibadeti tercih etmiş ve "küstah ve zincire vurulacak bir deli" olarak nitelediği Fransız sefirini, yaptıkları için sadrazama şikâyet etmişti. Bu olaydaki gibi Galata'nın yerli ahalisi ve kuruluşları ile ecnebiler arasında

bir kaynaşma yoktu. Sonradan Levanten denilen ve sadece İtalya'dan, Fransa'dan değil diğer Avrupa ülkelerinden de gelip yerleşenlerle yerliler arasında aynı durum söz konusuydu. XIX. yüzyılda Levantenler, içlerinde tarihçi Hammer'in de bulunduğu bazı Avrupalı gezginler tarafından istihfafla anılmıştır.

XVI. yüzyıl sonunda İstanbul'a gelen Salomon Schweigger Galata sakinlerinin çoğunu Rum ve fakir olarak niteler. Ona göre bölgedeki İtalyan usulü çok eski binalar taştan yüksek yapılardı, ancak kötü bir durumda bulunuyorlardı (Zum Hofe des türkischen, s. 134). Dolayısıyla J. Cramer'in, semtin taş binalarının XVIII ve XIX. yüzyıllarda yapıldığını belirtmesi ihtiyatla değerlendirilmelidir (Istanbuler Mitteilungen, XXXIV, 439-440). Galata sıkışık nizam oturulan, özel sağlık ve suç problemleri olan bir bölgeydi. Nitekim asayişi şehrin içinde özel bir yeniçeri garnizonuna verilmiş ve mukâtaa yoluyla bu işi yüklenen yeniçeri zabitlerinin sorumlu olduğu bir sisteme bağlanmıştı. Galata dışında bugünkü Taksim -Ayaspaşa yeniçeri kışlalarının bulunduğu yerdi. Bu dönemin kalıntısı bölgede sokak isimlerinde görülür (Bağodaları, Ağaçırağı, Çiftevav sokağı gibi). "Galata mollası" denen kadının hiyerarşideki görev ve yetki üstünlüğü de bu cümledendir.

XVI-XVIII. yüzyıllarda Galata sakinleri ve yabancı misyonlar arasında bir uyum problemi de söz konusudur. Meselâ İngiltere Kraliçesi I. Elizabeth'in İstanbul'daki ilk elçisi Edward Barton'un Tophane'de kiraladığı evde uygunsuz insanları topladığı ve âlemler tertiplediği gerekçesiyle mahalle ahalisi burayı basıp sefiri de hükümete şikâyet etmiş ve buradan artırmıştı (Dereli, s. 104-105). Galata'da yerli hıristiyanlardan alınan tercümanlar ayrı bir grubu teşkil ediyordu. Ancak bunların yeterli derecede yabancı dil bilmemesi yüzünden XVIII. yüzyıl sonunda onların yerini Paris'te St. Louise Lisesi'nde, Viyana'da Theresianum'da okuyan Avrupalı dragoman tipleri almaya başladı. Bunların bir kısmı, Osmanlı toplumunu tanıyan müstakbel Avrupa şarkiyatçıları olarak ortaya çıktı. Bazı yerli hıristiyanlar içinden de tarihçi 1. Mouradgea d'Ohsson önce dragoman, sonra sefir oldu. Testa ailesi ve Negriler ileride Dragoman hanedanları olarak ortaya çıktılar.

Karlofça ve Pasarofça antlaşmalarıyla Osmanlılar yeni bir sisteme girdiler. Artık sefir ve kançılaryanın muafiyet ve imtiyazları vardı. Bu Avrupalılar

eskisi gibi harbî veya müste’men statüsünde değildiler. Osmanlı deyimiyle “Françelü, Nemçelü, Nederlandelü” yabancılardı. Ancak Osmanlı memurlarının yeni sisteme hemen uyum sağladığını söylemek güçtür. Eski geleneği sürdürmekte âdeta ısrar ettiler. Babıâli ve saray sık sık anlaşmaları zikrederek memurlara fermanlar çıkarıyor, yabancı elçiler ve konsoloslar ise ilâve gümrük veya Avrupalı-lar’dan cizye alındığını, rahiplerin kilise kurmaları ve ibadet hürriyetlerinin ihlâl edildiğini bildirip şikâyette bulunuyorlardı. XVIII. yüzyılın diplomatları artık sadece krallarını temsil eden veya rahiplerini koruyan memurlar değildiler. Ön planda ticaret ve tüccarın menfaati için çalışıyorlardı. Osmanlı bürokratları da ister başşehirde ister eyaletlerde olsun, yabancı tüccarlarla ve misyonerlerle oluşan bu yeni ilişki çerçevesine alışmak zorundaydılar.

Galata’daki yabancı misyonların yiyecek meselesi çok önemliydi. Yeterince tahıl ve sebze, en önemlisi de domuz ve şarap temini icap ediyordu. Anlaşmalar gereği bu gibi alımların İstanbul civarından yapılması mümkündü. Sefaret heyetlerinin ve rahip kalabalığının Galata esnafından perakende alışveriş yapmaları kendilerine pahalıya mal oluyordu. Bu misyonların İstanbul civarından aldığı domuz ve şarap bazı vergilerden (hınzır ve hamr resmi) muaftı. Ancak Fransız rahipleri kendileri ve sefaret erkânının ekmek ve galeta ihtiyacı için bir fırın kurduklarında Pera’daki ekmekçiler fırını çalıştırmayıp ticaretlerinin engellendiği gerekçesiyle hükümete şikâyet etmişlerdi. Yabancı tüccar, rahip ve sefaret erkânının ekonomik faaliyetlerinden müslim-gayri müslim şehrin her sınıftan Osmanlı tebaası şikâyetçiydi (BA, Düvel-i Ecnebiyye, Françe Ahkâmı Defteri, nr. 26/1 ; 28/3, s. 33).

Katolik rahiplerin faaliyetine her şeyden önce yerli Osmanlı hıristiyanları engel olurdu. Ortodoks kilisesinin ve Gregoryenler’in, “heretik” olarak nitelendirdikleri bu rahiplerin propagandasına hiç tahammülleri yoktu. Gaiata’daki yabancıların farklı dinî törenlerini Osmanlı hıristiyanları da

müslümanlar kadar istemezdi. Yapılan müdahalelerin önlenmesi için 1702 yılında Galata kadısına yazılan bir emirname bu bakımdan ilginçtir (BA, Düvel-i Ecnebiyye, Françe Ahkâmı Defteri, nr. 28). Pera’da bu sebeple Katolik âdetleri yayılamaz ve “procession” gibi törenler açıkta yapılamazdı. Özellikle yabancı tüccarlar pek sevilmez, yerli esnaf loncalarıyla sürekli bir

çekişme yaşanırdı. Fransa sefiri Marquis Desalleurs, 17 Mayıs 1711 tarihinde Paris'e yazdığı raporuna övünçle bir fermanın tercümesini eklemişti. Buna göre Fransız tüccarlar Galata'da Arap Camii civarında ev kiralamışlar, müslüman ev sahiplerine kiralarını peşin olarak ödedikleri halde ev sahipleri aralarında anlaşmış ve kadı mahkemesinden çıkarttıkları kararla Fransızlar'ı müslüman mahallesinden dışarı artırmışlardı. Ancak sefirin hükümete başvurması üzerine bu müdahale önlenmiş ve durumun düzeltilmesi emredilmişti (Archives des affaires etrangeres, C P. Turquie, LI, s. 25 vd., 17 Mayıs 1711 tarihli rapor).

Yabancı misyonlar genellikle Marmara'ya bakan geniş bahçeli sefaret saraylarına kapanmış durumdaydı. Bunlar Palazzo Venezia, Palais de France gibi gerçek saraylardı. XVIII. yüzyılda sefir ikametgâhlarının her yerde olduğu gibi muafiyeti vardı. Sefaret erkânı, aralarında gidip gelmenin ötesinde İstanbul'da her türlü antika ve her dilde eski kitap toplamak gibi meraklara sahiptiler. Alışveriş konusundaki becerikliliğinden hatıratında bahsetmeyen yok gibidir. Pera'daki yabancılar arasında veba korkusu da yaygındı. İstanbulluların aksine en hafif bir dedikodu veya şüpheli olay görüldüğünde herkes evine kapanır ve sosyal hayat dururdu. XIX. yüzyıl başlarında seyyah Olivier, Pera'nın veba korkusunu etraflıca tasvir edenlerden biridir. Tören ve balolar gibi faaliyetler de sadece sefaret heyetleri arasındadır. Osmanlı devlet adamları bu balolara Tanzimat dönemine kadar katılmamışlardı.

Semtin mimari dokusu konusunda, R. de Beylie'nin L'habitation byzantine adlı eserinde (s. 199) mimariyi Bizans'a kadar götürmesi ve R. Mantran'ın Galata'yı daha Cenova kolonisi döneminde yoğun şekilde iskân edilmiş yüksek binalarla süslü bir şehir olarak tasviri mevcut gravürlerin verdiği görünümle uyuşmamaktadır. Bundan başka Cramer, Müller-Wiener gibi araştırmacılar Galata'nın bugünkü en eski hanlarının, yani sivil mimari eserlerinin ancak XVIII. yüzyıla kadar inebildiğini, Avrupa neoklasisizmine uyan oryantal biçimli binaların da bilindiği üzere XIX. yüzyıla ait olduğunu göstermişlerdir. Meselâ Bakır sokağındaki Saksıhan, yine Perşembepazarı sokağındaki Serpuşhan 1148 (1736) tarihli eserlerdir. Eskibanka sokağında mevcut San Pietro-Paolo Kilisesi Vakfı'ndan olan ünlü St Piyerhan'ı ise XVIII. yüzyıl sonundan gelmiş ve XIX. yüzyılda tadilâtla bugünkü görünümünü kazanmıştır. Hatta XV. yüzyıla kadar inen

Voyvoda caddesi ve Galatakulesi sokağı köşesindeki ünlü Cenova Podesta Sarayı (Palazzo communale) bugünkü görünümünü yine XVIII ve XIX. yüzyıllardaki değişikliklerle almıştır (Cramer, XXXIV, 425-439).

Galata'nın bugünkü yoğun yerleşimli görünümü. Doğu-Batı üsluplu binalar temelde XIX. yüzyılın eseridir. XIX. yüzyılda apartman tipi yerleşim ve yoğun iş merkezinin oluşumu, yani mimari topografyanın değişimi dolayısıyla Galata modern belediyecilik hizmetine de erkenden geçmiş, sokaklara dair bir nizâmnâme ile bina düzeni, kanalizasyon ve giderek temizlik ve aydınlatma hizmetleri sağlanmış, hatta Tepebaşı'ndaki ilk park bu bölgede gelişmiştir. Kurulan Altıncı Dâire-i Belediyye, liman faaliyetleri ve seyyar nüfusun yoğunlaştığı bu bölgede ahlâk zabıtası görevini de yüklenmiş, frengi hastahanesi kurulmuş, eğlence yerlerine ruhsat verilmiştir. Devrin vak'anüvisi Ahmed Lutfi Efendi, bu semt ve belediyesinin faaliyetlerini ve gelişmeleri olumsuz ve iğneleyici bir üslûpla anlatmaktadır (Târih, IX, 141). Şüphesiz Galata, XVIII ve özellikle XIX. yüzyılda İstanbul'un asayiş yönünden en problemli bölgesiydi. 16 Nisan 1848'de Galata Çadırcı Hanı önünde İngiliz tebaasından Kefalonyalı ve Maltalı gemiciler arasında günlerce süren kanlı bir çatışma zabıtayı meşgul etmişti. Bu tip olaylar sıkça görülürdü (BA, İrâde-Hâriciyye, nr. 2096). 18 Cemâziyelâhir 1268'de (9 Nisan 1852) çıkan bir iradeden semtte serseri takımı ile esnafın birbirine karıştığı, dükkân ve evlerin numaralandırıldığı, yani semtin bir nüfus sayımının da bu vesile ile yapıldığı anlaşılmaktadır. Aynı tarihte Beyoğlu ve Galata zab-tiye işlerinin Zabtiye Nezâreti'ne ilhak edildiği ve bu hizmetin merkezîleştiği dikkati çekmektedir (BA, İrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 6660).

Osmanlı döneminde Pera'da önemli ölçüde Cenovalı tüccar hanedanı vardı. Perone, Fornetti, Negri, Doria, Draperis, Navoni, Samsoni, Olivieri, Brutti (aslında Draçlı Arnavutlar), Grillo, Cavalorso, Sal-vago, Chiavari, Alessio, Patevio, Sanguinezzo, XIX. yüzyılın ünlü dragoman ailesi Testalar, Dhe gibi aileler şehrin İtalyan kökenli zengin tüccar hanedanlarıydı. Bundan başka XIX. yüzyılın Tubini, Baltazzi, Alleone aileleri de buna katılabilir; Tepebaşı'ndaki zengin taş konakların yanında sefalet apartmanları Galata ve Beyoğlu'nun XIX. yüzyıldaki manzarasını tamamlar. Mihail Sturdza bu gibi otuz dokuz ailenin isim ve tarihçesini vermektedir. Galata'nın İtalyanlar'ı sadece bu eski tüccar aristokrasisi ile sınırlandırılamaz.

Özellikle XIX. yüzyılda Galata ve Beyoğlu semtleri önemli ölçüde bir İtalyan işçi ve işsiz sınıfının göç ettiği yerler oldu. Bilhassa inşaat sektörünün bu iş gücüne ihtiyacı vardı ve kâgir binalardan oluşan Galata ve Beyoğlu İtalyan mimar, kalfa ve işçilerinin eseridir denebilir. İtalya'nın her yerinden gelen, mahallî lehçeleriyle şehirdeki dilleri karıştıran bu zümrenin İstanbul'da Edmondo de Amicis'in gözlediği gibi kendine özgü (suigeneris) bir İtalyanca ortaya çıkardığı da söylenebilir.

Gelenlerin hepsinin şansının yaver gitmediği de anlaşılmaktadır. Bazıları buradan Amerika'ya göç etmiştir. Hatta hükümet bu gibi çaresizleri ucuz yoldan gönderme imkânları da bulmuş, belirli bir yardım ve ucuza anlaşma yapılan kumpanyaların vapurlarıyla bunlar Amerika'ya gönderilmiştir (BA, İrâde-Hâriciyye, nr. 7869). İtalyanlar bu göçlerle ve zaman içinde diğer gayri müslimlere karışarak azalmışlardır. XIX. yüzyılda İtalya'dan Musevî İtalyan göçü de vardı. Hatta Galata'da Küçükhendek ve Lüleci sokağındaki İtalyan sinagogları bulunuyordu. Dolayısıyla Levantenler ayrı bir zümreye ve kültüre mensup olup XIX. yüzyılda İtalyanca ve çoğunlukla Fransızca'yı kullanmışlardır; zamanla da sayıları oldukça azalmıştır.

İtalya XIX. yüzyıl başında Sardinya, Sicilyateyn, Toskana elçilikleriyle temsil edilirken 6 Şubat 1848'de Toskana, İtalyan'ın birleşmesi sırasında da Sicilyateyn elçilikleri lağvedildi. İtalyan okulları ve kiliseleri XX. yüzyıl başında da küçümsenmeyecek sayıdaydı. Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu çıktığında Fransız okullarının sayısı otuz kadardı. İtalyan okullarının sayısı ise dokuzdu (1925-1926 Salnamesi, s. 460).

Bugün Beyoğlu ve Galata mimari doku olarak XIX. yüzyılın en iyi korunduğu, fakat nüfus kompozisyonundaki değişmenin en hızlı olduğu İstanbul semt-lerindendir. Konunun araştırılması İstanbul ve Osmanlı İmparatorluğu tarihinin ötesinde bir öneme sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

BA. Düvel-i Ecnebiyye, Françe Ahkamı Defteri, nr. 26/1, 28/3, s. 33; BA, İrâde-Hâriciyye, nr. 2096, 7869; BA, İrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 6660; Archives des affaires étrangères, C P. Turquie, LI, s. 25 vd.; J. von Hammer, Constantinopolis und der Bosporos, Pesth 1822, tür.yer.; M. A. Belin, Histoire de la latinité de Constantinople, Paris 1894, s. 182-212; R. de Beylié, L'habitation byzantine, Paris 1903; Lutfî, Târih, IX, 141; 1925-1926 Salnamesi, İstanbul 1926, s. 460; S. Schweigger. Zum Hofe des türkischen Sultans Klassische Reisen (ed. H. Stein), Leipzig, ts., s. 134 vd.; T. Bertelé, Il Palazzo degli Ambasciatori di Venezia a Constantinopoli e lesve antiche memorie 1932-1940, Bologna, ts.; P. B. Palazza - P. A. Raineri O. R, La Chiesa di S. Pietro in Galata, İstanbul 1943; A. M. Schneider - M. Ts. Nomidis, Galata, İstanbul 1944; Hamid Dereli, Kraliçe Elizabeth Devrinde Türkler ve İngilizler, Ankara 1951, s. 104-105; M. Sturdza, Grands familles de Gréce, d'Albanie et de Constantinople, Paris 1983; G. Pistarino, Genovesi d'Oriente, Civico Istituto Colombiano, Genova 1990, s. 312-318, 325; Semavi Eyice, “Galata Hakkında İki Kitab ve Bu Münasebetle Bazı Notlar”, TD, I (1949), s. 201-219; L. Mitler. “The Genoese in Galata 1453-1682”, IJMES, X (1979), s. 71-91; M. Köhbach, “Ein diplomatischer Rangstreit in Istanbul im Jahre 1587”, Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchius, XXXVI, Wien 1983, s. 261-268; J. Cramer. “Einige Handelsbauten des 18.-19. Jahrhunderts in Galata”, Istanbuler Mitteilungen, XXXIV, İstanbul 1984, s. 417-440; R. Mantran, “Images de Galata au XVIIe siècle”, Varia Turcica, IX, İstanbul - Paris 1987, s. 193-202; Halil İnalcık, “Ottoman Galata 1453-1553”, a.e., XIII (1991), s. 17-105; S. Yerasimos, “Galata â travers les récits de voyage (1453-1600)”, a.e., XIII (1991), s. 117-129; İlber Ortaylı. “La vie quotidienne des missions étrangeres à Galata”, a.e., XIII (1991), s. 131-137; a.mlf., “XVIII-XIX. Yüzyıllarda Galata”, Tarih Boyunca istanbul Semineri (Bildiriler), İstanbul 1989, s. 131-138.

İlber Ortaylı

Galata'da Türk Eserleri.

İstanbul'un diğer semtlerine göre Galata, genellikle hıristiyanların yoğun olarak yaşadığı bir yer olduğundan, onların çok sayıdaki kilise ve manastırları buraya küçük bir hıristiyan kasabası görünümü vermiş ve semt

Türk yapıları bakımından oldukça fakir kalmıştır. Ancak yine de bütün Osmanlı dönemi boyunca Türk mimari geleneğine uygun biçimdeki evleri ve müslüman mezarlıkları, buranın her şeye rağmen müslüman Türk kimliğinin işaretleri olarak görünürdü. Nitekim XVIII. yüzyılda Avusturyalı Baron von Gudenus ile XIX. yüzyılın ilk yarısında İngiliz Baker'in Galata sırtlarından Haliç ve İstanbul'u tasvir eden panoramalarında ön planda o dönemlerde Galata evlerinin Türk karakteri belirlidir. Fakat özellikle XIX. yüzyıl içlerinde Galata'da yabancı unsurların hâkimiyeti çok güçlenmiş ve idarecileri azınlıklarla Levantenler olan ayrı bir belediye dairesi (VI. Daire) kurulduktan sonra semtin görünümü bütünüyle değişmiştir. Buradaki evler ve iş yerleri XVII -XVIII. yüzyıllarda o dönemin Osmanlı mimarisine uygun olarak yapılırken sonraları bunlar yerlerini Batı mimari üslûplarındaki yapılara bırakmıştır. Ancak Galata'nın ara sokaklarındaki birtakım kâgir binaların bazılarınca sanıldığı gibi Bizans veya Ceneviz yapısı olmadığı, hepsinin de Osmanlı döneminde inşa edildiği duvar örgü tekniklerinden ve mimari özelliklerinden açıkça anlaşılmaktadır. I. Mahmud tarafından, Beyoğlu bölgesine su veren yeni bir şebekenin yapılması ile de 1145 (1732-33) yılında bu semtin her yerine irili ufaklı çeşmeler inşa edilmiştir. Fakat XIX. yüzyılda Galata'yı bir hıristiyan yerleşim yeri olarak benimseyen azınlıklar ve bilhassa Levantenler buranın Türk ve müslüman görüntüsünü eritmişlerdir.

Camiler. Dominiken tarikatı rahiplerinin San Domenico adına Gotik üslûpta inşa ettikleri kilise Galata'da mevcut en büyük hıristiyan ibadet yeri olduğundan buranın fethinden sonra Arap Camii adıyla bizzat Fâtih Sultan Mehmed'in vakfı olarak camiye çevrilmiştir (bk. ARAP CAMİİ). Azapkapı Camii Haliç kıyısında, Galata'nın şehir dışına açılan bir kapısının yakınında Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa tarafından 985 (157'l-78) yılında Hassa Başmimarı Sinan'a yaptırılmıştır. Cami, Osmanlı-Türk şehirciliğinin özelliklerinden biri olarak yer seçiminde bir iskelebaşı camii halinde tasarlanıp inşa edilmiştir. Çok uzun yıllar harap halde durduktan sonra 1938-1941 yıllarında tamir edilerek yeniden ibadete açılmıştır (bk. AZAPKAPI CAMİİ). Galata surlarının hemen dışında Tophane civarında, Kaptanıderyâ Kılıç Ali Paşa tarafından 1580 yılında Hassa Başmimarı Sinan'a yaptırılan Kılıç Ali Paşa Camii, Azapkapı Camii gibi bir iskelebaşı camii olmakla beraber medrese, türbe ve hamamdan oluşan bir külliyenin merkezidir (bk. KILIÇ ALİ PAŞA KÜLLİYESİ).

Yenicami, Perşembepazarı semtinde Latinler'e ait San Francesco Kilisesi'nin yerine Gülnûş Emetullah Valide Sultan tarafından inşa ettirilmiş ve 1109'da (1697) açılışı yapılmıştır. Evvelce burada bulunan, iç ve dış duvarları resimlerle kaplı olduğundan Münakkaş Kilise adıyla anılan kilise ve yanındaki manastırın hiçbir izi kalmamıştır. Yüksekçe bir mahzenin üstüne oturduğu için iki taraflı bir merdivenle son cemaat yerine çıkılan Yenicami dikdörtgen planlı olup kiremit kaplı ahşap bir çatı ile örtülmüştü ve yüksek bir minaresi vardı. İçinde ağaçlar olan geniş bir avlunun ortasında bulunuyordu. Cami 1937'de harap olmaya bırakılarak çatısı ve ahşap aksamı kaldırılmış, 1940-1942'de sadece dört duvardan ibaret bir harabe halinde dururken birkaç yıl sonra bu kâgir kısımlar da yıktırılmış, 1958-1959 yıllarında avlunun içi parsellenerek Hırdavatçılar Çarşısı dükkânlarına tahsis edilmiştir. 1985 yılında Yenicami'yi ihya etmek üzere projeler hazırlanarak yıkılan binanın Vakıflar tdaresi'ndeki rölövesiyle eski fotoğrafları da toplanmış, fakat bu tasarı gerçekleşmemiştir.

Kurşunlumahzen Camii de denilen Yeraltı Camii, aslında Bizans dönemindeki Galata surlarının Haliç girişindeki büyük burcunun mahzenidir. Haliç'i kapatan zincirin bir ucu, çeşitli kaynaklarda Kastellion ton Galatou, Phrourion, Tor de Galathas, Castrum Galathe, Castrum Sanctae Crucis olarak adlandırılan ve 1453'te şehrin fethinin arkasından yıktırılan bu kuleye bağlanırdı. Fâtih vakfiyelerinde “mahzeni sultanî” olarak adlandırılan kulenin bodrum kısmı depo yapılmıştır. Bir halk inanışına göre, 672 yılındaki Arap kuşatması sırasında şehid düşen iki müslüman emîrin kabirleri bu mahzenin içindedir. XVII. yüzyılda bu kabirler keşfedilince Evliya Çelebi'ye göre IV. Murad burada bir cami inşa ettirmek istemişse de bunu gerçekleştirememiştir (Seyahatnâme, I, 568). Ancak daha sonraları Köse Bahir Mustafa Paşa, kitâbelere göre 1166 (1752-53) ve 1169 (1755-56) yıllarında bu mahzeni bir cami haline getirmiştir. Dikdörtgen planlı bu mahzenin içinde elli dört adet kalın paye yapının üstünü örten tonozları taşımaktadır. Cami gün ışığını sadece deniz tarafındaki duvarında açılmış pencerelerden alır. Üstünde, ahşap bir Türk konağı mimarisinde olan ve 1985'te restore edilen Sahiller Sağlık Merkezi müdürlüğü binası bulunmaktadır.

Karaköy Camii Karaköy meydanında, eski Avusturya Bankası olan Ziraat Bankası binasının sokak aşırı komşusu idi. Az uzağındaki Kemankeş

Mustafa Paşa Camii ile bir isim karışıklığı varsa da 1683'te Viyana bozgunu arkasından idam edilen Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa tarafından yaptırıldığı kabul edilmektedir. II. Abdülhamid döneminde İstanbul'a gelerek pek çok bina ve bu arada Yıldiz'da Şeyh Zâfır Külliyesi'-ni yapan İtalyan mimarı R. D'Aranco'dan Karaköy Camii'ni de yenilemesi istenmiş, o da burada "art nouveau" adı verilen üslûpta olmak üzere dışı mermer kaplı fevkanî bir cami inşa etmişti. Cami, çok değişik görünümlü yapısı ve sekizgen şekilli, kapalı şerefeli minaresiyle şehrin en hareketli bir yerinde ilgi uyandıran bir eser görünümünde idi. Sebepsiz olarak 1958 yılında yıktırılan Karaköy Camii'nin parçalarının Kınalıada'ya taşınarak orada yeniden kurulacağının söylenmesine rağmen bu tasarı uygulanmamıştır. Ceneviz idaresi sırasında yapılan San Antonio Kilisesi 1606 yılında hıristiyanlardan alınmış, bir süre sonra kalıntısı üstünde Sadrazam Kemankeş Mustafa Paşa tarafından kendi adıyla anılan bir cami yapılmıştır. Sonraları Yeraltı Camii olan mahzenin komşusu bu cami eski fotoğraflarda klasik üslûpta kasnaklı kubbesiyle görülür. Bitişiğinde Reîsülküttâb İsmâil Efendi Mektebi ve Çeşmesi vardır. XIX. yüzyıl sonlarına doğru büyük ölçüde değişikliğe uğrayarak bugünkü şeklini almıştır.

Mescidler. Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi tarafından yaptırılan Alaca Mescid'in mimari bakımdan bir özelliği yoktur. Azapkapı'nın iç tarafında bulunan bu küçük ibadet yeri XIX. yüzyılda yeniden yapılmış olmalıdır. 1956-1960 yıllarındaki istimlâkte yıktırılmış ve yerinden cadde geçirilmiştir. Kanunî Sultan Süleyman'ın imamlarından Bektaş Efendi tarafından Karaköy'de Necatibey caddesiyle Gümrük sokağı arasındaki yapı adasının ucunda yaptırılan Bektaş Efendi Mescidi kadro dışı bırakıldığından bir süre lokanta olarak kullanılmış ve 1956-1957 yıllarında yıktırılmıştır. Yeri şimdi boştur. Eski İngiliz Deniz Hastahanesi iken şimdi Beyoğlu Hastahanesi olan binanın yakınındaki Bereketzâde Mescidi, Galata Kulesi'nin ilk dizdarlarından Bereketzâde Hacı Ali b. Hasan tarafından vakfedilmiş ve kapısı üstündeki kitâbeye göre 1241'de (1825-26) bir tamir görmüştü. Bir müddet kadro dışı bırakılan mescid 1947-1948'de tamamen yıktırılmış, naziresinde kalan asırlık ağaçlar ve mezarlar da 1952-1953'te komşusu olan hastahaneye otopark yapılmak üzere yok edilmiştir. Klasik üslûpta, üstü kiremit örtülü küçük bir ibadet yeri olan mescidden bugün hiçbir iz kalmamıştır. Etmekyemez (Emekyemez) Mescidi, Şişhane Yokuşu

ile Okçumusa caddesi arasındaki yapı adalarından birinin köşesinde bulunuyordu. 999'da (1590-91) Hüsâmeddin Efendi adında bir hayır sahibi tarafından vakfedilen mescid 1884'te yenilenmiştir. Uzun süre kadro dışı bırakılarak depo gibi kullanılmıştır. 1948'de yalnız dört duvarı vardı. Yakın tarihlerde ihya edilmiş olup bugün ibadete açık durumdadır. Fâtih vakfiyesinde adı geçtiğine göre XV. yüzyılda Galata'da yapılan ilk vakıflardan olan Hacı Ağvar Mescidi Türkçe vakfiyede (Fatih Mehmet II Vakfiyeleri, s. 186) Yekçeşm Hacı Mescidi olarak geçer. Hadlkatü'l-cevâmi'de ise Hacı Âmâ Mescidi adıyla kayıtlıdır. Azapkapı yakınında olduğu tahmin edilen bu mescid ortadan kalktığından kesin yeri belli değildir. Kürkçüler Mescidi Ali Ağa adında bir hayır sahibi tarafından vakfedilmişti. Katolik Ermeniler'in günümüzde ana caddenin kenarında bulunan, 1834'te yapılmış kiliselerinin yakınında bir yerde olduğu ileri sürülmüştür. Bir rivayete göre Kü-rekçiler Mescidi adını taşıyan mabedin bu durumda Haliç kıyısında eski Kürekçiler caddesi dolaylarında olması gerekir. Fâtih Sultan Mehmed döneminin ünlü âlimlerinden Molla Gürânî, İstanbul'un içinde başka vakıflar tesis ettiği gibi Galata'da eski bir kilise veya manastır kalıntısını Manastır Mescidi adıyla ibadethaneye çevirmiştir. Ancak bu yapı ortadan kalktığından yeri bile belli değildir. Arap Camii yakınında olduğu sanılmaktadır. Okçu Mûsâ Mescidi, Karaköy'den Şişhane Meydanı'na çıkan yokuşta eski Voyvoda, şimdiki Bankalar caddesinin sağ tarafında bulunmaktadır. 1938-1940 yıllarında yapılan bir tamirde esas mimarisi bozulduğu gibi çubuklu minaresinin gövdesi de sıvanarak görünümü değiştirilmiştir. Mescid son yıllarda yeni bir tamir geçirerek büyütülmüştür. Karaköy'den Tophane'ye çıkan Necatibey caddesinin sağında bulunan Sultan Bayezid Mescidi, altındaki çeşmenin kitâbesinden de anlaşıldığı gibi 1292 (1875) yılında şimdiki şekliyle yenilenmiştir. Bu fevkanî mescidin yapıldığı dönemin mimari özelliğini taşıyan bir unsuru yoktur.

Şehsuvar Bey Mescidi, Şişhane'den Kuledibi'ne uzanan Büyükhendek caddesinin sağında bulunmaktadır. Mescid, Fâtih Sultan Mehmed döneminde Şehsuvar Bey adında bir denizci tarafından vakfedilmiştir. XIX. yüzyılda mimari bakımdan arabesk üslûpta yenilendiği anlaşılan bu tarihî eser uzun süre harabe halinde durduktan sonra 1954'te ihya edilmiştir. Azapkapı ile Şişhane arasında bulunan Yolcuzâde Mescidi Hacı Ömer Efendi adında bir hayır sahibi tarafından vakfedilmiştir. 1940'lı yıllarda

harap halde bulunuyordu. Daha sonra tamir edilerek ibadete açılmıştır. Hüseyin Kaptan Mescidi, Yüksekkaldırım'ın sağında yapı adaları arasındadır. Bu küçük mescidin Makırzâde [?] Hüseyin Kaptan adında bir kişi tarafından yaptırıldığı kabul edilir. Kabri hazîresindedir. Hacı Hüseyin b. Mustafa adında bir hayır sahibinin yaptırdığı ve Arap Camii çevresinde olduğu sanılan Bozaasokağı Mescidi'nin yeri belli değildir. Eski Yağkapanı Mescidi Perşembepazarı içinde Haliç kıyısında bulunmaktadır. Bu fevkanî mescid Makbul (Maktul) İbrahim Paşa (ö. 942/1536) tarafından yaptırılmıştır. Altında tonozlu dükkân gözleri bulunan mescid, eski fotoğraflarında taş ve tuğla dizileri halinde kâgir olarak inşa edilmiş, ahşap minareli klasik üslûpta bir yapı olarak görülür. XX. yüzyılın başlarında şimdiki biçimiyle yenilenmiştir. Alihoca sokağının Lülecihendeği caddesine kavuştuğu köşede bulunan Hendek Mescidi, Hoca Ali adında bir kaptan tarafından vakfedilmiştir. Mescidin hazîresindeki altı mezardan en eskisi 1155 (1742) tarihlidir. Karabaş Tekkesi Mescidi Tophane meydanında Kılıç Ali Paşa Camii karşısındadır. 1956-1960 yıkımlarında etrafı açıldığından iyice meydana çıkmış olan mescid Karabaş Mustafa Ağa (ö. 937/1530-31) tarafından vakfedilmiştir. Mescid, meydan düzenlenirken 1960'lı yıllarda yeniden yapılırcasına restorasyon görmüştür. Hazîresinde vakfın sahibinden başka Kılıç Ali Paşa Camii'nin yazılarının hattatı olan Demircikulu Yûsuf Efendi'nin de kabri vardır. Beyoğlu'ndan Tophane'ye inen Humbaracı Yokuşu kenarında bulunan Karanlık Mescid, Hacı Mîmî Celebi tarafından XVI. yüzyılda yaptırılmıştır. Son yıllarda esas mimarisine bütünüyle aykırı bir biçimde kubbeli ve betonarme halinde yeniden yapılarak tarihî hüviyeti yok edilmiştir. Bugün ibadete açıktır. Meyyit İskelesi Mescidi, bir namazgahın yerinde Cebeci Mûsâ Çelebi tarafından yaptırılmıştır. Galata sırtlarında uzanan Küçük Mezaristan'a karşıdan kayıkla getirilen cenazelerin karaya çıkarıldığı iskelenin yakınında bulunuyordu. Azapkapı civarında Tersane arazisi içinde olduğu tahmin edilen mescidin bugün izi kalmamıştır. Nişancı Mehmed Paşa Mescidi, eski Perşembepazarı arazisinde buradaki yıkımlardan sonra çok harap halde ortaya çıkan Yahya Ağa Meydan Çeşmesi'nin yanında bulunuyordu. Fatih'te büyük camisi olan ve Boyalı lakabı ile tanınan Nişancı Mehmed Paşa (ö. 1004/ 1595) tarafından vakfedilen mescidin hiçbir izi kalmamıştır. Eski Perşembepazarı'nda Sadrazam Kemankeş Mustafa Paşa tarafından yaptırılan Yelkenci Hanı'nın üst katında bir de mescid bulunuyordu. Son istimlâklerde yıkılan hanla birlikte mescid de yok olmuştur. Hacı Mustafa

Ağa adında bir tüccarın vakfettiği Palamut Mescidi'nin yeri belli değildir. Şahkulu Mescidi, Yüksekkaldırım'ın üst kesiminde Tünel meydanının az aşağısında bulunmaktadır. Avlusundaki Şahkulu'nun kabrinde 1184 (1770-71) tarihi vardır. Mescidin kapısı üstündeki 1292 (1875) tarihi de yapının büyük Beyoğlu yangınından sonra bugünkü şekliyle yeniden yapıldığını gösterir. Mimari bakımdan bir özelliği olmayan bu küçük yapı etrafını saran binaların arasında sıkışıp kalmıştır. Yüksekkaldırım'da Galata Kulesi'nin karşısındaki dörtyol ağzında bulunan Yazıcı Mescidi Mehmed Efendi (ö. 990/1582) tarafından yaptırılmıştır. Uzun yıllar dört duvar halinde kalıp odun deposu olarak kullanıldıktan sonra 1950'li yıllarda ihya edilerek tekrar ibadete açılmıştır. Sakıflı küçük bir bina olmakla beraber yan sokaktaki cephesi taş ve tuğla örgüsü bakımından Türk sanatının klasik dönemine işaret ediyordu. Ancak son yıllarda yapılan mimarî müdahaleler yüzünden, esas binada ve minare gövdesinde orijinal örgüler kaybolmuştur.

Tekkeler. Tarih içinde Galata'da yalnız bir tekkenin varlığı bilinir. Bu da bölgenin en yüksek kısmında, evvelce kırlık ve bahçelik olan yerde kurulan Mevlevî Âsitânesi'dir ki Kule Kapısı veya Galata Mevlevîhânesi olarak da anılır. II. Bayezid döneminde kurulan mevlevîhâne bazı kısımlarını kaybetmekle beraber günümüzde belli başlı binaları ile durmaktadır (bk. GALATA MEVLEVÎHÂNESİ). Azapkapı dışında Şişhane Meydanı'nın batısında, Kasımpaşa ve tersaneye hâkim yüksek bir yerde evvelce bir tekke bulunduğu, buradaki Bedreddintekkesi sokağı adının bugün hiçbir izi kalmayan bu tekkenin hâtırası olduğu tahmin edilmektedir. Burada hâlâ birkaç mezar vardır. Tophane'de Karabaş Tekkesi Mescidi'nin aslında aynı addaki bir tekkeye ait olduğu anlaşılırsa da bu tekkeden de hiçbir iz kalmamıştır.

Medreseler. Tophane'de Kılıç Ali Paşa Camii etrafında 988'de (1580-81) inşa edilen külliyenin parçası olan Kılıç Ali Paşa Medresesi, yanındaki cami ve hamamla birlikte Mimar Sinan'ın eseri olmalıdır. Ancak Sinan'ın eserlerinin listelerini veren tezkirelerde adı geçmez. Belki medrese onun tarafından tasarlanmış, 1588'de ölümünden sonra yapılıp tamamlanmıştır. Kare planlı, ortasında revaklı avlusu olan kubbeli odalarla bir dershane-mescidden meydana gelen bir yapıdır. Avlu etrafındaki on sekiz odadan bir tanesi giriş bölümü olduğundan hücre sayısı on yedidir. Medrese, tuğla hatıllı taş örgülü karma teknikte inşa edilmiştir. Günümüzde Çocuk

Esirgeme Kurumu'nun sağlık merkezi olarak kullanılmaktadır. Yenicami (Valide Camii) Medresesi Yenicami'nin, şimdi yerinde Hırdavatçılar Çarşısı bulunan doğu tarafında bulunmaktadır. Valide kâhyası (sonra paşa) Mehmed Ağa tarafından 1117'de (1705-1706) yanındaki caminin eki olarak yapılmıştır. Bunun bitişiğinde de günümüzde iş yeri olan Galata kadısının makamı bulunuyordu. Bina, aralarında tuğladan hatılları olan muntazam kesme taştan duvar örgüsüyle itinalı bir işçiliğe sahiptir.

Sıbyan Mektepleri. Azapkapı'da I. Mahmud'un annesi Sâliha Valide Sultan tarafından,

banisi olduğu sebil ve meydan çeşmesinin yanında bir sıbyan mektebi yaptırılmıştır. Vakfiyesi 1144 (1731-32) tarihli ise de dershane odasının kapısı üstündeki manzum kitâbede 1146 (1733-34) tarihi bulunuyordu. Altında tonozlu dükkânların yer aldığı, muntazam taş ve tuğla dizileri halinde güzel bir duvar örgüsüne sahip olan Sâliha Sultan Mektebi, 1957'de İstanbul Belediyesi'nin emri ve Beyoğlu Şube Müdürlüğü'nün kararıyla ilgili yerlere sorulmadan birkaç gün içinde yıktırılmıştır. Bu mektebin yerinde bugün Atatürk Köprüsü'nü Perşembepazarı caddesine bağlayan varyant bulunmaktadır. Reîüsülküttâb İsmâil Efendi Mektebi Karaköy'de Gümrük sokağında. Kemankeş Mustafa Paşa Camii'nin bitişiğindedir. Bu fevkanî sıbyan mektebi altındaki çeşme ile birlikte 1145'te (1732-33) yaptırılmıştır. Klasik dönem Türk mimarisinin taş ve tuğladan zarif bir eseri olan bu küçük yapı, 1940'lı yıllarda bir süre Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu'nun arşivi ve deposu olarak kullanıldıktan sonra çeşitli derneklerin faaliyetlerine tahsis edilmiştir. Kılıç Ali Paşa Camii'nin önünden yukarıya çıkan Lüleciler caddesi kenarında bulunan Topçubaşı Mehmed Ağa Mektebi ahşap küçük bir binadan ibaretti. Yanındaki nazirede XVIII. yüzyıla ait mezarlar bulunan mektep 1956-1960 yıkımları sırasında ortadan kalkmıştır. Âdile Sultan Mektebi Perşembepazarı semtinde, Yemeniciler caddesiyle Sırmalı sokağının birleştikleri köşede bulunuyordu. Bu sıbyan mektebinin bânisi, yakındaki Arap Camii'ne de bir sarnıç ve şadırvan yaptıran II. Mahmud'un kızı Âdile Sultan'dır. 1950'li yıllarda sağlam durumda görülen bu kâgir bina sonraları yıktırılmıştır.

Kütüphaneler. Galata Mevlevîhânesi'nin esas girişi yanında 1234'te (1819) Hâlet Efendi kendi adıyla anılan kütüphaneyi yaptırmıştır. Vakfiyesi

Rebîülâhir 1235 (1820) tarihlidir. Altındaki sebille birlikte güzel bir taş işçiliğine sahip olan bu fevkanî empire üsluplu küçük yapı uzun yıllar polis karakolu olarak hizmet etmiştir. Günümüzde Divan Edebiyatı Müzesi tarafından kullanılmaktadır. Hâlet Efendi Kütüphanesi'ndeki eserler Süleymaniye Kütüphanesi'ne taşınmıştır. Debbağzâde İbrahim Efendi Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa Medresesi'nde 1216'da (1801) kurulmuş ve 1914'te kitapları Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir.

Bedesten ve Hanlar. Osmanlı dönemi Türk şehirlerinde önemli bir ticaret merkezi olan bedestenlerden biri de Galata'da inşa edilmişti. Bunun Fâtih Sultan Mehmed evkafından olduğu söylenmektedir. Evvelce dış cephelerine bitişik tonozlu dükkânlar bulunan Galata Bedesteni kare planlı olup ortada dört paye ile ayrılmış dokuz bölümün üstlerini eşit dokuz kubbe örter. Uzun yıllar kapalı duran bedesten, 1966'da içindeki orijinal ahşap taksimat sökülüp atılarak bir iş merkezine dönüştürülmüştür (bk. BEDESTEN).

Ahmed Refik Altınay tarafından yayımlanan 29 Zilhicce 993 (22 Aralık 1585) tarihli bir belgede (Onaltıncı Asırda istanbul Hayatı, s. 133-134, nr. 55), Galata'nın Lonca mahallesinde Ayasofya evkafından "yirmi adet kubbeli kâfirî azîm bir bina" bulunduğu ve bunun bezzâzistan yapılmasının istendiği bildirilir. Hassa Mimarı Cafer ve kalabalık bir müslüman cemaatiyle yapılan keşifte bina, "tûlen yirmi ve arzen yirmi beş zira olup demir kirişlerle on altı mermer direk üstünde yirmi adet kubbe ki içerisinde elli beş dolap olmağa kabil, hali üzre bezzâzistan olmağa mütehammil üç yerden kapı yerleri hazır olup hemen kapılara muhtaç, kadimden bezzâzistan imiş" cümleleriyle tanıtılmaktadır. Bu iradenin sonunda buranın derhal bedesten yapılması emredilmiştir. Bugün mevcut bedesten gerçekten, evvelce İskelekapısı denilen Yağkapanıkapısı'nın iç tarafında bulunan Lonca mahallesindedir. Ancak günümüzde burada Fâtih devri yapısı olduğu kabul edilen dokuz kubbeli ve bütünüyle Türk inşaatı olan bir bina vardır. Eskiden yirmi kubbeli iken daha sonra küçültüldüğüne de ihtimal verilemez. Ekrem Hakkı Ayverdi de Galata Bedesteni'nin tarihçesi hususunda tereddüte düşmüştür (Osmanlı Mi ʾmârîsi IV, s. 576-579). Şimdiki halde söylenebilecek tek şey, bedestenin Fâtih devrine ait olmayıp eski bir yapının yerinde yirmi kubbeli değil sadece dokuz kubbeli olarak yapıldığıdır.

Kurşunlu Han da denilen Rüstem Paşa Kervansarayı, Kanunî Sultan Süleyman'ın sadrazamı Rüstem Paşa'nın evkafından olup Mimar Sinan tarafından 1544-1550 yılları arasında inşa edilmiştir. Tarihte adı ilk defa 1296'da geçen ve Cenevizliler'in dinî reislerinin makamı olan San Michele Kilisesi'nin yıktırılmasından sonra arsası üzerinde yapıldığı tahmin edilir. Kervansaray bedestenin doğu tarafında, Halic'e açılan Yağkapanı ve Balıkpazarı kapılarının iç tarafında surların içinde bulunmaktadır. Büyük dikdörtgen biçiminde, ortası açık avlulu klasik üslûpta bir yapıdır. Yelkenci Hanı surların dışında, Yağkapanı - İbrahim Paşa Mescidi'nin batısında bulunmaktadır. İçindeki mescid Kemankeş Mustafa Paşa tarafından vakfedildiğine göre hanın da bu sadrazamın evkafından olmasına ihtimal verilir. Son istimlâklerde yıkılan yapının 1995'te yapılan araştırmada hiçbir izine rastlanmamıştır. Azapkapı Camii'nin güneydoğusundaki yapı adası binaları 1985-1986 yıllarında istimlâk edilerek yıkılırken burada kubbeli eski bir han meydana çıkmıştı. Her tarafı son devir yapıları ile sarılı olduğundan varlığı bilinmeyen ve mimarisine göre XVI-XVII. yüzyıllara ait olduğu sanılan bu tarihî eser incelenmesine hiç vakit bırakılmadan Beyoğlu Fen İşleri Müdürlüğü tarafından yıktırılmıştır. Galata'nin bilhassa Haliç'e yakın kesiminde XVII-XVIII. yüzyılların Osmanlı mimarisi özellikleri gösteren başka hanlar da görülmektedir.

Hamamlar. Kılıç Ali Paşa Hamamı, Mimar Sinan tarafından 988 (1580) yılında yapılan caminin yanındadır. Hamam hakkındaki bir belge (Orientalisches Seminar - Deutsche Übersetzungen türkischer Urkunden, IV, nr. 54, 55) 23 Muharrem 991 (16 Şubat 1583) tarihli olduğuna göre külliyenin inşası bu tarihe kadar uzanır. Duvarları taş ve tuğla örülü olan bina tek hamam olarak tasarlanmıştır. Büyük soyunma yeri (camekân) 14,10 m. çapında bir kubbe ile örtülüdür. Hamam mimarisinde değişik bir sistem uygulanarak ılıklık bölümleri hemen camekânı takip etmeyip iki yanlarda küçük mekânlar halindedir. Sıcaklık bölümü ise genellikle kaplıca mimarisinde görülen, altıgen bir merkezî göbek taşı mekânına kemerlerle açılan tiptedir. Necatibey caddesinin girişinde sol tarafta bulunan Karaköy Hamamı, karşısındaki Bektaş Efendi Mescidi'nin evkafından olduğuna göre onunla aynı dönemde Kanûnî Sultan Süleyman zamanında yapılmış olmalıdır. Eski bir fotoğrafta görülen heybetli kubbesinden oldukça büyük bir yapı olduğu anlaşılan bu hamam XX. yüzyılın başlarında yıktırılmış, yerine başta Karaköy Palas olmak üzere iş hanı inşa edilmiştir. İstanbul'un

eski ve büyük hamamlarından olduğu anlaşılan bu binanın tam bir planı ile rölövesi de bulunmamaktadır. Buğuluca Hamamı, Azapkapı'da

surların iç tarafında Alaca Mescid'in yanında idi. Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi'nin evkafından olması muhtemel bulunan hamam işler durumda iken belediye tarafından 1960'ta ortadan kaldırılmış, yerine 1980'de yapılan iş hanı da 1986'da yıktırılmıştır. Azapkapı'da Tersane caddesinin başında bulunan Yeşildirek Hamamı Fâtih vakfiyelerindeki Direklice Hamam ile aynı yapı ise XV. yüzyılın ikinci yarısına ait demektir. Evliya Çelebi'nin bildirdiği (Seyahatnâme, I, 433) Mehmed Paşa Hamamı da burası olabilir. Ancak bu zatın hangi Mehmed Paşa olduğu belli değildir. Dikkate değer bir dış mimarisi olmayan Yeşildirek Hamamı günümüzde faaldir. Yeni Hamam, Tersane caddesinden Arap Camii kemerine ulaşan sokağın kenarında bulunuyordu. Hamamı kimin yaptırdığı tesbit edilememiştir. Schneider, bunun Fâtih vakfiyesinde geçen "cami mahallesindeki hamam" olduğunu tahmin eder. Yakın tarihlerde hamam yıkılarak yerine bir iş hanı yapılmıştır. Galata surlarının en doğu kesiminde Tophane'ye açılan kapısının iç tarafında bulunan Kapıiçi Hamamı Fâtih vakfiyelerine göre Fâtih evkafındandı. Faal durumda iken yıktırılarak yerine bir banka şubesi ve iş hanı yapılmak istenmiş, uzun süren direnişlerin ardından yakın yıllarda bütünüyle yıktırılmıştır. Mimari bakımdan oval biçimli kubbeleriyle dikkati çekiyordu. Karabaş Mescidi'nin kuzeydoğusunda az yukarıda bulunan Yamalı Hamam 1958'de yıktırılmıştır. Yanında, en eskisi 899 (1493-94) tarihini gösteren mezar taşları olan küçük bir hazîre bulunduğuna göre çok eski bir yapı idi. Araştırmalarda bir izine rastlanamamıştır. Perşembepazarı Hamamı, Arap Camii ile Yenicami arasındaki Galatamahkemesi sokağı kenarında bulunuyordu. Günümüzde hiçbir izi yoktur.

Türbeler. Kaptanıderyâ Kılıç Ali Paşa için külliyesinin bir parçası olarak caminin kıble tarafında Mimar Sinan'ın yaptığı türbe denize yakın bir yerde bulunmaktadır. Türbe, dış duvarları ile sekizgen biçiminde kesme taş bir yapıdır. Üstünü iç içe çifte kubbe örter. Giriş derince bir nişin içindedir. İçeride girişin karşısında iki sütun, giriş nişinin köşelerindeki payelerle kubbeyi taşıyan kemerlere destek olmuştur. Böylece Sinan'ın son eserlerinden olan türbede başka benzerine rastlanmayan değişik bir uygulama ile karşılaşılır (bk. KILIÇ ALİ PAŞA KÜLLİYESİ). Şişhane .Yokuşu başında bulunan Meyyitzâde Türbesi, Sâliha Hatun veya Lohusa

Kadın Türbesi olarak da tanınır. Evliya Çelebi burada yatan kişi hakkında bir efsane nakleder (Seyahatnâme, I, 424) ve türbenin XVII. yüzyılın başlarında I. Ahmed zamanında yapıldığını bildirir. Ancak bugün duran türbenin, Evliya Çelebi tarafından efsanesi anlatılanla aynı olup olmadığı kesin olarak belli değildir. Türbenin batı cephesindeki penceresi üstünde "Merhum Kâtib Mehmed Çelebi" ibaresi ve 941 (1534-35) tarihi görülür. İçerideki mezar taşı Hümâ bint Havvâ'ya ait olup 943 (1536-37) tarihini taşır. Güney cephesindeki pencere üstünde mevcut kitâbede ise Sâliha Hatun adı ve 1097 (1685-86) tarihi okunur. Evvelce Küçük Mezaristan denilen kabristanın içinde bulunan türbe, 1940'lı yıllarda buranın park olarak düzenlenmesi sırasında Evliya Çelebi'ye ait olduğu sanılarak yıkılmadan bırakılmış ve ufak bir de tamir görmüştür. Muntazam işlenmiş taş ve tuğla dizileri halindeki kare biçimli binanın üstünü küçük bir kubbe örter.

Koyun Baba Türbesi Rüstem Paşa Kervansarayı'nın batı köşesinde bulunmaktadır. Mimar Sinan kervansarayı inşa ederken bu türbeyi dikkate almıştır. İçindeki bir kitâbe, Koyun Dede Sultan denilen velînin Galata zindanında gömülü olduğunu, Zindanağası Harputlu Seyyid Mustafa Ağa'nın 1187 (1773) yılında bu kabri imar ettiğini bildirir. Türbenin hemen yanındaki burç zindan olarak kullanılmaktaydı. Surların dışında Haliç kıyısında bulunan Yûnus Dede Türbesi'nin ne zaman yapıldığı ve içindeki velînin kişiliği bilinmemektedir. Schneider'e göre türbe II. Mahmud dönemine aittir. Arap Baba Türbesi, Arap Camii'nin avlu tarafında bir rüya ile keşfedildiği söylenen, tarihî esası tesbit edilememiş bir türbedir.

Mezarlık ve Hazîreler. Taksim'den Ayaspaşa'dan geçerek Fındıklı'ya inen Büyük Mezaristan'a karşılık. Galata sınırları içinde Kasımpaşa sırtlarında Şişhane - Tepe-başı'na yayılan hatta Kuledibi'nden Tophane'ye inen müslüman mezarlığı Küçük Mezaristan olarak adlandırılmıştı. İstanbul'dan kayıkla getirilen cenazeler Meyyit İskelesi'ne çıkarılarak Haliç'e bakan bu yamaca defnedilirdi. Kasımpaşa ve Tersane'ye yakınlığı dolayısıyla pek çok denizcinin kabri burada idi. Mezarlığın alt kenarı havuzlara, üst ucu Şişhane'den Galata Kulesi'ne, kuzeyde ise eski Tepebaşı bahçesine kadar uzanıyordu. Bu mezarlık, önce XIX. yüzyıl içlerinde parça parça tahribe uğramış ve Cemal Paşa I. Dünya Savaşı başlarında Bahriye nâzırı olduğunda mezarlığı taşları, ağaçları ile ortadan kaldırmıştır. Yakın yıllara

kadar Büyükhendek sokağının Şişhane tarafındaki girişinde, Türk Hava Yolları binasının yanında buradan kaldırılan bazı mezar taşları dururdu. Kuledibi'nde Yüksekkaldırım'ın kenarında kalan son taşlar da 1936'da sökülerek buradaki set duvarının üstünün düzlenmesinde ve buranın çay bahçesi yapılan kısmına zemin olmakta kullanılmıştır. Bu durum, çok eskiden Küçük Mezaristan'ın Kuledibi'nden hendek boyunca kıyıya kadar indiğini gösterir.

Küçük Mezaristan'da, Meyyitzâde Türbesi civarında Evliya Çelebi'nin babası ve dedesinin gömülü olduğu aile sofası bulunuyordu. Bu mezarlığın bir ucu Galata Mevlevîhânesi girişine kadar dayanıyordu. Karaköy'ü Beyoğlu'na bağlayan Tünel 1876'da açılırken yukarı ucun önüne isabet eden mezarların kaldırılması bir mesele olmuştu.

Galata'daki birkaç vakıf binanın yanlarında nazireler de vardır. Bunların en önemlilerinden biri Kılıç Ali Paşa Camii'ne komşu olandır. Burada matematikçi Hasan Fuad Paşa ile denizci Ateş Mehmed Paşa yatmaktadır. Ayrıca Fındıklı sırtlarındaki Defterdar Camii ile Beyoğlu'nda Ağa Camii hazîrelerinden 1934 yıllarında bazı mezarlar buraya taşınmıştır. Galata Mevlevîhânesi'nin etrafında da geniş bir hazîre vardı. Burada, birçok Mevlevî ileri gelenlerinden başka Şeyh Galib'in mezarı bulunmaktadır. Fransız soylularından Comte de Bonneval, Humbaracı Ahmed Paşa adıyla müslüman olduktan sonra İstanbul'da öldüğünde buraya defnedilmiştir. İlk matbaayı kuran İbrahim Müteferrika'nın 1745 tarihli mezar taşı da ilk yeri olan Hasköy Mezarlığı'ndan buraya getirilmiştir. Konya'ya sürüldükten sonra 1823'te orada idam edilen Hâlet Efendi'nin kesik başı önce buraya gömülmüşken daha sonra çıkarılarak Yahya Efendi Dergâhı'na götürülmüş, on sekiz yıl sonra yeni bir irade ile tekrar mevlevîhâne hazîresine getirilmiştir. Buradaki geniş hazîrenin taşlarının bir kısmı, yakın tarihlere kadar Beyoğlu Nikâh Dairesi olarak kullanılan şimdiki Tarık Zafer Tunaya Kültür Merkezi yapılırken sökülmüştür. Tophane'deki Karabaş Mescidi'nin hazîresinde de birçok mezar vardır.

Sebilhaneler. Azapkapı Çeşmesi ve Sebili, Galata tarafının iskelelerinden olan Azapkapı Meydanı'nda 1145 (1732-33) yılında I. Mahmud tarafından annesi Sâliha Valide Sultan adına yaptırılmıştır. Ortada sebil, iki yanlarında çeşmeleri bulunan bu Türk barok sanatının en güzel eserlerinden olan

mermer anıtın uzun manzum kitâbeleri şair Seyyid Vehbî'nindir. 1910'lu yıllarda tamir edilmek üzere bazı kısımları söküldükten sonra uzun yıllar harabe halinde kalmış ve 1954'te eski şekline uygun olarak ihya edilmiştir (bk. AZAPKAPI ÇEŞMESİ ve SEBİLİ). Galata Mevlevîhânesi avlu girişi yanında bulunan sebil Hâlet Efendi tarafından 1234'te (1819) yaptırılmıştır. O yıllarda Osmanlı - Türk mimarisinde hâkim olan empire üslûbundadır. Şebekeleri sökülüp uzun süre karakol olarak kullanılmıştır. Mehmed Paşa [?] Sebili Azapkapı'nın iç tarafında, Yeşildirek Hamamı'nın karşısında köşe başındadır. Üzerindeki kitâbe 1263 (1846-47) tarihlidir. Yapı bakımından XIX. yüzyılın Tanzimat üslûbundadır. Vakıflar tarafından tamir ettirildikten sonra dükkân olarak kiraya verilmiş, kiracısı dökme demir şebekesini çıkardığından orijinal görünüşü kaybolmuştur. Kılıç Ali Paşa Külliyesi'nin avlu duvarı köşesindeki sebilin aslında, eski gravürlerde karşıda Boğazkesen caddesi başında görülen yapı olduğu sanılmaktadır. Cadde Sultan Abdülaziz döneminde genişletildiğinde bu su yapısı esas yerinden buraya taşınmış olmalıdır. Klasik Türk üslûbuna aykırı bir desende olan şebekeleri de bu sebilin geç bir tarihte bazı değişikliklere uğradığına işaret eder. Bunun 1636'da yapılan Bıyıklı Mustafa Paşa Çeşmesi ile birlikte inşa edilmiş olması muhtemeldir.

Çeşmeler. Tophane Çeşmesi de denilen Sultan Mahmud Çeşmesi, I. Mahmud'un Galata ve Beyoğlu tarafında yeni kurduğu su şebekesinin muhteşem bir tesisi olarak 1145'te (1732-33) inşa edilmiştir. Mermer cepheleri kabartma nakışlarla bezenmiş olan bu iskele meydanı çeşmesinin evvelce üstünde geniş saçaklı bir çatı vardı. Ancak XIX. yüzyıl içinde bu çatı yok olmuş ve üstü düz bir teras haline getirilmişken 1957-1958'de eski gravürlerine göre ihya edilmiştir. Bereketzâde Çeşmesi, Fâtih Sultan Mehmed döneminde inşa edilmiş olup Bereketzâde Mescidi yakınında Galatakulesi sokağında bulunan bu duvar çeşmesidir. 1145'te (1732-33) Beyoğlu su şebekesi yeniden düzenlenirken Defterdar Mehmed Efendi tarafından XVIII. yüzyıla hâkim olan çok zengin süslü bir üslûpta yeniden yapılmıştır. 1260'ta (1844) hazinedar Azm-i Cemâl'in ve 1910'da İstanbul Muhibleri Cemiyeti'nin tamir ettirdiği bu çok zarif çeşme, 1957'de esas yerinden şimdi bulunduğu Galata Kulesi dibindeki sur duvarına taşınmıştır (bk. BEREKETZÂDE ÇEŞMESİ) Yelkenci Hanı'nın batısında, sur dışında Haliç kıyısında bulunan Yahya Ağa Çeşmesi bir meydan çeşmesi olup 1732'de yaptırılmıştır. Çevresi istimlâk edilerek yıkıldıktan sonra bütünüyle

ortaya çıkmışsa da zemini kaymakta olduğundan tehlikeli durumda öne eğilmiştir. İki cephesi kesme kü-feki taşından yapılmıştır. Reîsülküttâb İsmâil Efendi Çeşmesi, Karaköy'de Kemankeş Mustafa Paşa Camii bitişiğindeki sıbyan mektebinin altındadır. 1145'te (1732-33) yaptırılan çeşme basit olmakla beraber zarif görünümlüdür ve henüz klasik gelenekleri sürdüren biçimiyle dikkati çeker. Yanıkkapı ile Abdüsselâm sokağı köşesinde bulunan Sokullu Mehmed Paşa Çeşmesi, manzum kitâbesine göre Sokullu Mehmed Paşa tarafından 976 (1568-69) yılında yaptırılmıştır. Galata'nın en eski çeşmesi durumunda olan yapı, sade mimarili klasik tipte bir eserdir. 1995'te bakımsız durumda idi ve üstüne inşaat yapılmıştı. Gülnûş Emetullah Valide Sultan Çeşmesi, Perşembepazarı'ndaki Yenicami ile birlikte 1109 (1697) tarihinde yapılmıştır. Avlu duvarına bitişik klasik tipte kesme taştandır. Matbah emini Hasan Ağa adına yaptırılan çeşmelerden biri Kuledibi'nde, Yüksekkaldırım ile Lülecihendeği caddesi köşesinde bulunan iki yüzlü çeşmedir. 1059'da (1649) inşa edilen çeşmenin üzerinde şair Cevrî'nin manzum tarih kitâbesi vardır. İkinci çeşme, önceki ile aynı tarihte ve Galata Mevlevîhânesi avlusu içinde yapılmıştır. Kesme taştan klasik tipteki çeşmenin uzun manzum kitâbesi şair Nisârî'ye aittir.

XIX. yüzyılda Sultan Abdülmecid tarafından tamir ettirilmiş ve kemerinin üstüne 1268 (1851-52) tarihli Ahmed Sâdık Zîver Paşa'nın manzum kitâbesi konulmuştur. Valide Sultan Çeşmesi, Etmekyemez Mescidi yakınında olup 1110'da (1698-99) yaptırılmış klasik üslûpta küfeki taşından bir çeşmedir. Sultan III. Ahmed Çeşmesi, Yenicami'nin dışındaki medrese karşısındadır. 1118'de (1706) III. Ahmed tarafından yaptırılmış olup tarihsiz ikinci mensur bir kitâbeden öğrenildiğine göre III. Selim'in annesiyle Mustafa'nın câriyesi Ülfet Hatun adına tamir ettirilmiştir. Lülecihendeği caddesiyle Alihoca sokağının birleştiği köşebaşında yer alan Mihrişah Kadın Çeşmesi aynı adlı mescidin yanındadır. 1145'te (1732-33) yapılmış olup manzum kitâbesi Seyyid Vehbî'ye aittir. Verdinaz Kadın Çeşmesi, I. Mahmud'un beşinci kadınının vakfı olup Yağkapanı (İbrahim Paşa) Mescidi'nin yakınındadır. Galata'nın birçok çeşmesi gibi bu da Beyoğlu - Taksim su şebekesinin kurulması ile 1732'de yapılan su tesislerindendir. Klasik üslûpta bir mimariye sahip olan çeşmenin manzum kitâbesi Seyyid Vehbî'ye aittir. Günümüzde toprağa gömülmüş durumdadır. Hacı Mehmed Ağa Çeşmesi Şişhane Yokuşu'nun yukarı kısmında, yeni yapılan ve Taksim

yönünde giden caddenin kenarındadır. Bugün çukurda kaldığından görünmez durumda olan bu eser 1145'te (1732-33) yapılmış, büyük hazneli mermer kaplı bir çeşmedir. İ. Hilmi Tanışık, el-Hâc Mehmed Ağa'nın 1155'te (1742) ölen mimarbaşı Kayserili Mehmed Ağa olmasına ihtimal verirse de kitâbede "el-Hâc Mehmed ruhiyçün el-Fâtiha" denildiğine göre bu görüşe katılmak mümkün değildir. İçi istiridye kabuğu biçiminde işlenmiş kemeri ve mukarnaslı saçağı ile, aynı tarihe ait Kâdirî Tekkesi kapısı yanındaki Sâliha Sultan ve Taksim Meydanı'ndaki Sultan Mahmud çeşmelerinin bir benzeridir. Karabaş Tekkesi Mescidi yakınındaki Hacı Ahmed Ağa Çeşmesi 1145'te (1732-33) yapılan çeşmelerdendir. Gümrük ve Tersane emini Ahmed Ağa tarafından inşa ettirilmiş olup klasik mimari geleneğine uygun özelliklere sahiptir. Galata Kulesi dibinde Lülecihendeği caddesinde 1188'de (1774) yapılmış olan Topçubaşı Mehmed Ağa Çeşmeşi'nin bir evin duvarında yalnız kitâbesi kalmıştır. Haznedar Bilâl Ağa Çeşmesi, Lülecihendeği caddesinin Tophane tarafındaki ucunda Humbaracı Yokuşu başında 1211 (1796-97) tarihinde Bilâl Ağa için yaptırılmıştır. Mermer kaplı olan cephesi bütünüyle barok ve empire üslûplarının bir karışımı olarak işlenmiştir. Kitabesinin yanında ayyıldız kabartmasının varlığı dikkati çeker. Tünel Meydanı'nın Marmara tarafında eski Viktoria, sonra Boton, daha sonra Doğan Apartmanı adlarıyla anılan binanın duvarı içinde kalan Topçubaşı Abdülmü ͗min Ağa Çeşmesi 1211 (1796-97) tarihli mermer bir çeşmedir. Sultan Mahmud Çeşmesi Perşembepazarı Hamamı'nın yakınındadır. Bu mermer çeşmenin iki satırlık kitâbesi II. Mahmud'un adını vermekle beraber üzerinde tarih yoktur. Mimarisi bakımından yabancı üslûptadır. Necatibey caddesi kenarındaki fevkanî II. Bayezid Mescidi'nin girişi yanında, 1292 (1875) tarihi ve "Saraylı Şekerpare" hanım adına bir çeşme kitâbesi vardır. Esas mimari biçimi hakkında bilgi verecek hiçbir izi kalmayan bu çeşmenin, Sultan İbrahim'in gözdesi olup daha sonra Mısır'ın güneyinde Habeş sınırındaki İbrim'e sürgün edilen Şekerpare Hatun'la ilgisi olup olmadığı bilinmemektedir. Kuledibi'nde Yüksekkaldırım kenarında, II. Abdülhamid'in Hamidiye suyu şebekesi için yaptırdığı mermer çeşmelerden biri vardı. Üzerinde yalnız tuğra ve 1318 (1900) tarihi bulunan ve yakın zamana kadar akan bu çeşme son yıllarda sökülerek yok edilmiştir. Lâleli Çeşme, Büyükhendek caddesinden Bankalar'a inen yokuşun kenarında köşe başında bulunmaktadır. Türk çeşme mimarisinde başka benzeri olmayan ve İtalyan mimar R. D'Aranco tarafından İstanbul'da

uygulanan “art nouveau” üslûbunun bir örneği olan bu tarihsiz çeşmenin II. Abdülhamid’in son yılları içinde yapıldığı tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 424, 426 vd., 568; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmiʿ, II, 30 vd.; J. von Hammer, Constantinopolis und der Bosporus, Pesth 1822, II, tür.yer.; Mehmed Râif, Mirʾât-ı İstanbul, İstanbul 1314; Celâl Esad [Arseven], Eski Galata ve Binaları, İstanbul 1329; a.e. (haz. Dilek Yelkenci), İstanbul 1989; Orientalisches Seminar - Deutsche Übersetzungen türkischer Urkunden, Kiel 1920, IV, nr. 54, 55; Ahmed Refik [Altınay], Onaltıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553-1591), İstanbul 1935, s. 133-134; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, tür.yer.; Fatih Mehmet II Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), İstanbul 1938, s. 186; A. M. Schneider - M. Is. Nomidis, Galata, İstanbul 1944; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, II, tür.yer.; Sadi Nirven. İstanbul Suları, İstanbul 1946; Naci Yüngül, Taksim Suyu Tesisleri, İstanbul 1957; Ayverdi, Osmanlı Miʿmârisi IV, s. 576-579; W. Müller - Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, tür.yer.; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 121, 126-128, 159, 160, 178, 268; Kâzım Çeçen, Taksim ve Hamidiye Suları, İstanbul 1992; M. Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, tür.yer.; Semavi Eyice, “Galata Hakkında İki Kitap ve Bu Münasebetle Bazı Notlar”, TD, I/l (1949), s. 201-219; a.mlf., “İstanbul (Galata)”, İA, V/2, s. 1214/144-157; A. Turgut Kut, “İstanbul Sıbyan Mektepleriyle İlgili Bir Vesika”, TUBA, II (1978), s. 55-84; J. Cramer, “Einige Handelsbauten des 18.-19. Jahrhunderts in Galata”, Istanbuler Mitteilungen, XXXIV, İstanbul 1984, s. 417-440.

Semavi Eyice

GALATA KÖPRÜSÜ

Haliç üzerinde Karaköy ile Eminönü arasında günümüze kadar çeşitli değişikliklerle birkaç defa inşa edilen köprü.

(bk. : HALİÇ).

GALATA KULESİ

İstanbul’da Galata’da alt kısmı Ceneviz, üst kısmı Osmanlı yapısı kule.

Galata’ya XIV. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş sahip olarak burada bir koloni kuran İtalyan asıllı Cenevizliler, Bizans Devleti’nin iyice zayıfladığı bu yüzyıl içinde

kolonilerinin etrafını surlarla çevirdikleri vakit bu arazinin en yüksek noktasında, deniz seviyesinden 35 m. yükseklikte Haliç girişiyle Marmara’ya hâkim bir yerde burçların hepsinden kalın bir kule inşa etmişlerdi. Bugünkü Galata Kulesi’nin esasını teşkil eden bu burç, karadan gelecek bir tehlikeye karşı Galata surlarının kuzey tarafını koruyor, Haliç’ten ve Boğaz kıyısından yukarı uzanan sur duvarlarının birleştiği yerde bulunuyordu. Surların başkulesini teşkil eden bu burcu Bizanslılar Büyük Burç (Megalos Pyrgos), Cenevizliler ise İsa Kulesi (Christea turris) olarak adlandırmışlardı. Bizans yapısı olan ve Haliç girişini kapatan zincirin bir ucunun bağlandığı kule ise kıyıda bulunuyordu. Kastellion denilen bu ikinci müstahkem kulenin mahzen kısmı Türk devrinde önce depo olarak kullanılmış ve XVIII. yüzyılda Yeraltı Camii adıyla ibadet yerine dönüştürülmüştür. Genellikle bu iki tahkimat unsuru birbirine karıştırılmıştır.

Galata’da 1316’dan itibaren Ceneviz imtiyaz bölgesinin güçlenmeye başlaması sonunda, Bizans İmparatorluğu’nun iki taht ortağı VI. loannes Kantakuzenos ile V. loannes Palaiologos arasındaki iktidar çatışmalarından istifade eden Ceneviz idaresi 1348 yılında acele ile Galata tahkimatının ana unsuru olan kuleyi yaptırmış, bunu sur duvarlarına bağlayarak hendeği de derinleştirmiştir. Bu bilgiyi veren Nikeforos Gregoras’a göre, loannes Kantakuzenos Cenevizliler’i cezalandırmak istediyse de bunu başaramamıştır. Evvelce kulenin hemen hemen eteğinde, günümüzdeki Yüksekkaldırım caddesiyle Lülecihendeği caddesi köşesinde bulunan Küçükkule Kapısı yanında mevcut Sanct Nicolaus burcu üzerindeki bir levhada görülen Ceneviz ve Bizans armaları ile 1349 yılı bu tarihî bilgiyi destekliyordu.

Cenevizliler, XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın ilk yarısı içinde kule çevresindeki tahkimatı devamlı geliştirdiler, 1445 veya 1446'da kuleyi de yükselttiler. Öteden beri Doğu Akdeniz, Adalar ve Karadeniz ticaretindeki rakiplerine karşı Türkler'le dost geçinme siyasetini takip eden Cenevizliler, Galata tahkimatında yapacakları "yüksek bir kule" için II. Murad'dan malzeme ve borç para istemişlerdi; bu yardıma karşılık yapacakları (veya yükseltecekleri) kulenin - bu herhalde Galata Kulesi olmalıdır - uygun bir yerine Murad Bey'in adını veren bir kitâbe koymayı da teklif etmişlerdi. İtalya'daki merkez bu girişimi öğrendiğinde Galata idaresine çok sert bir mektup yazarak tahkimatı kuvvetlendirmeye yetecek zenginlikte olduğunu bildirmişti. Kule 1445-1446 yıllarında Baldassare Maruffo tarafından yükseltilmiş olmalıdır. Nitekim Mumhâne veya Kireç Kapısı'nda eskiden bulunan bir mermer levhada podesta (Cenova'yı temsil eden vali) Maruffo'ya, buradaki surları genişlettiği ve İsa Kulesi'ne kadar bir misli daha yükselttiği için şükran ifadeleri yer alıyordu.

1453'te İstanbul'un fethinin arkasından Cenevizliler kalenin anahtarlarını savaşsız teslim ettikleri için ellerine, kendilerine bazı haklar tanındığını bildiren bir ferman verilmişti. Çeşitli kopyaları günümüze kadar gelen bu fermanda Fâtih Sultan Mehmed Cenevizlilerin kalelerini yıkmayacağını açıkça ifade ediyordu. Ancak yine de hükümranlığının delili olmak üzere surların kara tarafında-kilerin üst kısımları ile Galata Kulesi'nin tepesinden 10 arşın (7,58 m.) kadarı yıktırılmıştır. Surların ve kulenin Fâtih döneminde Zağanos Mehmed Paşa idaresinde tamir ettirilmiş olduğu yolunda bir rivayet vardır. II. Bayezid devrinde 915 (1509) yılında kırk beş gün süren ve "küçük kıyamet" olarak adlandırılan depremde Galata surları ile kulesinin de zarar gördüğü bilinmektedir. Bu tahribatın ardından mimar Murad b. Hayreddin idaresinde yapılan tamir çok kısa süre içinde tamamlanarak 1510 yılı ortalarında bitirilmiştir. Bugünkü zeminden ikinci kat hizasında (13,20 m.) ve üçüncü kat hizasında (17,17 m.) gövdeyi saran tuğladan iki kuşak bu tamirin işaretleri olmalıdır. Bunlardan üstteki o derecede açık Türk mimarisi üslûbundadır ki kulenin hiç değilse bu kuşaktan itibaren yukarısının Türk inşaatı olduğu söylenebilir. Esasen beşinci katın pencerelerinin tuğladan sivri kemerleri de hiçbir şüpheye yer vermeyecek surette Türk inşaatıdır. Böylece kulenin iki veya üçüncü katına kadar olan alt kısmı Ceneviz, bunun yukarısı ise Osmanlı-Türk yapısı

olmaktadır.

Galata Kulesi XVI. yüzyılda, Kasımpaşa Tersanesi'nde çalıştırılan sultana ait harp esiri hıristiyanlarca diğer burçlarla birlikte barınak olarak kullanılmaktaydı. Türkler'e 1552'de esir düşen adı meçhul bir İspanyol bu kulelerde yaşadıklarını ve ölenlerin hendeklere gömüldüğünü anlatır. 1574'te İstanbul'a gelen Fransız Pierre Lescalopier, Galata'nın en yüksek yerinde yüksek ve güçlü bir burç bulunduğunu, bunun o sırada zindan olarak kullanıldığını yazar. Brettenli Michael Heberer de 1582-1588 yıllarında İstanbul'da esir olarak bulunduğunda, "etrafı yüksek duvarlarla çevrili geniş bir avlu ortasındaki pek yüksek yuvarlak gövdeli kule"nin içinde sultanın çeşitli işlerde çalıştırılan 1500 esirinin barındığını bildirir. Galata zindanı XVIII. yüzyılda artık Haliç kıyısındaki Azapkapı'ya yakın bazı burçlarda bulunuyordu. Buradaki Koyun Baba Türbesi ve bununla ilgili halk efsanesi bu zindan yerinin son hâtırasıdır.

Evliya Çelebi, XVII. yüzyılın ilk yarısında kulenin 118 mimari arşın yüksekliğinde ve tepesinin kurşun kaplı bir külahla örtülü olduğunu bildirdikten sonra, "İçi on kat halinde zindan ise de şimdi tersanenin gemi levazım ambarı olmuştur" der. Yine o sıralarda Hezarfen Ahmed Çelebi kollarına yapma kanatlar takarak Galata Kulesi'nden atlamış ve Üsküdar'da Doğancılar'a inmiştir. Galata'da astronomi âlimi Takıyyüddin er-Râsıd'ın

1575'te kurduğu, fakat 1580'de tahrip edilen rasathanesinin Galata Kulesi'nde olduğunu yazanlar varsa da bu rasathanenin Tophane sırtlarında Gritti Konağı yanında bulunduğu kesinlik kazanmıştır. Ancak Takıyyüddin'in bazı rasatlar için geçici olarak Galata Kulesi'nden faydalanmış olabileceği pek açık olmayan bir kısım kayıtlara dayanılarak tahmin edilmektedir. Çok daha sonraları Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi Galata Kulesi'ni Cizvit papazı Besnier'nin yardımıyla bir rasathaneye dönüştürmeyi tasarlamış, fakat 1703'te öldürülmesi üzerine bu tasarı gerçekleşmemiştir.

XVIII. yüzyıldan itibaren kule Mehterhane Ocağı ile yangın gözleyicilerine tahsis edilmiştir. Ermeni coğrafya yazarı P. G. İnciciyan, 1717'den beri Galata Kulesi'nde gece yarısını duyurmak üzere kös vurulduğunu bildirir. XVIII. yüzyılda kulede bir mehterhane takımının yaşadığı, buradaki mûsiki

aletleriyle köslerin tamirine lüzum gösteren 1194 (1780) tarihli bir arîzadan da anlaşılmaktadır. 1791'de İstanbul'a gelen Salaberry adlı yabancı seyyah, Galata Kulesi'nde fetihten beri her gün aynı saatte "kötü bir müzik" çalındığını yazarken herhalde buradaki mehterhanenin nevbet vurmasını kastetmiştir. Yine İnciciyan'a göre, Galata Kulesi'nde XVIII. yüzyıl başlarından itibaren yangınları gözetleyen ve bunları şehrin başka mahallelerine kös vurarak duyuran bir gözcü teşkilâtı da bulunuyordu.

III. Selim döneminde 28 Zilhicce 1208'de (27 Temmuz 1794) büyük bir yangında kulenin külahı yanmış, duvarlar da ateşten zarar gördüğünden çepeçevre 2,5 zira (1,895 m.) indirilerek yeniden sağlam duvar örülmüş ve üstteki esas katın dört tarafına 2 zira dışarı taşan camlı çıkmalar (köşk) yapılmıştır. İçeride ise odalar, sofalar ve divanhane inşa edilmiştir. Yangınları haber veren davul sesinin uzaklardan duyulabilmesi için kuleye büyük bir de kös yerleştirilmiştir. Bu tamir ve değişikliği devrin şairleri çeşitli tarih manzumeleriyle anarlar. Ayıntablı Aynî, "Dedi tecdidine menküt ile Aynî târîh / Yenilendi Galata Kullesi pek oldu güzel" 1209 (1794-95) derken Vahîdî adında başka bir şair on beyitlik manzumesinde yangında harap olan kulenin III. Selim tarafından tamir edildiğini bildirmekte, ayrıca burada mehterhanenin de nevbet vurduğuna temas etmektedir: "... Etti tecdidine ferman bu resm üzre o şâh / Oldu Elvend ile hem-ser kule-i gîtî-nümâ / Çalınır nevbet-i şâhâne ile tabl-ı sürür / Dâima ola ni-gehbanlığîle dîde-küşâ ... Dedi menküt ile ârâyiş-i târihi Vahîd / Galata Kullesi oldu yeni zîverle bina" 1212 (179'l-98). Galata Kulesi'nin III. Selim döneminde aldığı yeni görünüş, I. Melling, A. L. Castellan, Graf von Stackelberg'in çizdikleri resimlerde bütün ayrıntıları ile görülür. J. M. Jouannin ile J. van Gaver'in 1840'ta basılan Türkiye hakkındaki kitabının bir gravüründe de kule bu biçimiyle tasvir edilmiştir. Bu yıllarda İstanbul'a gelen yabancı ressam ve seyyahlar, şehrin genel manzarasını çizmek veya uzaktan seyretmek için kulenin tepesindeki köşke çıkıyorlardı. O yıllarda burada gecenin her saatinde açık bir kahvehane bulunmaktaydı. P. A. Jaubert 1806'da, Ch. Mac-Farlane 1828'de bu kahvehaneden bahsederler.

II. Mahmud döneminde 2-3 Ağustos 1831 yangınında Galata Kulesi bir daha yanarak harap oldu. Derhal öncekinden daha değişik biçimde tamir edilen kuledeki çalışmalar sırasında Sultan Mahmud burayı ziyaret etmiş ve uygun bir saat konulmasını istemiştir. Önceki tamirde yapılan dört çıkmalı

cihannümâ yerine yarım yuvarlak kemerli pencerelerle aydınlanan büyük bir sofa inşa edilmiş, bunun üstündeki daha ufak çaplı ve yine pencereli katın önüne de demir parmaklıklı çepeçevre bir balkon konulmuştur. On dört pencereden ışık alan bu katın üstünde kurşun kaplı oldukça sivri bir külah yapılmıştır. Külah üzerine açılmış dört pencere çatı arasını aydınlatıyordu. Kulenin girişi mermerden, empire üslûbunda sövelerle çerçevelenerek üzerine tuğrası Cumhuriyet'in ilk yıllarında kazınmış bir kitâbe konulmuştur. Şair Pertev'in 1248 (1832-33) yılını veren on altı mısralık tarih manzumesi kapı üstünde yer almıştır. Burada kulenin yangında harap olduğu ve Sultan Mahmud tarafından tamir ettirildiği ifade edilir: "... Bu kulle ez-kazâ yanmıştı yaptı eskiden aʿlâ / Görüp bağrı yanıklar bildi neymiş şîre-i ihsân / Bu külle zînet-i şehr-i Stanbul olsa şâyeste / Menâr-ı kulle-i ikbâl-i şevket dense de şâyân ,.. Seza Pertev güherle zeyn olunsa seng-i târihi / Bu kulle pek metîn oldu pek aʿlâ yaptı Mahmud Han" 1248 (1832-33). İstanbul Arkeoloji Müzesi'nde bronz eserler arasında yer alan bir çanın Galata Kulesi'nden getirildiği kayıtlıdır. Bunun kuleye konulması istenen saatla ilgili olup olmadığı bilinmemektedir. Ancak İstanbul'a 1834-1835 yıllarında yaptığı seyahati anlatan J. von Röder, Galata Kulesi için Napoli kralı tarafından bir saat hediye edildiğini bildirir.

II. Mahmud tarafından yaptırılan biçimiyle kule J. F. Lewis'in, E. Flandin'in, Miss Pardoe'nin, Brindesi'nin albüm ve kitaplarındaki renkli veya siyah-beyaz gravürlerle, 1855'e doğru çekilmeye başlanan İstanbul'un ilk fotoğraflarında yer almıştır. Ancak kulenin külahının daha 1270'te (1853-54) tamir edilmesine lüzum görüldüğü bir belgeden öğrenilmektedir. 1861'de yayımlanan A. Joanne ile E. İsambert'in seyyah rehberinde Galata Kulesi'nin sekiz katı olduğu, 141 basamaklı merdivenle pencereli büyük salon veya sofaya çıkıldığı, burada bir kahvehanenin bulunduğu kayıtlıdır. Bu sofadan kırk bir basamaklı başka bir merdiven daha yukarı kata çıkışı sağlıyordu. Bu ahşap çekme babalı bir döner merdivendi. Çatı arası ise o yıllarda muazzam bir güvercinlik durumundaydı.

Galata Kulesi, azınlıklarla Levantenler tarafından idare edilen Şehremaneti VI. Belediye Dairesi'nin "imar" adı altındaki tahrip çalışmaları ile etrafındaki avlusunu, surlardaki kapılarını, kıyıya doğru

uzanan sur duvarlarını kaybetmiş, hendekleri de doldurulmuştur. Bütün Türk dönemi boyunca kulenin dibinden sağlı sollu bir taraftan Kasımpaşa'ya, diğer taraftan Tophane'ye inen büyük Türk mezarlığı, buralarda yapılacak Levanten evlerine yer açmak için servileri ve taşları ile yok edilmiştir. Kulenin dibi ve etrafında, eski gravürlerde ve hatta fotoğraflarda görülen Türk mimari üslûbundaki ahşap evler yıktırılarak yerlerini üslupsuz kâgir ev ve apartmanlar almıştır. Bu binaların aşırı derecede yüksek oluşu Galata Kulesi'nin uzaktan görünüş nisbetlerine zarar vermiştir. Bunların arasında, bir İskoç şatosu üslûbunda inşa edilen ve şimdi Beyoğlu Hastahanesi olan eski İngiliz Deniz Hastahanesi kulenin dibindeki sivri külahı ile gözleri rahatsız eder. Kulenin dibindeki mezarlık ortadan kaldırılırken kuleye yeşil bir çevre sağlayan ağaçları da tamamen kesilmiştir.

Galata Kulesi 1875'te çıkan bir fırtınada külahının sökülmesi üzerine bu unsurunu kaybetmiş, pencereli en üst kâgir katın üzerine poligon biçiminde iki ahşap oda yapılarak ortaya da uzun bir bayrak direği dikilmiştir. II. Mahmud dönemine ait, iki kâgir katı bağlayan döner merdiven de kaldırılmıştır. Ayrıca 1874'ten itibaren İstanbul'da modern itfaiye teşkilâtı kurulurken Galata Kulesi tepesinde bir yangın haber merkezi oluşturulmuştur.

Yüz yıl kadar önceleri Galata Kulesi, henüz bütün güzelliklerini koruyan eski İstanbul'un en iyi seyredildiği yer olarak tanınmıştı. Mehmed Râif Bey'in Mirʾât-ı İstanbul'unda kulenin her bir penceresinden görülen manzaranın ayrıntılı tasviri vardır. En tepede bulunan poligon biçimindeki odaların döşemelerinin 1959-1960 kışında kirişlerinin çürüyerek çökmesi üzerine ciddi bir biçimde tamir edilmesi düşünülerek İstanbul Belediyesi 1964'te çalışmalara başlamıştır. Kulenin 1833-1876 yılları arasındaki şekline dönülmesi kararlaştırılmış ve bu iş modern malzeme ile yapılmıştır. Ancak külah Sultan Mahmud döneminin külahına nazaran daha az sivridir. 1964'ten 1967'ye kadar süren çalışmalar yüksek mimar Koksal Anadolu tarafından projelendirilmiş ve kule 28 Eylül 1967 tarihinde yapılan bir törenle resmen açılmıştır.

Kulenin masif taş temeli kayalık ve killi şistli bir zemine oturur. Yüksekte olan girişe taş bir merdivenle ulaşılır. Bu girişin evvelce bütün

tahkimatlarda olduğu gibi gerektiğinde yukarı kaldırılan ahşap bir köprüsü bulunduğu bazı izlerden anlaşılmaktadır. Kulenin eteğinde eskiden onu kavisli biçimde çeviren bir sur duvarının olduğu, böylece kulenin etrafında bir avlunun varlığı bilinmektedir. Bugün bu duvardan kalan küçük bir parçaya, 1957'de eski yerinden sökülen Bereketzâde Çeşmesi yerleştirilmiştir. İçerideki toprak temizlendiğinde 1,60 m. yükseklik ve 0,72 m. genişliğinde bir kanal bulunmuştur.

Zeminde iç çapı 8,95 m., duvar kalınlığı ise 3,75 m. olan kulenin dıştan çapı 16,45 metreyi bulur. Gövdede yerden 17,17 m. yüksekte ve üçüncü kat hizasında tuğladan zencirek motifli bir kuşak vardır. Bunun 1510 tamirinde gövdenin buradan itibaren yenilendiğine işaret ettiği tahmin edilmektedir. Esasen beşinci kat pencerelerin biçimlerinden de anlaşıldığı gibi bunlar tam Türk mimarisi karakterindedir. Ayrıca üç ile dördüncü kat arasındaki merdiven tekniği de farklıdır. Asıl girişten itibaren yukarı çıkış dördüncü kata kadar kulenin yalnız bir tarafında duvar kalınlığı içindeki taş bir merdivenle sağlanmışken dördüncü kattan sonra yukarı çıkış duvar dışında ahşap basamaklıdır. Bugün yukarıya kolayca çıkışı sağlayan bir asansörü vardır. En üstteki sekizinci katı örten sivri külah beton karkas olarak yapılmıştır ve en tepedeki alem dibinde 62,60 metreyi bulması tasarlanmışken bu ölçüden biraz daha eksik bırakılmıştır. Restorasyondan sonra Galata Kulesi'nin en yukarı katında bir lokanta açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayntablı Aynî Divanı, İstanbul 1258, s. 304; Pertev Divanı, İstanbul 1256, s. 30-31; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, 1, 430; L. Sauli, Dalla colonia dei Genovesi in Galata, Torino 1831; L. T. Belgrano, Documenti riguardanti la colonia Genovese di Pera, Genova 1888; Mehmed Râif, Mirʾât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 415-428; Celâl Esad [Arseven], Eski Galata ve Binaları (İstanbul 1329), İstanbul 1989, s. 64-71; a.mlf., "Galata Kulesi", SA, II, 621-623; A. M. Schneider - M. Is. Nomidis, Galata, İstanbul 1944, s. 6; Semavi Eyice, Galata ve Kulesi, İstanbul 1969; C. Desimoni, "Sui quartieré dei Genovesi a Costantinopoli nel secolo XII", Giornale Liguistico, II

(1874), s. 137-180; a.mlf., “I Genovesi e i loro quartieri in Costantinopoli nel secolo XIII”, a.e., III (1876), s. 217-274; M. de Launay, “Notice sur le vieux Galata”, L’univers, Revue orientale, sy. 1-4, İstanbul 1874-75; J. Gottwald. “Die Stadtmauern von Galata”, Bosporus - Mitteilungen des Deutschen Ausflugs vereins, yeni seri: IV, İstanbul 1907, s. 5-72; İ. Hakkı Konyalı, “Galata Kulesinin Meraklı Hikâyesi”, TTOK Belleteni, sy. 119 (1951), s. 12-13; Halûk Şehsuvaroğlu, “Galata Kulesi”, a.e., sy. 157 (1955), s. 6-7; Köksal Anadolu, “Galata Kulesinin Turistik Tanzimi”, Arkitekt, XXXIV/317, İstanbul 1964, s. 150-159; XXXV/318 (1965), s. 18-24; R. Ekrem Koçu, “Galata Kulesi”, İst. A, XI, 5901-5910 (İstanbul hakkındaki bütün kitaplarda ve seyahatnamelerde Galata Kulesi’nin bahsi geçtiğinden burada sadece kısaltılmış bibliyografya verilmiştir).

Semavi Eyice

GALATA MEVLEVÎHÂNESİ

Galata'da 1491'de kurulan İstanbul'daki en eski Mevlevi âsitânesi.

Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devri ricâlinden İskender Paşa tarafından 897'de (1491) kurulmuştur. Kulekapısı Mevlevîhânesi adıyla da anılır. Zaman içinde çeşitli eklerle genişletilerek tam bir tarikat külliyesi niteliğine bürünen mevlevîhâne, İskender Paşa'ya ait av çiftliğinin bir kesiminde, muhtemelen H. Theodoros Manastırı'nın kalıntıları üzerine inşa edilmiştir. İskender Paşa'nın Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan 12 Muharrem 897 (15 Kâsım 1491) tarihli vakfiyesinde, Vize'de bulunan gayri menkullerini mevlevîhâneye vakfettiği, vakfın tevliyetini de mevlevîhânenin şeyhlerine şart koştuğu belirtilmektedir.

Osmanlı kaynaklarında "kıyâmet-i suğrâ" olarak anılan 1509 depreminde Galata Mevlevîhânesi'nin de hasar gördüğü tahmin edilebilir. Mevlevîhâne, dördüncü postnişin Mesnevîhan Mahmud Dede'nin (ö. 955/1548) vefatından sonra sahipsiz kalarak harap olmuş, bir süre Halvetî zâviyesi, daha sonra da medrese olarak kullanılmıştır. XVII. yüzyılın başlarında Konya'daki çelebilik makamınca görevlendirilen Şeyh Sırrı Abdi Dede, meşihatını üstlendiği mevlevîhânede 1017 (1608) yılında büyük bir onarım gerçekleştirmiştir. XVII. yüzyılın ilk yarısında Tersane ve Matbah Emini İsmâil Ağa da mevlevîhânede imar faaliyetinde bulunmuş, Matbah Emini Hasan Ağa avlusunda bir çeşme yaptırmıştır.

Galata Mevlevîhânesi 1179 (1765) yılında çıkan büyük Tophane yangınında harap olmuş, dönemin padişahı III. Mustafa, Yenişehirli Osman Efendi'yi bina emini tayin ederek burayı yeniden inşa ettirmiştir. Mevlevîhânenin yerleşim düzeninde önemli değişikliklerin yapıldığı diğer yenileme ise Mevlevî muhibbi III. Selim'in eseridir. III. Selim'in tahta çıkışı sırasında mevlevîhânenin postnişini olan ünlü divan şairi Şeyh Galib'in, tekkenin tamire muhtaç olduğunu "Kasîde-i Tannâne" adlı manzumesine iliştirdiği bir arzuhal ile padişaha bildirmesi üzerine III. Selim 1206'da (1791-92) mevlevîhâne binalarını yenilemiştir. Bu arada semâhâne bir hünkâr mahfiliyle donatılmış, Reîsülküttâb Mehmed Râşid Efendi'nin uzak bir

kaynaktan getirttiği suyu padişah mevlevîhâneye bağışlamıştır.

Mevlevîhânede XIX. yüzyılda da birçok yenileme, onarım ve tadilât yapılmıştır. Bunların ilki, II. Mahmud devrinin ünlü simalarından Hâlet Efendi'nin 1234'te (1819) gerçekleştirdiği imar faaliyetidir. Hâlet Efendi, günümüzde mevcut cümle kapısı ile yanında sebil, çeşme, muvakkithâne ve kütüphane - mektepten oluşan sebilküttâbı, yine cümle kapısına bitişik olan kendi türbesini inşa ettirmiş, avluyu mermerle kaplatmış, dedegân hücrelerini onartmış, ayrıca mevlevîhânenin mesnevi şârihi Ankaravî Şeyh İsmâil Rusûhî Dede ile Şeyh Galib Dede'nin gömülü oldukları türbeyi yeniden yaptırmıştır. Mevlevîhâne 1239'da (1824) bir yangın daha geçirmiş, mescid, matbah-ı şerif ve dokuz adet hücre ortadan kalkmıştır. Şeyh Seyyid Kudretullah Dede tarafından 1244'te (1828) sadâret makamına hitaben kaleme alınan arzuhalde, yangının üzerinden dört yıl geçmesine rağmen dervişlerin hâlâ çadırlarda barındıkları ve çadırların yıpranmış olduğu belirtilerek gereğinin yapılması istenmektedir. Bunun üzerine çadırları yenileyen II. Mahmud 1250'de (1835) mevlevîhâneyi yeniden inşa ettirmiştir.

II. Mahmud'un kızı Âdile Sultan 1263'te (1847) mevlevîhâneye sarnıç, şadırvan ve çamaşırhane birimlerini ekletmiş, Abdülmecid ise 1268'de (1851-52) avludaki Hasan Ağa Çeşmesi'ni tamir ettirmiş, ertesi yıl matbah-ı şerifi, 1276'da da (1859-60) semâhâneyi, selâmlığı ve dedegân hücrelerini içine alan ana binayı bugünkü şekliyle yeniden yaptırmıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında, muhtemelen Kudretullah Dede'nin vefatını (1288/ 1871) ve Hâlet Efendi'nin yaptırdığı açık türbeye defnini müteakip bu türbenin yerine kapalı bir türbe inşa edilmiştir. Mevlevîhâne, II. Abdülhamid ve V. Mehmed Reşad devirlerinde de küçük kapsamlı onarımlar geçirmiştir.

Tekkelerin kapatılmasından (1925) sonra mevlevîhânenin ana binası halkevi, sebilküttâb ise karakol olarak kullanılmıştır. Bir ara avluya bir ilkokul inşa edilmesi düşünülmüşse de bu gerçekleşmemiştir. 1945-1947 arasında belediye tarafından hazîrenin Şahkulu Bostanı sokağı üzerindeki doğu kesimi kaldırılarak yerine Beyoğlu Evlendirme Dairesi yaptırılmış, bu arada semâhânenin girişindeki ahşap türbeler, harem bölümü, matbah-ı şerif ve diğer bazı müştemilât ortadan kaldırılmıştır.

Galata Mevlevîhânesi resmî kurumların ilgisizliğine rağmen Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu ile bu kuruma bağlı İstanbul'u Sevenler Grubu'nun, özellikle Reşit Saffet Atabinen ile Hamdullah Suphi Tanrıöver'in çabalan sayesinde kısmen de olsa günümüze gelebilmiştir. Birçok girişimin sonucunda mevlevîhânenin 1946'da bütün birimleriyle bir Mevlevî kültürü müzesine dönüştürülmesine karar verilmiş ve mülkiyeti vakıflardan Millî Eğitim Bakanlığı'na intikal etmiştir. Mevlevîhânenin müzeye dönüştürülmesi yirmi yıllık bir gecikmeyle gerçekleşebilmiş, dört yıl süren geniş kapsamlı onarım çalışmaları sonunda Divan Edebiyatı Müzesi adıyla 27 Aralık 1975'te ziyarete açılmıştır (bk. DİVAN EDEBİYATI MÜZESİ).

Galata Mevlevîhânesi, Mevlevî kültürünün gelişmesi bakımından en verimli ocaklardan biridir. İstanbul'daki Mevlevî âsitânelerinin en kıdemlisi olan bu mevlevîhânenin postnişinleri ve mensupları arasında tasavvuf, klasik mûsiki ve divan edebiyatı tarihinde önemli yerleri olan birçok sima bulunmaktadır.

Mukabele günleri salı ve cuma olan Galata Mevlevîhânesi'nin meşâyih silsilesinde, kuruluşundan XVII. yüzyıl başlarında Sırrı Abdi Dede tarafından ikinci defa ihyasına kadar geçen süreye ilişkin bazı aydınlatılmamış hususlar bulunmaktadır. Mevlevîhânenin tarihçesine ilişkin kaynakların çoğunda Divane Mehmed Çelebi (ö. 951 / 1544'ten sonra) ilk postnişin olarak gösterilir. Bu kaynaklarda, mevlevîhânenin yerinde bulunan İskender Paşa Çiftliği'nde misafir edilen Divane Mehmed Çelebi'nin İstanbul'dan ayrılırken meşihat görevini halifelerinden Sinoplu Ali Safâî Dede'ye bıraktığı nakledilmektedir. Ancak İskender Paşa'nın vakfiyesinde, mevlevîhâne şeyhlerine meşrut olan tevliyetin Şeyh Yûnus Efendi'ye bırakıldığı belirtilmektedir. Vakfiyedeki bu kayıt esas alınıp Galata Mevlevîhânesi'nin ilk şeyhi olarak Yûnus Efendi'yi kabul etmek, kendisinden sonra Divane Mehmed Çelebi, Ali Safâî Dede ve Mesnevîhan Mahmud Dede'nin posta geçtiklerini söylemek mümkündür.

Mevlevîhânenin ikinci bânisi olan Sırrı Abdi Dede'nin meşihatı 1019 (1610-11) yılında Konya Dergâhı postnişini Bostan Çelebi tarafından kaldırılmış, yerine Ankaravî İsmâil Rusûhî Dede (ö. 1041/1631) tayin edilmiş, Sırrı Abdi Dede Kasımpaşa'da kendisine ait bir bostanın içinde yeni bir mevlevîhâne (Kasımpaşa Mevlevîhânesi) yaptırmıştır.

Ankaravî'den sonra Galata Mevlevîhânesi'nin meşihatı sırasıyla su zatlara intikal etmiştir: Âdem Dede (ö. 1062/1652); divan şairi Arzî Mehmed Dede; Mevlânâ neslinden olan ve kısa bir süre Galata Mevlevîhânesi'nin postunda bulunduktan sonra Konya'daki çelebilik makamınca 1080'de (1669) meşihatı kaldırılan Derviş Çelebi; daha önce Beşiktaş Mevlevîhânesi'nin meşihatında bulunan ve 1082 (1671-72) yılı civarında Galata Mevlevîhânesi'nden Yenikapı Mevlevîhânesi'nin meşihatına tayin edilen Nâci Ahmed Dede; tekrar Derviş Çelebi; Mesnevîhan Gavsî Ahmed Dede; Gavsî Ahmed Dede'nin damadı, ünlü bestekâr ve neyzen Kutbünnâyî Osman Dede; Gavsî Ahmed Dede'nin torunu ve Osman Dede'nin oğlu Sırrı Abdülbâki Dede; Halep, Kasımpaşa ve Yenikapı mevlevîhânelerinde şeyhlik yapmış Safî Mûsâ Dede'nin oğlu olan, kendisi de önce Kasımpaşa, sonra babasının yerine Yenikapı, Sırrı Abdülbâki Dede'nin vefatı üzerine de Galata Mevlevîhânesi'nin meşihatını üstlenen Mehmed Şemseddin Dede; Şemseddin Dede'nin kardeşi Îsâ Dede; Safî Mûsâ Dede'nin damadı, M. Şemseddin Dede ile Îsâ Dede'nin eniştesi olan Selim Dede; Sâfî Mûsâ Dede'nin torunu (kızının oğlu). Selim Dede'nin oğlu olan ve daha önce Kasımpaşa Mevlevîhânesi'nin şeyhliğini üstlenen Mehmed Sâdık Dede; Kahire Mevlevîhânesi'nin meşihatından Galata Mevlevîhânesi'nin meşihatına tayin edilen ve 1195'te (1781) meşihatı kaldırılan Şamlı Abdülkidir Dede; Mevlânâ Dergâhı'nın aşçı dedesi olan Hüseyin Dede; meşihatı 1201'de (1786-87) kaldırılan Bakkalzâde Ali Dede; 1205 (1790-91) yılında, Üsküdar Mevlevîhânesi'ni kurmak amacıyla meşihat görevini bırakan Sultanzâde Halil Nûman Dede; tekrar posta geçen ve 1205'te (1790-91) meşihatı kaldırılan Bakkalzâde Ali Dede; Galata Mevlevîhânesi'nin meşihatına tayin edilen, ancak İstanbul'a varamadan Kütahya'da vefat eden Şemsî Dede; Yenikapı Mevlevîhânesi'nden yetişen ve Ebûbekir Çelebi tarafından Galata Mevlevîhânesi'nin meşihatına tayin edilen ünlü divan şairi Galib Dede; Mehmed Rûhî Dede; vefatından bir yıl önce Beşiktaş Mevlevîhânesi'nin şeyhliğini üstlenen Trablusşamlı Mahmud Dede; Seyyid Kudretullah Dede; Kudretullah Dede'nin oğlu olan, devrinin ileri gelen musikişinaslarından Mehmed Atâullah Dede ve Gelibolu Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Azmi Dede'nin oğlu son postnişin Ahmed Celâleddin Dede.

Galata Mevlevîhânesi, kırlarla ve korularla kaplı olan çevresi zaman içinde iskân edilerek mesire niteliğini bütünüyle yitirmiştir. Galata surları ile

mevlevîhâne arasında uzanan yamaçlar XVI ve XVII. yüzyıllarda Yazıcı (Müeyyedzâde Mehmed Efendi) ve Şahkulu mescidlerinin mahalleleriyle dolmuş, daha sonra Osmanlı Devleti'nin ekonomik hayatında gitgide nüfuzlarını arttıran Levanten zümresi Galata surlarının dışına taşarak Pera (Beyoğlu) semtini oluşturmuş, XIX. yüzyılda Pera'daki kâgir Levanten mahalleleri mevlevîhânenin çevresini kuşatmıştır. Sonuçta, kurulduğu dönemin tabii çevresine olduğu kadar temsil ettiği uygarlığa da oldukça yabancı bir doku içinde sıkışıp kalan Galata Mevlevîhânesi, İstanbul'u ziyarete gelen ve sefârethânelerle otellerin bulunduğu Pera'da ikamet eden yabancıların âdeta klasik uğraklarından biri olmuştur. Öyle ki, çeşitli Batı ülkelerinde basılmış olan seyahatnâmeler içinde Galata Mevlevîhânesi'nden söz etmeyen hemen hemen yok gibidir. Hatta XIX. yüzyıla ait turist rehberlerinde mevlevîhâne muhakkak görülmesi gerekli yerler arasında zikredilmektedir.

XVII. yüzyıl başlarından itibaren birçok defa tamir gören ve yenilenen, çeşitli ek bölümlerle donatılarak küçük bir külliye niteliğine bürünen Galata Mevlevîhânesi, III. Selim'in 1206'da (1791-92) gerçekleştirdiği yenileme sonucunda ana hatlarıyla bugünkü yerleşim düzenine kavuşmuş, mevlevîhâneyi oluşturan binalar ise XIX. yüzyıl içinde son şekillerini almışlardır.

Mevlevîhânenin kuzey sınırını oluşturan Galipdede caddesi üzerinde cümle kapısı, bunun sağında Hâlet Efendi'nin yaptırdığı sebilküttâb, solunda ise Hâlet Efendi'nin

kendisi için inşa ettirdiği türbenin yerine yapılan Kudretullah Efendi Türbesi ve bir dizi dükkân sıralanmaktadır. Cümle kapısını takip eden üstü açık geçit, ortasında Divane Mehmed Çelebi'nin diktiği rivayet edilen servinin yükseldiği zemini taş döşeli avluya ulaştırır. Avlunun güneyinde semâhâneyi, şeyh dairesiyle dedegân hücrelerini barındıran ana bina, batısında sarnıçla şadırvan, kuzeybatı köşesinde mutfak binasının kalıntıları ile çamaşırhane, kuzeyinde sırtını sebilküttâba dayayan Hasan Ağa Çeşmesi, doğusunda Şeyh İsmâil Rusûhî ve Şeyh Galib dedelerin gömülü oldukları türbe, bunun kuzeybatı köşesine bitişik çilehâne ile hazîre yer almaktadır. Arsanın avluya göre çukurda kalan güneybatı kesiminde bulunan harem dairesi günümüze intikal etmemiştir. Haremle ana binanın

arasında, muhtemelen meydân-ı şerif mekânı ile bir grup dedegân hücresini barındıran ufak bir kanadın varlığı tesbit edilmektedir.

Cümle kapısı ile bunu iki yandan kuşatan Hâlet Efendi Sebilküttâbı ve Türbesi bir mimari bütünlük meydana getirir. Osmanlı empire üslûbunun en erken tarihli örneklerini oluşturan bu kâgir yapıların cepheleri beyaz mermer kaplıdır. Cümle kapısının açıklığı yanlardaki binalara oturan bir basık kemerle geçilmiş, kilit taşı çıkıntılı olan kemer her iki yüzde de birer kitâbeyle taçlandırılmıştır. Kapının dış yüzündeki kitâbe, II. Mahmud'un 1250 (1834-35) yılında mevlevîhâneyi yeniden inşa ettirmesi sırasında konmuş, ortasındaki beyzî madalyonun içine hükümdarın tuğrası yerleştirilmiştir. Manzum kitâbenin metni Mehmed Lebîb'e, taʿlik hattı Yesârîzâde Mustafa İzzet'e aittir. Kapının avluya bakan iç yüzünde ise mevlevîhânenin III. Selim tarafından 1206 (1791-92) yılında yenilendiğini belgeleyen, asıl yerinin 1234'ten (1819) önceki cümle kapısının dış yüzü olduğu anlaşılan bir kitâbe bulunmaktadır. Bu kitâbe de manzum ve taʿlik hatlı olup metni Şeyh Galib'indir.

Zemin katı sebil - çeşme ikilisiyle muvakkithâneye, üst katı kütüphane - mektep mekânına tahsis edilmiş olan sebil - küttâb Osmanlı mimari tarihinde türünün son örneğidir. Yapının Galipdede caddesine bakan kuzey cephesiyle avluya uzanan geçit üzerindeki doğu cephesi pilastrlarla hareketlendirilmiş, bunların arasında kalan yüzeylere dikdörtgen açıklıklı, madenî şebekeli pencereler açılmıştır. Kuzey cephesindeki çeşme, sebil pencereleriyle aynı boyutlarda bir niş içine alınmış, çeşmenin ayna taşı köşeleri rozetlerle süslü dikdörtgen bir çerçeveyle kuşatılmış, ortadaki beyzî madalyon bir fiyonkla bu çerçeveye bağlanmıştır.

Üst katta, kütüphane - mektep mekânının güneyinde avluya bakan bir giriş bölümü vardır. Osmanlı sivil mimarisindeki hayatları andıran bu bölüm, kare kesitli ince sütunlara ve konpozit başlıklara oturan sepet kulpu biçiminde kemerlerle dışarıya açılır. Hasan Ağa Çeşmesi'nin üstünde kalan alan, kesme köfeki taşından kare kesitli babalar ve demir parmaklıklarla kuşatılarak bu giriş bölümüne dahil edilmiştir. Birbirini takip eden, dikdörtgen planlı iki birimden meydana gelen kütüphane-mektebin girişi üzerinde Hâlet Efendi'nin Mevlânâ'ya hitaben söylediği, Yesârîzâde'nin taʿlik hattı ile yazılmış bir dörtlük göze çarpar. Toplam yedi adet

pencereden ışık alan kütüphane ile bunun önündeki giriş bölümü aynalı tonozlarla örtülmüş, söz konusu tonoz birimleri kurşun kaplı ortak bir çatı altına alınmıştır.

Cümle kapısının solunda Hâlet Efendi'nin kendisi ve aile fertleri için yaptırdığı, sonradan yerine Şeyh Kudretullah Efendi Türbesi'nin yapıldığı açık türbe, sebil pencereleriyle aynı boyutlarda açıklıkların sıralandığı bir duvardan meydana gelmekteydi. Antik Yunan ve Roma mimarilerindeki propileleri andıran bu türbe, aynı yıllarda Yenikapı Mevlevîhânesi civarında Hâlet Efendi'nin inşa ettirdiği Aşçı Ahmed Dede Türbesi ile büyük benzerlik göstermektedir.

Kudretullah Dede Türbesi, Şeyyid Kudretullah Dede ile eşi Emine Hanım'a, oğlu ve halefi Seyyid Mehmed Atâullah Dede'ye ve Selânik Mevlevîhânesi postnişînlerinden Menâkıb-ı Mevlânâ müellifi Şeyh Ubeydullah Dede'ye ait ahşap sandukaları barındırmaktadır. Bu türbenin cadde üzerindeki pencerelerinden birinin önünde. Hâlet Efendi'nin başının gömülü olduğu yerde kitâbeli bir şâhide bulunmaktadır.

Kare planlı yapının dükkânlara bitişen doğu duvarı sağır bırakılmış, diğer üç duvarda üçer adet yuvarlak kemerli açıklık meydana getirilmiş, bunlardan güneydoğu köşesindeki giriş, diğerleri pencere olarak değerlendirilmiştir. Mekânı örten tekne tonoz dışarıdan birbiri üzerine bindirilmiş mermer levhalarla kaplanmış, Osmanlı mimarisinde bir başka benzeri bulunmayan bu ilginç örtü, taştan yontulmuş destarlı bir Mevlevî sikkesiyle taçlandırılmıştır. Türbenin cephelerinde, Abdülaziz döneminin eklektik zevkini yansıtan bezeme ayrıntıları, empire üslûbuna özgü yalınlığı sergileyen cümle kapısı ve sebilküttâbla tezat oluşturur.

Önceleri ahşap olduğu bilinen, Hâlet Efendi tarafından muhtemelen 1819'da kâgir olarak yeniden inşa ettirilen türbede Ankaravî İsmâil Rusûhî, Şeyh Îsâ, eniştesi ve halefi Selim, Şeyh Mehmed Ağa, Şeyh Galib ile halefi Mehmed Rûhî dedeler gömülüdür. Dikdörtgen planlı yapı, malzeme ve inşaat tekniği açısından diğer türbe ile aynı özelliklere sahiptir.

Mevlevîhânenin hazîresinin türbeler arasında kalan küçük kesimi "hadîkatü'l-ervâh", ana binanın doğusunda kalan ve Beyoğlu Evlendirme

Dairesi'nin yapımı sırasında bir bölümü ortadan kalkan büyük kesimi ise "hâmûşân" olarak adlandırılmıştır. Her iki kesim de avludan kesme köfeki taşı örgülü kısa bir istinat duvarı ile ayrılmış, bu duvarın üzerine aynı malzemeden kare kesitli babalara oturan demir parmaklıklar yerleştirilmiştir. Hâmûşânın girişinde duvara yerleştirilmiş olan taʿlik hatlı manzum kitâbe, 1061 (1651) yılında Tersane ve Matbah Emini İsmâil Ağa'nın mevlevîhânede gerçekleştirdiği imar faaliyetlerini belgelemektedir. Hazîrede Mevlevî kültürünün, divan edebiyatının, hat sanatının seçkin simalarından başka bazı ileri gelen devlet adamları da gömülüdür.

Hadîkatü'l-ervâhın istinat duvarı üzerindeki basık kemerli bir kapıdan geçilerek basamaklarla günümüzde zemini

su ile dolu olan beşik tonozlu çilehâneye inilir. Kemerin üzerinde, Şeyh Galib tarafından konduğu anlaşılan ve bu mekânın özellikle İsmâil Rusûhî Dede tarafından kullanılmış olduğunu ima eden, derviş Selim Recâi'nin sülüs hattı ile yazılmış tek beyitlik bir kitâbe yer alır. Bu mekânın, Bizans döneminde mevlevîhânenin yerinde bulunan manastıra ait bir ayazma olması kuvvetle muhtemeldir.

Hasan Ağa Çeşmesi'nin sebilküttâba dayanan gövdesi kesme köfeki taşı ile örülmüştür. Sivri kemerli nişin üzerine yaptıranın adıyla inşa tarihini (1059/1649) veren, metni Nisârî mahlaslı bir şaire ait taʿlik hatlı manzum kitâbe yerleştirilmiştir. Bunun üzerinde de Abdülmecid'in 1268 (1851-52) yılında çeşmeyi tamir ettirmesi sırasında konulan, metni Zîver Paşa'ya ait taʿlik hatlı diğer bir manzum kitâbe bulunmaktadır. Adı geçen padişahın beyzî bir çelenk içine alınmış olan tuğrası bu kitâbeyi taçlandırmaktadır.

Sarnıçla bunun üzerindeki platformda yer alan şadırvan Âdile Sultan tarafından 1263'te (1847) yaptırılmıştır. Sarnıç silindir biçiminde bir kuyu bileziğiyle donatılmış ve bileziğin yüzeyi dalgalı şerit kabartmaları ile bezenmiştir.

Şadırvan, sekizgen prizma biçiminde bir hazne ile bunun çevresinde sıralanan sekiz adet yuvarlak sütundan ve bunlara oturan sekizgen piramit şeklinde bir ahşap çatıdan meydana gelmektedir. Musluklar beyzî madalyonlar içine alınmış, çatı kurşunla kaplanmış ve tepesine dal sikke

biçiminde bir ahşap sikke oturtulmuştur. Sarnıcın, metni Zîver Paşa'ya, taʿlik hattı Mehmed Rifat'a ait olan manzum kitâbesi batı yönündeki korkuluk duvarına yaslanmış olarak durmaktadır. Kitabe levhası, beyzî bir madalyon içinde bulunan Abdülmecid tuğrası ile taçlandırılmış, bu madalyon, içinden çiçeklerin fışkırdığı bereket boynuzlan ve "Sultan Mahmud güneşi" tabir edilen ışın demetleriyle kuşatılmıştır.

Mevlevîhânenin matbah-ı şerifinden günümüze, Galipdede caddesi üzerindeki dükkânların arkasına bitişen kuzey duvarı dışında herhangi bir şey intikal etmemiştir. Ocağın üzerinde, aşçı dedenin gayreti sonucunda 1269'da (1852-53) Abdülmecid tarafından yenilendiğini belgeleyen bir kitâbenin bulunduğu bilinmektedir.

Dikdörtgen planlı, beşik tonoz örtülü küçük bir mekân olan çamaşırhanenin avluya bakan doğu cephesinde ortada dikdörtgen açıklıklı giriş, yanlarda sepet kulpu kemerli birer pencere vardır. Kuzeybatı köşesindeki ocağın yanında birtakım nişler sıralanmaktadır.

Semahaneyi, şeyh dairesini (selâmlık) ve dedegân hücrelerini barındıran ana bina zaman içinde yaklaşık beş defa yeniden inşa edilmiş, birçok onarım ve tadilât geçirmiştir. 1491'de yaptırılan ilk binanın mimari özellikleri tesbit edilememiştir. Buna karşılık, mevlevîhânenin yabancıların uğrağı olması sayesinde, XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapının merkezindeki semâhânenin iç tasarımını belgeleyen çok sayıda gravür ve yağlı boya resim bulunmaktadır. Bu gravür ve resimlerden semâhânenin 1608'den günümüze kadar ana hatlarıyla aynı tasarıma sahip olduğu, sekizgen planlı semâ alanı ile bunu kuşatan iki katlı mahfilleri barındırdığı, ancak mimari ayrıntıların ve süsleme programının dönemin zevkine bağlı olarak şekillendiği anlaşılmaktadır.

Abdülmecid tarafından 1276'da (1859-60) Menas Kalfa'ya yaptırılan bugünkü bina dikdörtgen (28 x 19 m.) bir alanı kaplar. Kâgir bir bodrum üzerine oturan iki ahşap kattan meydana gelen yapının bütün kapı ve pencereleri dikdörtgen açıklıklıdır. Bodrum katındaki pencereler basit demir parmaklıklarla donatılmış, çatı alaturka kiremitle kaplanmıştır.

Binanın avlu ile yaklaşık aynı kotta olan zemin katı ile üst katında kare

planlı (18,50 x 18,50 m.) olan orta kesim asıl semâhâneye tahsis edilmiştir. Bunun doğusundaki kanada zemin katta kadınlar mahfili, üst katta yabancı misafirlere mahsus mahfillerle bağlantılı birtakım mekânlar, semâhânenin batısında kalan kanada da zemin katta selâmlık bölümü, üst katta hünkâr ve çelebi mahfilleriyle bunlara bağımlı mekânlar (hünkâr kasrı) yerleştirilmiştir. Bodrum katında ise dedegân hücreleri yer almaktadır.

Avluya açılan ana giriş zemin katta kuzey cephesindedir. Aslında söz konusu girişin yanlardan iki türbe ile kuşatılmış, ahşap tavanlı bir eyvanın içinde yer aldığı bilinmektedir. 1937'den sonra çöken ve son onarımda ihya edilmemiş olan bu ahşap türbeler yuvarlak kemerli kapılar ve pencerelerle donatılmışlardı. Bu türbelerde Arzî Mehmed, Gavsî Ahmed, Kutbünnâyî Osman, Abdülbâki Sırrı ve Mehmed Şemseddin dedeler gömülüdür. Türbelerin çökmesinden sonra ahşap sandukalar iptal edilerek kabirlerin baş uçlarına silindir biçiminde mermer şâhideler dikilmiştir.

Üç adet mermer basamakla çıkılan zemini mermer kaplı giriş eyvanında barok profilli, madenî kapaklı bir kuyu bileziği göze çarpar. Eyvanın sonunda önünde yine üç basamak bulunan, pilastrlı mermer sövelerle kuşatılmış giriş yer almaktadır. Köşelerinde küçük kavisler, ortasında da kilit taşı görünümünde bir kabara ile donatılarak çok basık bir kemer şeklinde tasarlanan üst söve başlığının üzerinde ortada Abdülmecid'in tuğrasını ihtiva eden beyzî bir madalyon, yanlara da 1276 (1859-60) tarihli kitâbe yerleştirilmiştir. Taʿlik hatlı manzum kitâbenin metni Zîver Paşa'ya aittir.

Yapının merkezinde yer alan ve iki kat boyunca yükselen esas semâhâne

kenarları 5 m., yüksekliği 8,30 m. olan bir sekizgen prizma biçimindedir. Prizmanın köşelerinde, her iki katta da paye görünümünde dikdörtgen kesitli ahşap taşıyıcılar vardır. Mihrabın bulunduğu kenar hariç diğer kenarlardaki açıklıklar daire kesitli, zemin katta iyon, üst katta kompozit başlıklı ahşap sütunlar tarafından üçe bölünmüştür. Ortadaki açıklık yanlardakilerin iki katıdır. Zemin katta semâ alanını kuşatan ve erkek seyircilere ayrılan maksûrelerin zemini bir seki ile yükseltilmiş ve yanlardan sütunlara dayanan oymalı ahşap korkuluklarla sınırlandırılmıştır. Sekizgenin doğu kenarındaki korkulukların üzerine miʿrâciyye ve mesnevi

kürsüleri yanyana oturtulmuştur. Semâhâne girişinin yanlarından hareket eden simetrik konumdaki iki merdiven üst katta, sekizgenin kuzey kenarını işgal eden mutrıp maksûresine ulaştırır. Doğudaki merdivenin altına, dedegân hücrelerinin bulunduğu bodruma inen bir merdiven yerleştirilmiş, batıdaki merdivenin altı ise şerbethâne olarak değerlendirilmiştir. Şerbethâneden maksûreye açılan bir servis penceresi vardır.

Kuzey cephesinin batı kesiminde, ana girişin sağında bulunan diğer girişin ardında iki kat yüksekliğinde beyzî planlı bir sofa yer alır. Bu sofanın duvarına yaslanan iki kollu merdiven, üst katta hünkâr mahfiliyle bağlantılı olan ve bir hünkâr kasrı niteliği arzeden mekânlarla Konya Mevlânâ Dergâhı postnişini olan çelebilere mahsus mahfile bağlanır. Merdiven kolları arasındaki kapıdan, birbirini takip eden iki mekândan ibaret şeyh dairesine geçilir. Yapının doğu cephesinde ise kadınlar mahfiline ait kapı yer alır. Bu bölüm, mevlevîhânelerin yanı sıra diğer tarikatlara ait tekkelerde de gözlenen gelenekleşmiş uygulamanın aksine zemin kata yerleştirilmiştir. Söz konusu mahfille semâhâne arasına, kadınların ancak ayakta durdukları takdirde mukabeleyi takip edebilecekleri yükseklikte kafesli pencereler yerleştirilmiştir.

Üst katta mihrap önü bölümü dışında, semâ alanını kuşatan ve birbirleriyle bağlantılı olan hünkâr mahfili, çelebi mahfili, mutrıp maksûresi, yabancı misafirlere mahsus mahfil gibi çeşitli birimler arasında kapılarla bağlantı kurulmuş, söz konusu mahfillerin semâ alanına komşu olan kenarları korkuluk duvarları ile donatılmıştır. Mutrıp maksûresi dışında kalan birimlerde korkuluk duvarının üzerinde ahşap kafesler bulunmaktadır.

Bodrum katına batı cephesinin eksenindeki kapıdan girilir. Bu katta, Türk sivil mimarisinin en köklü tasarım şeması olan dört eyvanlı planın uygulanmış olduğu dikkati çekmektedir. Doğu - batı doğrultusunda uzanan kapalı avlu niteliğindeki dikdörtgen planlı sofanın her kenarında birer eyvan bulunur. Açıklığı ikişer ahşap sütunla geçilmiş olan bu eyvanların arasında da dedegânın ikamet ettiği hücreler sıralanır.

Birçok geç dönem tarikat yapısı gibi dış görünüşüyle bir ahşap konağı andıran ana binanın cephelerine hâkim olan sadelik yan kanatların ihtiva ettiği mekânlarda da devam eder. Buna karşılık semâhâne mekânında,

Abdülmecid döneminin eklektik zevkini yansıtan mimari ayrıntılar ve süsleme öğeleri dikkati çeker. Semâ alanının sekiz dilime ayrılmış olan tavanında ve mihrap nişinde bulunan pastel renklerin kullanıldığı kalem işlerinde bu zevkin ürünü olan motifler gözlenir. Semâ alanını kuşatan ahşap sütunların, duvarların ve üst kattaki korkuluk duvarlarının üzerinde bulunan somaki taklidi boyalar da dönemin süsleme modasını yansıtır. Zamanında kafeslerin yüzeyinde çeşitli ağaçların serpiştirildiği manzara resimlerinin varlığı tesbit edilmektedir. Sonuçta mevlevîhânenin çekirdeğini oluşturan semâhâne mimari ayrıntıları, süsleme programı ve tavanın merkezinden sarkan büyük kristal avizesiyle bir tarikat yapısından çok çağdaş sarayları andıran dünyevî bir havaya bürünmüştür. İçinde bulunduğu mekânın yoğun süslemesiyle tezat oluşturan sade görünümlü ahşap minberde kapının ve köşkün köşelerine kondurulmuş dal sikkeler dikkati çeker. Gerek minberde gerekse türbelerde karşılaşılan bu sikkeler, geç dönem tekkelerinde birtakım tarikat sembollerinin mimari bezemeye yansıtılmasına ilginç örnekler oluşturur.

BİBLİYOGRAFYA

İskender Paşa Vakfiyesi, VGMA, U. nr. 181 (12 Muharrem 897/15 Kâsım 1491); İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 222, nr. 1303; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 442; Naîmâ, Târih, I, 357; Sâkıb Dede. Sefîne, I, 39; Şemʿdânîzâde, Mürʾi't-tevârîh (Aktepe), II/A, s. 85; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 42-47; Vâsıf, Târih, Bulak 1242, I, 217; Âsitâne Tekkeleri, s. 2, 11; Mecmûa-i Cevâmiʿ, II, 30-31, nr. 57; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 4, 11; Mehmed Râif, Mirʾât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 400-414; Hocazâde Ahmed Hilmi, Ziyâret-i Evliyâ, İstanbul 1325, s. 70, 110, 118, 165; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 161-163, 269; Mehmed Ziyâ, Yenikapı Mevlevîhânesi (haz. Yavuz Senemoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 103-105; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 43-45; E. Mamboury, İstanbul: Rehberi Seyyahîn, İstanbul 1341, s. 358-361; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 51; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, II, 28-32; Şahabettin Uzluk, Mevlevilikte Resim - Resimde Mevleviler, Ankara 1957, s. 121-137,

rs. 49, 75, 77, 79, 111, 114, 117, 120, 122, 126-128, 133, 135-136; Tahsin Öz, İstanbul Câmileri, Ankara 1965, II, 25; A. I. Doğan, Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları: Tekkeler, Zâviyeler ve Benzer Nitelikteki Fütüvvet Yapıları, İstanbul 1977, s. 148-160; Can Kerametli, Galata Mevlevihânesi, İstanbul 1977; R. Lichez - Z. Çelik, "The Dervish Tekkes of Istanbul: A Survey in Progress", Essays in Islamic Art and Architecture, Malibu 1981, s. 102; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 111-112, 120-121, 337; Yüksel, Osmanlı Miʾmârîsi IV, s. 257; K. Kreiser, "Zur wirtschaftlichen Grundlage der Istanbuler Mevlevîhânes am Beispiel des Konvents von Galata", Osmanistische Studien zur Wirtschafts und Sozialgeschichte: In Memoriam Vanco Boskov, Wiesbaden 1986, s. 84-93; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 126-127; R. Lifchez, "The Lodges of Istanbul", The Dervish Lodge, Berkeley 1992, s. 101-113; Aftan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 295, nr. 394, s. 333, nr.445; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 158-161; Hasan Âli Yücel, "İstanbul'da Mevlevî Müzesi", Vakit, İstanbul 9 Şubat 1941; O. Ş. Uludağ, "Galata Mevlevîhânesi - Evlenme Salonu", a.e. (4 Ekim 1946); M. Esen, "Galata Mevlevîhânesi", a.e. (30 Eylül 1946); a.mlf., "Galata Mevlevîhânesi - Milli Kültür Sahası", TTOK Belleteni, sy. 66 (1947), s. 11-12; Reşid Saffet Atabinen, "Galata Mevlevîhânesi", a.e., sy. 66 (1947), s. 10-11; Haluk Y. Şehsuvaroğlu, "Galata Mevlevîhânesi", Cumhuriyet, İstanbul 31 Ağustos 1962; Semavi Eyice, "Semağ'da Mevlevîleri Tasvir Eden Bir Rus Gravürü", Anıt, sy. 30, Konya 1962, s. 1-4; Muzaffer Erdoğan, "Mevlevî Kuruluşları Arasında İstanbul Mevlevîhâneleri", GDAAD, sy. 4-5 (1976), s. 25-29; Erdem Yücel, "Galata Mevlevîhânesi", TDA, I/2 (1979), s. 63-83; Atillâ Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zaviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 589; Hatice Aynur, "Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikler", TT, Xl/61 (1989), s. 35, nr. 69; Ekrem Işın, "İstanbul'un Mistik Tarihinde Mevlevîhâneler", İstanbul, sy. 4, İstanbul 1993, s. 121-125; a.mlf., "Mevlevîlik", DBİst.A, V, 422-430; a.mlf. - M. Baha Tanman, "Galata Mevlevîhânesi", a.e., III, 362-367; Çem Dilcin, "Şeyh Gâlib'in Mevlevîhanelerin Tamirine İlişkin Şiirleri", Osm.Ar., XIV (1994), s. 29-76; M. Baha Tanman, "İstanbul Mevlevîhâneleri", a.e., XIV (1994), s. 177-183; İsmâil Ünver, "Galata Mevlevîhânesi Şeyhleri", a.e., XIV (1994), s. 195-219; R. Ekrem Koçu,

"Galata Mevlevîhânesi", İst.A, XI, 5912-5916; Ömer Tuğrul İnançer, "Mevlevî Musikisi ve Sema", DBİst.A, V, 420-422.

M. Baha Tanman

GALATA SARAYI

Enderun’a ve Kapıkulu Sipahi Ocağı’na öğrenci ve aday yetiştiren en uzun ömürlü saray mektebi.

Osmanlı devlet teşkilâtının idarî ve askerî birimlerine liyakatli kadroların yetiştirilmesi kuruluş devrinden itibaren önemle üzerinde durulan bir husus olmuş, bu ihtiyacı karşılamak için bir taraftan daha önce açılan mekteplerin kapasitesi genişletilirken diğer taraftan da yenileri hizmete sokulmuştur. Kuruluş devrinde Edirne Sarayı’nda, İstanbul’un fethinden sonra Eski Saray’da ve Yeni Saray’da (Topkapı Sarayı) teşkil edilen Enderun bu maksatla açılmıştı. Ancak bunların, fetihlerle sürekli olarak büyüyen devletin ihtiyacını karşılamaması üzerine idareci yetiştiren yeni kurumlara ihtiyaç duyuldu. II. Bayezid’in yaptırdığı Galata Sarayı, Kanunî Sultan Süleyman döneminde Veziriazam İbrahim Paşa tarafından inşa ettirilen saray ve bir süre hizmet veren İskender Paşa Sarayı birer mektep özelliği kazandı.

II. Bayezid’in Galata Sarayı’nı kurup mektep haline getirmesi yerleşmiş bir menkıbeye dayandırılır. II. Bayezid, saltanatının (1481-1512) ilk yıllarında o zaman ağaçlar ve koruluklarla kaplı olan Galata’da avlanmak için gezinirken ağaçlar ve gül fidanları arasında bir kulübe görür; içeri girdiğinde Gülbaba adlı bir velî ile karşılaşır. Sohbetinden çok memnun kaldığı bu velînin bir isteği olup olmadığını sorunca ihtiyar, “Padişahım! Su tepeciğe bir mektep kur da orada okuyup yazanları hizmeti hümâyununda istihdam et” der. Bunun üzerine Gülbaba’nın gösterdiği arsanın etrafı duvarla çevrilerek bir cami ile ikişer yüz talebenin öğrenimine elverişli üç koğuş, her koğuşa birer hamam, mutfak, zâbitan dairesi ve diğer ihtiyaç birimleri inşa ettirir (Atâ Bey, I, 72-73). Bu menkıbenin doğru olup olmadığı bilinmemekle birlikte Galata Sarayı’nın II. Bayezid döneminde bir saray olarak kurulduğu söylenebilir. Buranın esaslarının konulup düzenli bir saray mektebi haline getirilmesi ise Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman zamanında gerçekleşmiştir.

Galata Sarayı, Enderun’a aday yetiştiren eğitim müesseselerinin en

gelişmişi ve itibarlı olanıydı. “Oğlan” denilen gençler esas itibariyle devşirme menşeli hıristiyan çocukları olup müslüman Türk aileleri yanında Türk - İslâm âdetlerini öğrenip Galata Sarayı’na alındıktan sonra diğer saray mekteplerinde olduğu gibi sıkı bir disiplin altında eğitime başlarlardı. Gençlerin saray âdâbını öğrenmeleri, giyim kuşamları, dersleri takibi, hocalarla ve kıdemli talebe ile münasebeti, spor faaliyetleri vb. hep bu disiplin esasına göre olurdu (a.g.e., 1, 138-139).

Bu mektepte görülen dersler belirli seviyede din ve dil dersleriyle (Türkçe, Arapça ve Farsça) kıraat, hüsn-i hat ve mûsiki idi (a.g.e., 1, 72; Baykal, s. 106). Silâh kullanma, cirit ve diğer geleneksel sporlar da öğretilmekteydi. Başarılı öğrenciler devamlı şekilde taltif edilirken başarısız olanlar cezalandırılırdı. Galata Sarayı en ihtişamlı günlerini Kanûnî’nin saltanatı döneminde yaşamış, itibarı çok artan mektebe Türk ve müslüman çocukları da belli nisbette alınmıştır.

Derslerinde başarılı olan adaylar Enderun’a geçme (çıkma-bedergâh) hakkını elde ederlerdi. İkinci derecedeki adaylar ise Kapıkulu Sipahi Ocağı’na alınırdı. Çıkmalar belirli aralıklarla ve sıkı bir denetim altında yapılır, bununla ilgili bütün muameleler padişaha arzedilir ve onun tasvibiyle kesinleşirdi (Uzunçarşılı, s. 304). Bu işleri Galata Sarayı ağası düzenlerdi. Böylece yetenekli ve çalışkan adaylar Enderun’da Büyük ve Küçük odalara ve nâdiren de Seferli Koğuşu, Doğancı Koğuşu, Kiler, Has ve Hazine odalarına geçerler; diğerleri ise kapıkulu süvarilerinin ulûfeciyân ve gurebâ bölüklerine katılırlardı. Bir ara çıkma sadece Galata Sarayı’na münhasır kaldıysa da daha sonra diğer saraylara da teşmil edildi. Çıkmaların gecikmesi halinde isyana kadar varan büyük huzursuzluklar yaşanırdı. Bu tür huzursuzluklar bu mekteplerin gözden düşmesine, hatta bir süre kapatılmasına bile sebep olmuştur.

Galata Sarayı’nda Küçük, Orta ve Büyük adlarıyla anılan üç koğuşlu bir öğretimin bulunduğu, öğrenim süresi için muayyen bir müddet belirtilmemekle birlikte bunun ortalama on yıl kadar sürdüğü kaynaklardaki ipuçlarından anlaşılmaktadır. Sınıflardaki talebe mevcudu da zaman içinde nisbetsiz şekilde artıp eksilmiştir. İsmail H. Baykal’ın Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi’ndeki bir kaynağa dayanarak verdiği tabloya göre 1715-1833 arasında sınıflardaki toplam talebe sayısı 180 ile 600 arasında değişmiştir

(TSMA, nr. D. 2110; Baykal, s. 111). Ancak bu istatistiğin Galata Sarayı'nın gerileme dönemlerine ait olduğu göz önünde tutulmalıdır.

Bu mektepte ulemâ zümresinden yetenekli hocalar ders vermişler (Şeyhî, II, 616), bunlar terfi edip Enderun'da boşalan hocalıklara geçerek sarayın Bîrun ricâli arasında yer almışlardır. 1503 tarihli bir muhasebe raporuna göre o sırada Galata Sarayı'nda beş hoca görev yapıyordu.

Galata Sarayı'nın idaresi akağalardan seçilen ağanın nezâretinde bulunuyordu. İdarede sıkı bir hiyerarşi vardı. Onun altında Galata Sarayı kethüdâsı, onun da altında odalara (koğuş, sınıf) nezâret eden üç kethüdâ mevcuttu. Ayrıca her odada odabaşı, nöbetçibaşı, hamamcı ve başhaşeki adıyla görevliler bulunmaktaydı. Galata Sarayı ağası terfi edince Topkapı Sarayı'na geçerdi. Ağaların yetki ve sorumlulukları büyüktü. Mektebin asayişi, faaliyetlerin düzenli yürütülmesi yanında Galata Sarayı'na ait bütün vakıfların nezâreti de bu ağalara aitti. Galata Sarayı'nın bilhassa ağalar tarafından kurulan zengin arazi, bina ve para vakıfları vardı. Vakıfların gelirinden hem vakıf personelinin masrafları hem de eserlerin tamir masrafları karşılanırdı (İsfendiyaroğlu, s. 393-394). Bunun dışında Beyoğlu ve Galata semtlerinin güvenliğinden de belirli ölçüde ağalar sorumlu idi. Bölgenin idaresi ve asayişiyle ilgilenen Galata kadısı, voyvodası ve subaşı yanında Yavuz Sultan Selim zamanından beri saray ağasına da bu konuda belli bir sorumluluk yüklenmişti (a.g.e., s. 147, 393-394). XVII. yüzyıl sonlarında bu bölgenin yabancı elçi, balyos ve müsteˀmen taifesinin oturduğu mûtena bir semt olması üzerine Galata Sarayı ağasının her gün ikindi namazından sonra baltacı ve yedekçilerle "kola çıktığı" bilinmektedir (Râşid, IV, 32).

Galata Sarayı, tarihinde bazı kesintilere uğrayarak belirli sürelerle medreseye çevrilmişse de bunun tarihleri ve medrese müderrislerinin seviyesi konusunda verilen bilgiler birbirini tutmamaktadır. Bunlardan en iyi bilineni 1686 yılında gerçekleştirileni olup bu değişiklikte Galata ve İbrahim Paşa saraylarının muhtelif seviyelerde birkaç medreseye çevrilmesine karar verilerek mevcut talebe Enderun'a ve süvari bölüklerine nakledilmiş, buralara mûsıle-i Süleymâniyye, hâmise-i Süleymâniyye derecesinde müderrisler tayin edilmiştir (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 68; Râşid, IV, 31-32; Şeyhî, 1, 504). III. Ahmed devrinde Galata Sarayı

köklü tamirat, ilâve ve değişikliklerle yeniden mektebe dönüştürüldü. Bunda, kendisi de bu mektepten yetişmiş olan Çorlulu İbrahim Paşa'nın hayli emeği vardır, I. Mahmud Galata Sarayı'nda bir kütüphane kurmuştur (bk. GALATASARAY KÜTÜPHANESİ). XIX. yüzyılın başlarına kadar Galata Sarayı önemsiz değişikliklerle bu statüsünü korumuş, II. Mahmud'un çok değer verdiği mektep 1817'de meşhur Tophane yangınında tamamen harap olduktan sonra padişah tarafından 1821'de yeniden yaptırılarak tekrar saray mektebi haline getirilmiştir. Sürekli değişikliklerin yaşandığı bu dönemde Galata Sarayı da bundan etkilenerek 1835'te dağıtılmış, kısa bir süre sonra burada Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne (Galata Sarayı Tıbbiyesi) kurulmuştur. Sultan Abdülmecid Mektebi Tıbbiyye'yi Haliç'teki Humbarahâne binasına naklederek Galata Sarayı'nı yeniden açmış, ancak bu da uzun ömürlü olmamış, nihayet burada 1868'de tamamen farklı bir hüviyet ve programla Galatasaray Mektebi Sultanîsi açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D. 2110, E. 779, 5098, 5393; BA, AE, Kanûnî, nr. 24; BA, Cevdet - Saray, nr. 239, 5907; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 212; II, 441; Silâhdar. Târih, I, 648; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekâyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 68; Râşid, Târih, IV, 31-32; Şeyhî, Vekâyiu'l-fuzalâ, I, 504, 620; II-III, 616; Ayvansarâyî, Hadîkatul-cevâmî, II, 31, 57, 190; Hızır İlyas, Letâif-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 188; Atâ Bey, Târih, I, 72-73, 78, 96, 138-139, 146, 164-165; III, 106; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 302-306; İsmail H. Baykal, Enderun Mektebi Tarihi, İstanbul 1953, s. 98-114; Fethi İsfendiyaroğlu, Galatasaray Tarihi I, İstanbul 1952, tür.yer.; Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Bütçelerine Dair Notlar", İFM, XIX (1956), s. 227, 233.

Mehmet İpşirli

GALATASARAY KÜTÜPHANESİ

I. Mahmud tarafından Galata Sarayı Mektebi'nde kurulan kütüphane.

II. Bayezid tarafından kurulan, III. Ahmed devrine kadar birkaç defa kapanıp açılan, nihayet III. Ahmed tarafından yeniden imar ve ihya edilen Galata Sarayı'nda I. Mahmud döneminde meydana getirilmiştir. I. Mahmud'un, daha önce I. Ahmed ve III. Ahmed tarafından mektep öğrencilerinin istifadesi için vakfedilen kitapları kendi vakfettiği kitaplarla birlikte 1167'de (1753) saraydaki büyük oda karşısında yaptırdığı kütüphane binasına yerleştirmesiyle kurulmuş olup kütüphane binası 1168 Muharreminde (Ekim 1754) yapılan bir merasimle açılmıştır. Kütüphanenin yanına inşa ettirilen dershane öğretim dışında okuma salonu olarak da kullanılmıştır. Saraydaki üç koğuşun hocalarının en kıdemlisi kütüphane hocalığına tayin edilerek burada düzenli bir öğretim faaliyeti de başlatılmıştır.

Galatasaray Kütüphanesi'nin organizasyonu, vakfiyesinden anlaşıldığına göre diğer vakıf kütüphanelerinden farklı bazı özellikler göstermektedir. Kütüphanenin idaresi. Galata Sarayı'nın idaresinden sorumlu silâhdar ve sarayın ağasına verilmekte, fakat personelin tayini ve değiştirilmesiyle ilgili hususlarda kütüphane mütevellisinin haberdar edilmesi istenmektedir. Kütüphanede görevli üç hâfız-ı kütübün saraydaki 1, 2 ve 3. odalardan olması şart koşulmaktadır. Ayrıca dersiâm, şeyhülkurrâ ve üç odanın muallimlerinden meydana gelen öğretim kadrosunun da kütüphane personeli arasında yer aldığı görülmektedir.

Galatasaray Kütüphanesi'nin kitapları bilinmeyen bir tarihte Ayasofya Kütüphanesi'ne taşınmış, 1253 (1837) yılında kurulan bir komisyon bir kısmını Fâtih Kütüphanesi'ne göndermiş, 425 kitabı da Ayasofya Kütüphanesi'nde bırakmıştır.

Bir okul kütüphanesi oluşundan dolayı bu kütüphanede gramere ve şerhe dair çok sayıda eser bulunmaktaydı. Kütüphanenin edebiyat bölümünde divanların, tarih bölümünde de kroniklerin zenginliği dikkati çekmektedir

(bk. Galata Sarayı Kütüphanesi Katalogu, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 5).

BİBLİYOGRAFYA

Fethi İsfendiyaroğlu, Galatasaray Tarihi I, İstanbul 1952, s. 60-61, 113-121, 243-244, 26’l-278; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 95-96, 133, 189, 229-230, 243; Müjgan Cunbur, “Onsekizinci Yüzyılda Bir Okul Kütüphanesinin Açılışı”, TKDB, VIII/I-2 (1960), s. 1-5.

İsmail E. Erünsal

GALATASARAY MEKTEBi SULTÂNÎSİ

Fransız eğitim sistemine göre 1868'de İstanbul'da açılan orta dereceli öğretim kurumu.

Türk eğitim tarihinde önemli bir yere sahip olan Galatasaray Mektebi Sultânîsi, Tanzimat devrinde eğitim alanında gerçekleştirilen faaliyetler sonucu kurulmuştur. 28 Şubat 1856'da yayımlanan Islahat Fermanı uyarınca Avrupa'ya öğrenci gönderildiği gibi, Fransız programına göre eğitim yaparak devlete hariciyeci ve yabancı dil bilen subay yetiştirmek üzere Paris'te 1857'de Mektebi Osmânî açılmıştı. Ancak bu okul beklenen sonucu vermediği için 1864'te kapatıldı. Daha sonra öğrenci gönderilmesinden de vazgeçildi. Onun yerine, daha az masrafla daha çok öğrenci yetiştirmek üzere İstanbul'da Batılı anlamda yeni bir okul açma düşüncesi ortaya çıktı. Maarif nazırlığında 1864'te kurulan Meclisi Kebîr-i Maârife Rum, Ermeni, Katolik, Protestan ve Musevî cemaatlerinden seçilmiş eğitimciler de tayin edilerek Osmanlı milliyeti ideolojisini geliştirme yönünde ilk önemli adım atılmış oldu. Fakat Islahat Fermanı'nın ilân edilmesinin üzerinden on yıl geçmesine rağmen Osmanlı hükümetinin ciddi olarak ıslahata girişmediğini öne süren Avrupa devletleri, 1867'de Osmanlı Devleti'nin mukadderatını yeniden tartışmaya açtılar.

Fransa, Islahat Fermanı'nı yeterli sayarak çeşitli zümrelerin kaynaştırılması fikrinde ısrar ediyordu. Bu kaynaşmayı da ancak Türk unsurunun gerçekleştirebileceğini, zira Osmanlı toplumunu oluşturan on beş yirmi unsuru bir arada tutabilecek tek bağın Türkler olduğunu ve Türk unsuru yok olursa Osmanlı Devleti'nin dağılacağını söylüyordu. Yapılacak işin müslümanları gayri müslim tebaaya yaklaştırmak olduğunu belirterek bunun için Babıâli'nin Islahat Fermanı'nı uygulaması konusunda zorlanması gerektiğini ileri sürüyordu. 22 Şubat 1867'de Babıâli'ye bir muhtıra veren

Fransa Islahat Fermanı'nın ruhuna uygun hareket edilmesini istedi. Muhtırada daha çok eğitimde yapılması gereken ıslahat üzerinde duruluyor ve lise seviyesinde okulların açılması tavsiye ediliyordu. İstanbul'daki Fransız elçisi De Bourée, Sadrazam Âlî Paşa ve Hariciye Nâzırı Fuad Paşa'ya muhtıra hükümlerinin yerine getirilmesi için dostça ısrarlarda bulunuyordu. Fransız Maarif Nâzırı Victor Durey kurulacak lisenin programını dahi hazırlamış ve İstanbul'a göndermişti.

İstanbul'da Fransız maarif sistemine göre bir lise açılması konusunda ilk resmî görüşmelere 15 Mart 1867'de, Paris sefiri Cemil Paşa ile Fransız Hariciye Nâzırı Le Marquis de Moustier arasında başlandı. Bu hususta mutabakata varılarak Fransa'nın desteği sağlandı. Aynı zamanda İstanbul'da hükümet yetkilileriyle Fransız elçisi arasında mektebin dayanacağı esaslar tesbit edildi. Durey'nin tavsiyesiyle, fizik öğretmeni Alfred Levistal beş yıllık mukavele ile yeni okula müdür yardımcısı tayin edildi ve 4 Nisan 1868'de İstanbul'a gelerek kuruluş çalışmalarına katıldı. Fransızlar okulun lise seviyesinde olmasını, cins ve din farkı gözetilmeksizin öğrenci alınmasını, öğretimin Fransızca olmasını ve yönetimin de Fransız öğretmenlerinin elinde bulunmasını istiyorlardı. Osmanlı devlet adamları ise öğretimin Türkçe yapılmasında ısrar ediyordu. Sonuçta Babıâli, bazı derslerin Türkçe okutulması şartıyla Fransız teklifini kabul etti. Sadâretten Mâbeyn'e gönderilen 15 Nisan 1868 tarihli tezkere ile Mektebi Sultânî'nin açılmasının kararlaştırıldığı ve Mektebi İdâdî-i Askerî ders nâzırı Kaymakam İsmâil Bey'in müdür yardımcılığına getirildiği padişahın iradesine arzedildi. Sadâretin tezkeresi uygun bulunarak iradesi çıktı. Bundan hemen sonra Mektebi Sultânî'nin on maddelik nizâmnâmesi Türkçe, Fransızca, Rumca ve Ermenice olarak yayımlandı.

Nizâmnâmede Mektebi Sultânî'nin, farklı dinlere mensup tebaa çocuklarının eğitim ve öğretimleri için Avrupa'nın orta dereceli okulları örnek alınarak kurulduğu, okulu bitiren öğrencilere imtihanla diploma verileceği ve her türlü devlet hizmetinde istihdam edilecekleri kaydedilmekteydi. Öğrenciler imtihanla alınacak, eğitim süresi beş yıl olacak, imtihanı kazanamayanlar üç yıl idâdî (hazırlık) sınıfında okuduktan sonra normal sınıflara alınacak ve beş yıllık eğitimlerini tamamlayacaklardı. Mektepte Türkçe, Fransız dili ve edebiyatı, ahlâk ve âdâb, Latince, Grekçe, Osmanlı tarihi, genel tarih, Osmanlı coğrafyası, genel coğrafya, matematik,

kozmografya, mekanik, fizik, kimya, tabiat bilgisi, hukuk, mülkî idare, hitâbet ve edebiyat, hat ve resim, muhasebe, defter tutma gibi dersler okutulacaktı. Rumca ve Ermenice genel dersler kapsamına alınmayacak, ancak aileler istediği takdirde bu diller de okutulacaktı. Her öğrenci mensup olduğu din ve mezhebin âyin ve ibadetlerini yerine getirmekle yükümlü olduğundan müslüman öğrenciler camiye devam edecekler ve kendilerine dinî vazifelerini öğretmek üzere mektepte bir hoca bulunacaktı. Aynı şekilde gayri müslim öğrenciler de mensup oldukları mâbedlere gönderilecek ve gerekli bilgiler cemaat reisleriyle ailelerin isteği üzerine öğretilecekti. Mektebe yarısı müslüman, yarısı gayri müslim olmak üzere 600 öğrenci kabul edilecekti. Öğrencilerden yatılı ve gündüzlü oluşlarına göre alınacak belli bir ücret dışında masrafların mektepçe karşılanması öngörülmekteydi. Osmanlı hükümeti, eğitim ücretini ödeyemeyecek durumda olan öğrencilerin ücretlerinin bir kısmını veya tamamını karşılayacaktı. Ancak bundan sadece Osmanlı Devleti tebaası olan öğrenciler faydalanabilecekti.

Mektebi Sultânî'ye öğrenci kaydına Mayıs 1868'den itibaren başlandı. Fransız eğitimcisi Ernest de Salve, üç yıllık bir mukavele ile 1 Temmuz 1868'de okulun müdürlüğüne tayin edildi. Ayrıca ihtiyaç duyulan diğer Fransız öğretmen ve mubassırlarla da anlaşmalar yapılarak İstanbul'a getirildiler. Mektebi Sultânî 1 Eylül 1868'de törenle öğretime başladı. Törene şeyhülislâm başta olmak üzere devlet adamları ve diğer dinlere mensup din adamları da katıldılar. Mektebin programında öğrenci sayısının yarısının müslüman, yarısının da gayri müslim olması öngörüldüğü halde 1868-1871 döneminde müslüman öğrenci sayısı daha az oldu. Mektebin öğretime başladığı tarihte toplam 409 öğrenciden 172'si müslüman, 237'si de gayri müslimdi. Gayri müslim öğrencilerden elli sekizi Gregoryen Ermeni, otuz biri Katolik Ermeni, yirmi altısı Katolik Latin, kırk biri Rum, kırk yedisi Musevî ve otuz dördü de Bulgar idi.

Beyoğlu semtinde bulunan Galata Sarayı'nda eğitime başladığı için Galatasaray Mektebi Sultanîsi (Le lycéé impérial de Galata Serai) adını alan mektebin açılışına çeşitli tepkiler geldi. Daha kuruluş çalışmaları sırasında ikinci müdürlüğe tayin edilen Kaymakam İsmâil Bey, maiyetinde bulunduğu Harbiye Nâzırı Nâmık Paşa'nın muhalefeti yüzünden görevine başlayamadı. Rusya Türkiye'de Fransız nüfuzunun yayılması endişesiyle,

bir yandan Fransa’nın yönetiminde böyle bir okulun açılışına karşı çıkarken öte yandan kendisi de Rusça eğitim yapacak bir okul için Babıâli nezdinde girişimde bulunduysa da sonuç alamadı. Bu arada Grekçe’nin okul programından çıkarılması Rumlar’ı memnun etmedi. Programda öğrencilere kendi dinlerinde ibadet yapma imkânının verilmesi eleştirilere sebep oldu. Dinî ibadetin milliyetçilik sayıldığı bir ülkede karma lise kurma fikrinin yürümeyeceği ileri sürüldü. Mûsevîler de hıristiyan müdürün yönetimindeki bir okula çocuklarını göndermekte tereddüt ettiler. Katolikler’in tutumu ise daha sert oldu. Papa, çeşitli milletlere mensup öğrencilerin bir arada bulunmasının Katolik çocuklarının ahlâkını bozacağı gerekçesiyle Mektebi Sultânî’ye Katolik öğrencilerin girmesini yasakladı. Ancak Fransa’nın girişiminden sonra papalık bu yasağı kaldırdı. Dışarıdan ve gayri müslim çevrelerden gelen

bu tepkilere karşılık Osmanlı ulemâsından, müslüman çocuklarının okula verilmesi konusunda herhangi bir muhalefet olmaması dikkat çekicidir. Osmanlı devlet adamları okulun başarıya ulaşması için büyük gayret sarfettiler. Sadrazam Âlî Paşa, mektebin açılışından üç ay kadar sonra Maarif Nâzırı Saffet Paşa, Ticaret Nâzırı Dâvud Paşa ve Hariciye nâzırı müsteşarı da yanında olduğu halde mektebi ziyaret etti (26 Kâsım 1868). Kısa zamanda okulun ulaştığı seviyeden dolayı memnuniyetini belirterek müdür Ernest de Salve’i kutladı. Ayrıca okulun dönem sonu ödül törenlerine de başkanlık ederek bu kuruma hükümetin ne kadar önem verdiğini gösterdi. Osmanlı hükümetinin bu ilgisi sayesinde okulun mevcudu hızla arttı. Öğrenci sayısı 14 Ekim 1868’de 430 iken 4 Kasım’da 450, 30 Kasım’da 480, 17 Şubat 1869’da 496, 10 Martta 502, 7 Nisan’da 515, 5 Mayısta 522, 2 Haziran’da 524 ve nihayet 2 Mart 1870’te 640 oldu. Bu sayı mektebin o tarihlerde ulaştığı en yüksek rakamdır. Bunun 273’ü (% 43) müslüman, 367’si (% 57) gayri müslimdi.

Beyoğlu’nun büyük bir kısmını tahrip ettikten sonra mektebin kapıları önünde sönen 5 Haziran 1870 tarihindeki yangın okulun gelişmesini olumsuz yönde etkiledi. Birkaç gün sonra da Fransa -Prusya savaşının başlaması öğrenci sayısında âni bir düşüşe sebep oldu. Mektep kayıtlarına göre 6 Temmuz 1870’te öğrenci sayısı 526’ya kadar geriledi. Fransa’nın Prusya karşısında ağır bir yenilgiye uğraması Galatasaray Mektebi Sultânîsi’nin kaderine de tesir etti. Türkler’in Fransızlar hakkındaki

düşünceleri menfi yönde değişti. Bunun neticesi olarak Fransız askerî heyetinin işine son verildi. Mektebi Tıbbiyye'de Fransızca öğretimin kaldırılması kararlaştırıldı. Okul ilk mezunlarını 1870-1871 öğretim yılı sonunda verdi. Bir Fransız heyeti tarafından imtihan edilen öğrencilerden sekizi "Bachelier es-science" diplomasını almaya hak kazandı. Fransız hükümeti 1 Şubat 1871'de Mektebi Sultânî diplomasının Fransız liseleri diplomalarına denk olduğunu kabul etti. Galatasaray Mektebi Sultânîsi'ni himaye eden Sadrazam Âlî Paşa'nın vefatından (7 Eylül 1871) sonra mektebe yapılan hücumlar arttı. Bu yüzden Fransız müdür Ernest de Salve ülkesine dönmek zorunda kaldı. Onun ayrılmasından sonra öğrenci sayısı bir ay içinde 471'den 362'ye düştü.

Fransa'ya döndükten sonra bir makale yayımlayan E. de Salve, okulun kuruluş amacını ve ilk yıllarda karşılaştığı güçlükleri anlatmakta, bilhassa öğrenciler arasındaki din farkının doğurduğu zorluklar üzerinde durmaktadır. Müslümanların cumayı, yahudilerin cumartesiyi, hıristiyanların pazarı dinî hafta tatili kabul etmeleri eğitimde birliği bozuyordu. Ayrıca resmî ve dinî bayram günlerinin değişik oluşu idarede büyük güçlük yaratıyordu. Beslenme konusunda müslümanlarla yahudiler ve hıristiyanlar arasındaki anlayış farkları da idareye sıkıntı veriyordu. Bütün bu olumsuzluklara rağmen de Salve, uyguladığı tarafsızlık politikası ve öğrencilerde mevcut olan adalet duygusu sayesinde ihtilâfların halledildiğini ve ırkların uzlaştırılması konusunda yapılan bu ilk denemenin başarıyla sonuçlandığını kaydetmektedir (Sungu, VII/28, s. 335-337).

E. de Salve'den sonra Mektebi Sultânî müdürlüğüne Osmanlı tebaası Ermeni Vahan Efendi getirildi (15 Nisan 1872). Ardından Rum Fotyadi Bey tayin edildi. Her ikisi de bu görevde kayda değer bir hizmet yapamadan ayrıldılar. Bu sırada Mektebi Sultânî binası Mektebi Tıbbiyye'ye tahsis edildiğinden (Eylül 1873) Mektebi Sultânî de tıbbiyenin Gülhane'deki binasına taşındı. Üç yıl kadar eğitimini burada sürdüren okulun müdürü Rum Sava Paşa, Maarif Nâzırı Saffet Paşa tarafından Dârülfünun'u kurmakla da görevlendirildi. Sava Paşa Galatasaray Mektebi Sultanîsi bünyesinde Hukuk, Fen ve Edebiyat yüksek okullarından oluşan Dârülfünûn-ı Sultânî'yi 1874-1875 eğitim yılında öğretime başlattı (bk. DÂRÜLFÜNÛN). Galatasaray Mektebi Sultanîsi Dârülfünûn-ı Sultânî ile birlikte tekrar eski binasına taşındı (1876). Sava Paşa'nın ayrılmasından

sonra 13 Şubat 1877'de ilk defa bir Türk müdür olarak Ali Suâvi Efendi tayin edildi (Çelik, sy. 18 [1992], s. 103).

Ali Suâvi Mektebi Sultânî'nin eğitim sistemini beğenmiyordu. Hatta kuruluşundan beri okulda eğitim dilinin Fransızca olmasına Fransız nüfuzunu arttıracağı endişesiyle karşı çıkıyordu. Onun müdürlüğe tayinindeki asıl sebep, padişahı okulun ıslahı konusunda ikna etmiş olmasıydı. Nitekim göreve başladıktan kısa bir süre sonra gazetelerde onun okulda köklü değişiklikler yapacağı konusunda haberler çıkmaya başladı. Ali Suâvi göreve başladığı sırada Mektebi Sultânî'de kırk üç öğretmen bulunuyordu. Bunların on ikisi müslüman, otuz biri gayri müslimdi. İki Fransız müdür yardımcısı ile birlikte Mektebi Sultânî bünyesinde bulunan yüksek okullarda da yirmi yedi öğretmen görev yapıyordu. Diğer hizmetlilerle birlikte toplam seksen personel ve 689 öğrencisi bulunan bir kurumu devralmıştı. Ali Suâvi Efendi'nin 24 Ağustos 1877 tarihinde padişaha verdiği bir lâyihada kaydettiğine göre sadece Mektebi Sultânî'de okuyan öğrenci sayısı, 162'si müslüman ve 377'si gayri müslim olmak üzere toplam 539 idi. Lâyihadan anlaşıldığına göre müslüman öğrencilerden on altı kişi tam ücret ödediği halde doksan dört Ermeni'nin tamamı, 122 Rum'dan 12l'i ve elli iki Bulgar'dan kırk dokuzu ücret ödemiyordu. Parasız okuma hakkı sadece Osmanlı tâbiiyetinde olanlara tanındığı halde dört Rus, on altı Fransız, sekiz İtalyan, iki İngiliz ve iki Yunan uyruklu da bu haktan faydalandırılmıştı (Aksoy, XI1I/150-152, s. 35). Okul âdeta, yabancılarla yerli gayri müslimlerin imtiyazlı olarak faydalandıkları bir kurum haline gelmişti. Bir yıl önce patlak veren Bulgar isyanında elebaşılık yapanlar ve müslüman köylerini yakıp yıkanlar Mektebi Sultânî'de talebe olan Bulgarlar'dı. Okulda Rus ve Bulgar asıllı pek çok ajan - öğretmen de bulunuyordu. Bu arada altı yıldan beri hazırlık sınıfını geçemeyen öğrenciler vardı.

Maarif Nâzırı Münif Paşa'nın karşı çıkmasına rağmen Ali Suâvi okulda birtakım ıslahatı gerçekleştirmeyi başardı. Bulgarlar'dan ücret isteyerek onların okuldan uzaklaşmasını sağladı, fakat isyana karışmamış olanlara dokunmadı. Ruslar'ı okuldan çıkardı. Ajanlık yaptıkları tesbit edilen Rus ve Bulgar hocaların işine son verdi. Müslüman öğrencilerin sayısı kısa zamanda artarak 220'ye ulaştı. Öğretmen sayısı, on beş müslüman ve on beş gayri müslim olmak üzere otuza indirildi. Ali Suâvi ders müfredatında

da köklü değişiklikler yaptı. Arapça, Farsça, akaid, Arap edebiyatı ve Türkçe'yi ön plana çıkardı. Buna karşılık Sava Paşa zamanında okutulan esâtîr-i evvelîn (mitoloji), Yunan ve Roma tarihleri, ilm-i âsâr-ı atîka gibi derslerle İngilizce, Rusça, Ermenice ve Bulgarca gibi seçmeli dersleri kaldırdı. Sava Paşa'nın müfredattan çıkardığı akaid derslerini mecburî hale getirerek müslüman öğrencilerin, pek çoğu ateist ve misyoner olan Fransız hocalardan etkilenmesini önlemeye çalıştı. Böylece

Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nin kozmopolit yapısını Türkleştirmeye ve müslümanlaştırmaya, içinde fen ilimlerinin de okutulduğu İslâmî temeller üzerine oturmuş modern bir medrese haline getirmeye gayret etti (Çelik, sy. 18 119921, s. 105). Fakat Ali Suâvi yaptığı bu köklü değişikliklerle bütün tepkileri üzerine çekti. İngiliz ve Fransız elçilerinin baskıları sonunda görevinden alındı (3 Kâsım 1877). II. Abdülhamid, Ali Suâvi'nin azil kararını ancak otuz altı gün sonra tasdik etmek suretiyle icraatını onaylamış olduğunu ortaya koydu (a.g.e., s. 109).

Ali Suâvi'den sonra Galatasaray Mektebi Sultanîsi müdürlüğüne Türk ve müslüman olan kişiler tayin edildi. Birer yıl ara ile Ali Nizamî Paşa, Halil Efendi ve Karaca Paşa müdürlük yaptıktan sonra eski Hariciye müsteşarı İsmâil Bey müdürlüğe getirildi (4 Ekim 1880) ve ölümüne kadar (20 Ocak 1894) bu görevde kaldı. Bunun ardından, mektebin ilk mezunlarından olan son Osmanlı vakᶜanüvisi Abdurrahman Şeref Bey müdür oldu. On beş yıla yakın bir süre müdürlük yapan Abdurrahman Şeref Bey'in şefkatli ve liyakatli idaresi sayesinde okul gelişti. Emrullah Efendi'nin ancak on gün süren (Temmuz 1908) müdürlüğünden sonra tayin edilen Mustafa Azmi Bey de bu görevde fazla kalmadı. Dört yıldan beri okulda edebiyat hocalığı yapan şair Tevfik Fikret müdürlüğe getirildiyse de (28 Aralık 1908) Maarif Nâzırı Emrullah Efendi'nin ona karşı cephe alması yüzünden on dört ay sonra ayrılmak zorunda kaldı. Riyaziyeci Sâlih Zeki Bey'in (23 Mart 1910) ardından müdür olan Salih Arif Bey (14 Temmuz 1912) on yıl bu görevi sürdürdü.

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra "sultanî" isimleri "lise'ye çevrilince mektebin adı Galatasaray Lisesi oldu. Tevhîd-i Tedrisât Kanunu'nun kabul edilmesiyle de (3 Mart 1924) okulun programı değiştirildi ve eğitim süresi beş yıldan altı yıla çıkarıldı. Türkçe ve Fransızca öğretim birleştirilerek

diğer liselerin programı burada da uygulanmaya başlandı. Okulun orta kısmının yanında 1924’te açılan Ticaret Bölümü 1932’de kapatıldı. Tarih ve coğrafya gibi kültür derslerinin Türkçe olarak okutulması kararlaştırıldı (1929). Okulun öğrenci sayısı 1930’da 1600’e çıktı. Ortaköy’deki Ferʾiye saraylarından birinde 1963’te eğitime başlayan ilkokul kısmı 1969’da kaldırılarak buraya gündüzlü ortaokul öğrencileri yerleştirildi.

Galatasaray Mektebi Sultânîsi’nin iki önemli amacı vardı. Bunlardan birincisi devlete liyakatli memur yetiştirmek ve Tanzimat programının uygulanması sırasında ihtiyaç duyulan seçkin zümreyi oluşturmaktı. Bu amaç istendiği gibi gerçekleşti. Bu okuldan mezun olan pek çok kişi devletin önemli kademelerinde görev aldı. Bilhassa hariciyede ve devletin diğer kademelerinde Galatasaraylılar önemli yekûn tutmaktaydı. Daha ziyade İstanbul’un zengin müslüman çocuklarının devam ettiği bu okul, öğretim dilinin Fransızca oluşu sebebiyle Fransız kültürünün yayılmasında da öncülük ediyordu. Başta futbol olmak üzere tiyatro, folklor vb. faaliyetler bu okul kanalıyla Türkiye’ye girdi. Böylece modern Türkiye’nin oluşmasında Galatasaray Mektebi Sultânîsi’nin büyük rolü oldu. Mektebin ikinci amacı ise Osmanlı toplumunu oluşturan unsurları birbirleriyle kaynaştırmaktı. Fransız devlet adamı ve eğitimcilerine göre okulda uygulanacak eğitim programıyla din ve ırklar arasındaki düşmanlık azalacak, çeşitli din ve ırklara mensup unsurlar Osmanlı milliyetçiliği etrafında birleşecekti. Fakat bu amaç gerçekleşmedi. Unsurlar arasında uzlaşma sağlanamadığı gibi ayrılıkçı faaliyetler daha da arttı. Galatasaray Mektebi Sultânîsi’nin yönetimi hep Türk hükümetlerinin elinde bulunmakla birlikte Fransa’nın kontrolü ve müdahalesi hiçbir zaman eksik olmadı. Okul, Fransa’nın kültür politikasını Türkiye’de uygulayan bir kurum gibi çalıştı. Fransa’nın okul üzerindeki nüfuzu zamanımıza kadar devam etti. Okulun 100. yılı kutlamalarına katılmak üzere Fransız cumhurbaşkanlarından Charles de Gaulle’ün 1968’de ve Galatasaray Üniversitesi kuruluşu için yapılan imza töreninde bulunmak üzere François Mitterand’ın 1992’de okulu ziyaret etmeleri Fransa’nın bu kuruma verdiği önemi göstermektedir. Galatasaray’ın adı ve misyonu, 1994’te Fransız Konsolosluğu’nun yazlık yalısında öğretime başlayan ve ardından Ortaköy’deki Fer’iye Sarayı’na taşınan Galatasaray Üniversitesi’nde sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ed. Engelhardh, La Turquie et le tanzimat, Paris 1884, I-II; a.e.: Türkiye ve Tanzimat (trc. Ali Reşad), İstanbul 1328, tür.yer.; M. Pernot, Rapport sur un voyage d'étüde a Constantinople, en Egypte et en Turquie d'Asie, Paris 1912, tür.yer.; Mektebi Sultânî'nin 50. Sene-i Devriyye-i Teˀsîsi Münasebetiyle, İstanbul 1334/ 1918; Fethi İsfendiyaroğlu, Galatasaray Tarihi, İstanbul 1952; L. Biskupski, L'expansion et la propagation de la culture et de l'influences françaises en Turquie par les établissements scolaries français dans ce pays depuis la prise d'Istanbul jusqu'à nos jours (doktora tezi, 1953), University de Paris; Galatasaray Lisesi (Mektebi Sultanî) 1868-1968 (haz. Muhittin Sandıkçıoğlu v.dğr.), İstanbul 1974; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, s. 232-241; Bayram Kodaman, Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi, İstanbul 1980, s. 209-223; P. Impert, Osmanlı İmparatorluğunda Yenileşme Hareketleri (trc. Adnan Cemgil), İstanbul 1981, s. 144; S. J. Shaw - E. K. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1983, II, 144, 145, 146; Ziyad Ebüzziya - Sahir Kozikoğlu, 1921-1933 Galatasaray Tarihçesi: 1933 Mezunları ve 50 Yılları, İstanbul 1987; Hasan Ali Koçer, Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu, Ankara 1987, s. 80-82; Adnan Şişman, Galatasaray Mektebi Sultanisi'nin Kuruluşu ve İlk Eğitim Yılları 1868-1871, İstanbul 1989; a.mlf., "Mektebi Osmani", Osm.Ar, V (1986), s. 83-160; Nejat İren - Alim Öğünç, Galatasaray Tarihçesi, İstanbul 1992, s. 91; De Salve, "L'énsiegnement en Turquie", RDM, 15 Ekim 1874, s. 836-853; İhsan Sungu, "Galatasaray Lisesinin Kuruluşu", TTK Belleten, VII/28 (1943), s. 315-347; Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Ali Suavi ve Galatasaray Lisesi", BTTD, sy. 9 (1968), s. 39; Mehmet Aksoy, "Mektebi Sultânî ve Ali Suâvi", TK, XIII/150-152 (1975), s. 33-36; Yahya Akyüz, "Galatasaray Lisesinin Islahına İlişkin Ali Suâvi'nin Girişimlerini Gösteren Bir Belge", TTK Belleten, XLVI/181 (1982), s. 121-131; Atilla Çetin, "Maarif Nâzırı Ahmed Zühdü Paşa'nm Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yabancı Okullar Hakkındaki Raporu", GDAAD, sy. 10-11 (1983), s. 189-200; A. Haluk Dursun, "Galatasaray'da Rum Çocukları ve II. Abdülhamit", Galatasaray Tarihi, sy. 2, İstanbul, ts., s. 9-11; Vahdettin Engin, "Mektebi Sultam Tarihinden Bir Kesit", a.e., s. 15-20; Hüseyin Çelik, "Arşiv

Belgelerine Göre Ali Suavi Efendi Mektebi Sultânî Müdürlüğü'ne Niçin ve Nasıl Getirildi, Niçin ve Nasıl Azledildi?", Türkiye Günlüğü, sy. 18, Ankara 1992, s. 102-110; François Georgeon. "La formation des élites à la fin de l'empire ottoman, Le cas de Galatasaray", Revue du monde musulman et de la Mediterranée, sy. 72, Paris 1995, s. 16-25; Gülsün Düzenli, "Mektebi Sultani'den Bugüne Galatasaray Lisesi", Toplumsal Tarih, V/26, 1996, s. 20-42; "Galata Sarayı Mektebi Sultanîsi", TA, XVII, 118-119.

Adnan Şişman

GALATÂT-ı HAFÎD EFENDİ

غلطات حفيد أفندي

Osmanlı kazaskerlerinden Mehmed Hafîd Efendi'nin (ö. 1226/1811) asıl adı ed-Dürerü'l-müntehabâtü'l-mensûre olan galatata dair eseri.

(bk. HAFÎD EFENDİ)

GALEBE

الغلبة

Sâlikin üzerinde bulunduğu halin kendisini hükmü altına alması mânasında tasavvuf terimi.

Sâlikte Allah korkusu, cehennem azabı, ilâhî heybet, Allah’ın lutfu, sevgisi, cennet nimetleri, haya ve dinî gayret gibi durumların meydana getirdiği bir haldir. Tasavvufî kaynaklarda, büyük bir dinî gayret ve duyarlığa sahip olan Hz. Ömer’in Hudeybiye Antlaşması esnasında ve Abdullah b. Übeyy’in cenaze namazı sırasında Hz. Peygamber’e karşı çıkması (Buhârî, “Cizye”, 18, “Tefsîr”, 9; Müslim, “Cihâd”, 94), aynı şekilde Benî Kureyza Gazvesi sırasında yanlış hareket ettiğini anlayan Ebû Lübâbe el-Ensârî’nin gidip kendini Medine’deki mescidin bir direğine bağlaması (Vâkıdî, II, 506-507), dinî gayretten kaynaklanan galebe haline örnek olarak gösterilir. Galebe halinde bulunan kul tam olarak dinî kaidelere uymaz, şerʿî edebi gözetemez, karşılaştığı durumu objektif olarak değerlendiremez. Ancak bu hal geçtikten sonra hatasını anlayarak pişman olur ve eski durumuna döner.

Galebe halindeki sâlik mâzur görülüp hatta bazı durumlarda takdir edilmekle birlikte aslında bu kemâl hali olmayıp nâkıs bir haldir. Hz. Ömer’in şahit olduğu aynı olayda Hz. Ebû Bekir’in sükûnetini ve itidalini koruması daha yüksek bir hal sayılır. Kâmil bir velî kendi haline galip ve hâkim olmalıdır. Haline mağlûp ve mahkûm olan sâlike “meczup” denir. Meczupların söz ve davranışları örnek alınamaz. Genel olarak kerâmetlerin de galebe halinde bulunan velîlerden zuhûr ettiğini söyleyen mutasavvıflar, bazı sûfîlerin şer’î kaidelere ve dinî edebe uygun düşmeyen söz ve davranışlarını aynı galebe haliyle açıklayarak onları mâzur görürler. Rûzbihân-ı Baklî gibi bazı mutasavvıflar ise galebe halini “sırrın ceberûta sirayet etmesi ve ruhun melekût âlemine uçması” şeklinde tarif etmişlerdir. Hücvîrî, muhabbet haline mağlûp olduklarını ileri süren sûfîlerin kendilerinden dinî mükellefiyetlerin düştüğünü söylediklerini bildirerek onları tenkit eder.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Bekâ. el-Külliyyât, "galebe" md.; Serrâc, el-Lümac, s. 417; Kelâbâzî, et-Tacarruf, s. 13-16; Hulâsa-i Şerh-i Tacarruf (nşr. Ahmed Ali Recâî), Tahran 1349 hş., s. 37'l-383; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 385, 475; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, s. 412; a.mlf., Meşrebü'l-ervâh, s. 88, 298; Sühreverdî, cAvârifü'l-macârif, Beyrut 1966, s. 527; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, IV, 92, 245; Cacfer Seccâdî, Ferheng, Tahran 1983, s. 350.

Süleyman Uludağ

GALEBE DİVANI

Osmanlılar’da yabancı devlet elçilerinin Dîvân-ı Hümâyun’da kabulü ve Kapıkulu ocaklarına ulufe dağıtılması dolayısıyla yapılan merasim.

(bk. ELÇİ; ULUFE)

GALEN

(ö.200 [?])

İslâmî kaynaklarda Câlinûs diye anılan Grek tabip ve filozofu.

(bk. CÂLİNÛS)

GALİB, İsmail

(bk. İSMAİL GALİB)

GALİB, Leskofçalı

(bk. LESKOFÇALI GALİB)

GÂLİB b. ABDULLAH

غالب بن عبد الله

Gâlib b. Abdillâh b. Mis’ar el-Kinânî (ö.48/668’den sonra)

Sahâbî.

Kinâneoğullarına mensup olduğu için Kinânî, onun alt kollan Leys ve Kelb kabilelerine nisbetle de Leysî ve Kelbî diye anılır. Hayatına dair fazla bilgi vermeyen kaynaklar, daha çok onun başarılı bir kumandan olarak katıldığı savaşlardan söz eder. Hz. Peygamber, 2. yılın 10 Şevvalinde (5 Nisan 624) Benî Süleym ve Gatafân kabilelerine Gâlib b. Abdullah’ın kumandasında bir seriyye gönderdi. Düşmanı bozguna uğratan müslümanlar dört gün sonra pek çok ganimet elde ederek geri döndüler.

7. yılın Ramazan ayında (Ocak 629) Resûl-i Ekrem yine Gâlib b. Abdullah kumandasında 130 kişilik bir birliği, Meyfaa mevkiinde oturan Uvâl ve Abd b. Saʿlebe oğulları üzerine şevketti. Meyfaa Seferi diye anılan bu savaşta düşmanın ileri gelenleri öldürüldü ve ganimet elde edildi. 8. yılın Safer ayında ise (Haziran 629) Hz. Peygamber Gâlib’i on, on dokuz veya altmış kişi olduğu rivayet edilen bir birliğin başında Mekke ile Medine arasındaki Kedîd bölgesinde ikamet eden, Kinâneoğulları’ndan Benî Leys’e mensup Mülevvehoğulları üzerine gönderdi. Bu kabileden birçok kişi Hendek Gazvesi’nde Medine’yi kuşatanlar arasında yer almıştı. Birlik ele geçirdiği ganimetlerle geri döndü. Medine’ye iki günlük mesafedeki Fedek yakınlarında oturan Mürreoğulları da Hendek Gazvesi’nde müşrik ordusunda yer almışlar, ayrıca 7 yılında (628-29) Beşîr b. Saʿd kumandasındaki otuz kişilik birliğin yirmi sekiz mücahidini şehid etmişlerdi. Hz. Peygamber onları cezalandırmak amacıyla 8. yılın Safer ayında (Haziran 629) Zübeyr b. Avvâm’ın kumandasında 200 kişilik bir birlik hazırladı. Bu arada Mülevvehoğulları baskınından dönen Gâlib b. Abdullah’ın başarılarını dikkate alan Resûl-i Ekrem, Mürreoğullan’na gönderilmek üzere hazırladığı birliğin başına Zübeyr b. Avvâm’ın yerine Gâlib’i getirdi. Mürre Seferi diye anılan bu savaşta pek çok müşrik

öldürüldü, birçok ganimet ve esir elde edildi.

Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinde yol güvenliğini sağlamakla görevlendirdiği Gâlib b. Abdullah'ın Hz. Ömer devrinde Kâdisiye Savaşı'nda önemli yararlıklar gösterdiği ve Hürmüz'ü öldürdüğü, Muâviye döneminde ise Ziyâd b. Ebîh tarafından 48 (668) yılında Horasan'a vali tayin edildiği kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 336, 467-468; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 114; Vâkıdî, el-Megazî, I, 5, 6; II, 723-727, 750-752; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 623; İbn Saʿd, et-Tabakât, II, 119, 124-126; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 117, 119, 120; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, VII, 98-99; Taberî, Târih (Ebü'l-Fazl), II, 483; III, 22-23, 27-28, 154, 157, 494; İbn Abdülber, el-İstiʿâb, III, 183; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gâbe (Bennâ), IV, 336; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnul-eser, II, 147, 150-152; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 183-184; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd (nşr. Mustafa Abdülvâhid v.dğr.), Kahire 1407/1986, VI, 211, 217-223; Diyarbekrî, Tarîhu'l-hamîs, II, 67; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 303; Mahmud Esad, İslâm Tarihi, s. 767; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VIII, 32-42.

Hüseyin Algül

GÂLİB b. ABDURRAHMAN

غالب بن عبد الرحمن

Gâlib b. Abdirrahmân es-Sıklabî (ö.371/981)

Endülüslü kumandan.

Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman'ın Slav asıllı (Sıklabî) âzatlılarından olup halife kendisine "oğlum" diye hitap ettiği için İbn Abdurrahman künyesiyle anılır. Hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. III. Abdurrahman, II. Hakem ve II. Hişâm dönemlerinde kuzeydeki hıristiyan İspanyol krallıklarına ve Kuzey Afrika'da İdrîsîler ve Fâtımîler'e karşı düzenlenen seferlerdeki başarılarıyla kendini gösterdi. 946 yılında, III. Abdurrahman tarafından Endülüs'ün kuzey sınırına düzenlenecek yaz seferleri esnasında askerî garnizon olarak kullanılmak üzere Medînetüssâlim'i (Medinaceli) tahkim etmekle görevlendirildiği ve bu işi tamamladıktan sonra Sağrülaʿlâ (Aragon) hâkimi olarak tayin edildiği anlaşılmaktadır. 342'de (953) Kastilya topraklarına başarılı bir sefer düzenledi. Bunun üzerine III. Abdurrahman onu, 344 (955) yılında Meriye'yi (Almeria) yağmalayan Fâtımîler'den intikam alması için seksen gemilik bir donanmanın başında Kuzey Afrika'ya yolladı. Gâlib ilk hücumunda başarılı olamadıysa da ikincisinde Fatımî kuvvetlerini hezimete uğrattı. Kastilya üzerine düzenlediği seferlerle 352'de (963) Kalahurra'yı (Calahorra), iki yıl sonra da Gormaz Kalesi'ni zaptetti. III. Abdurrahman'ın yerine geçen oğlu II. Hakem, 360'ta (971) Normanlar'a karşı hazırlanan kara ve deniz kuvvetlerinin başkumandanlığını ona verdi. İki yıl sonra, Fâtımîler'in desteğiyle Endülüs Emevîleri aleyhine Mağrib'de siyasî ve askerî faaliyetlerde bulunan İdrîsîler'e karşı gönderilen ordunun başkumandanlığına da Gâlib getirildi. Bu sırada kazandığı zaferlerle İdrîsîler Devleti'ni çökerterek Mağrib'de hutbenin II. Hakem adına okunmasını sağladı. Gâlib 364 (975) yılında muzaffer bir kumandan olarak Kurtuba'ya döndüğünde beraberinde İdrîsîler hanedanının son temsilcilerinden Hasan b. Kennûn ve bazı devlet adamları da bulunuyordu. Öte yandan bu sırada, Endülüs ordusunun Mağrib'le meşgul olmasından

faydalanmak isteyen Kastilya ve Navarra (Nebre) krallıklarının teşkil ettiği müttefik hıristiyan ordusunun Gormaz'a hücum ettiği haberi geldi. II. Hakem bu orduyu geri püskürtme işini yine Gâlib'e havale etti. Galib bu görevini de başarıyla tamamlayarak bol miktarda ganimetle Kurtuba'ya döndü. Halife bunun üzerine ona iki altın kılıç hediye ederek "zü's-seyfeyn" lakabı ve vezirlik rütbesi verdi. Ancak Gâlib'in nüfuz ve itibarının artması rakiplerini rahatsız etti. Bunların başında hâcib Caʿfer el-Mushafî geliyordu. Bu rekabet çok geçmeden iki devlet adamının arasının açılmasına sebep oldu. Bu sırada yıldızı parlamaya başlayan ve Emevî tahtını ele geçirmeyi planlayan İbn Ebû Âmir (el-Mansûr), Mushafî'yi yalnız bırakmak için Gâlib'i kendi yanına çekmeye çalıştı. II. Hakem'in câriyesi Subh'un aracılığıyla, Gâlib'in "zü'l-vizâreteyn" lakabı ile Sağrülaʿlâ bölgesinin idaresiyle görevlendirilmesini, kendisinin de hilâfet ordusunun başkumandanı olarak tayin edilmesini sağladı. İbn Ebû Âmir'in bu yükselişinden endişeye kapılan Mushafî ise onu engellemek için Gâlib'in kızını oğluyla evlendirerek eski hasmı ile arasını düzeltmek istedi. Ancak İbn Ebû Âmir Gâlib'in kızıyla evlenerek Mushafî'nin planını bozdu (367/977); Halife II. Hişâm nezdindeki nüfuzunu kullanarak Mushafî'yi azlettirdi ve yerine Gâlib'in getirilmesini sağladı.

İbn Ebû Âmir'i iyi tanıyanlar, onun II. Hişâm'ın zayıf kişiliğinden faydalanarak Endülüs Emevî halifeliğini ele geçirmek niyetinde olduğunu anlamakta gecikmediler. Bunlar aynı zamanda Gâlib'i, İbn Ebû Âmir karşısında Emevî hanedanının haklarını koruyacak yegâne kişi kabul ediyorlardı. Bu durumun farkında olan Gâlib, Medînetüssâlim'de verdiği bir ziyafet esnasında İbn Ebû Âmir'e hücum ettiyse de bir sonuç alamadı. 371 'de (981) Gormaz'la Atienza arasında bulunan San Vicente bölgesinde İbn Ebü Âmir'le yeniden karşılaştı ve galip gelmek üzere olduğu bir anda aniden vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hayyân, el-Muktebes fî ahbâri beledi'l-Endelüs (nşr. A. Ali el-Haccî), Beyrut 1965, bk. İndeks; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez-Zahîre fî mehâsini

ehli'l-Cezîre (nşr. İhsan Abbas), Kahire 1365, IV/1, s. 48-49; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib, II, 255-257, 285-299; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 62-65; Zikru bilâdi'l-Endelüs (nşr. L. Molina), Madrid 1983, s. 179; E. Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, Paris 1967, III, 22, 58, 80, 122, 318; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, Minneapolis 1974, s. 37, 40-41; R. Dozy, Historia de los musulmanes españoles, Madrid 1984, III, 76, 89 vd., 111 vd., 129-138, 150-160; C. Sanchez - Albornoz, España Musulmana, Madrid 1986, I, 420-440; A. Huici Miranda, "Ghâlib b. ʿAbd al-Rahmân", El2(İng.), II, 99'l-998.

Mehmet Özdemir

GALİB DEDE

(bk. ŞEYH GALİB)

GÂLİB MİRZA ESEDULLAH

(ö.1797-1869)

Türk asıllı Hint-Pakistan şairi.

27 Aralık 1797'de Hindistan'da Dekken yarımadasında yer alan Türk-İslâm kültürünün tanınmış merkezlerinden Agra'da doğdu. Lakabı Necmüddevle ve Debîrülmülk, mahlası Gâlib, şöhreti Esedullah'tır. Dedesi Kûkân (Ghokan) Beg Han soylu bir Türk ailesine mensuptu. Leknev'de Âsafüddevle'nin ve Haydarâbâd nizamı Ali Han'ın hizmetinde bulunan babası Abdullah Beg Han, yolsuzlukları önlemek için gittiği Alvar şehrinde şehid olmuştu. Bunun üzerine Alvar valisi, bu sırada beş yaşında olan Gâlib ile kardeşi Yûsuf'a iki köy tahsis etti. Anne tarafından da tanınmış bir aileye mensup olan Gâlib, İngilizler'in Agra yöneticiliğine tayin ettiği amcası Nasrullah Beg Han tarafından yetiştirildi. Dokuz yaşında iken amcasının vefatı üzerine İngiliz mahkemesinin kararı ile amcasının kayınbiraderinin himayesine verildi. Ancak Gâlib büyük dayısının malikânesinde rahat bir hayat sürmeye başladı. Burada bazı âlimlerin yanı sıra ünlü şair Ekberâbâdî'den de ders aldı. İran edebiyatının tanınmış şairlerinden Bîdil'i şiirleriyle tanıdı. Önceleri Zerdüşt iken Müslümanlığı kabul eden hocası Abdüssamed'in Gâlib'in şiir yeteneğinin gelişmesi üzerinde büyük etkisi oldu. Başlangıçta Farsça - Hintçe karışık şiirler yazan Gâlib gençlik döneminde Farsça şiir yazmaya ağırlık verdi. Daha sonra Urduca gazeller yazmaya başladı.

1810'da Fîrûzpûr Valisi Çerkan'ın küçük kardeşi Nevvâb İlâhî Bahş'ın kızı İmrao Begüm ile evlendi. Bu hanımdan yedi çocuğu olduysa da hiçbiri yaşamadı. Gâlib evlendikten bir süre sonra Delhi'ye yerleşti. Kalküta'da bulunduğu 1828-1831 yılları dışında Delhi'den ayrılmadı. Amcasının ölümü üzerine Lord Lake'nin emriyle kardeşi Yûsuf'la birlikte kendisine verilen, ancak bir türlü eline geçmeyen parayı alabilmek için açtığı dava uzun yıllar sürmesine rağmen sonuçlanmadı. Bu arada bir müfettiş tarafından kumar oynadığına dair verilen rapor üzerine tutuklandı. Bir

müddet sonra dostları sayesinde serbest bırakıldı. Rakibi saray şairi Zevk Muhammed’in ölümü (1854)

üzerine Vâcid Ali Şah’ın şiir musâhibliğine tayin edildi ve onun oğullarının hocası oldu. 9 Mayıs 1857’de gittikçe artan İngiliz baskısına karşı Delhi’nin kuzeyinde Hindu ve müslümanların birlikte başlattıkları isyan hareketi İngiliz sömürge ordusu tarafından kanlı bir şekilde bastırıldı. Birçok öğretmen ve aydın gözaltına alınarak sorgulandı. Sistemli bir propaganda ile, Hindistan’da bulunmalarının amacını modem hayatın dışında kalmış olan ülkeyi eğitmek ve uygarlaştırmak olarak açıklayan İngilizler’le yerli halk arasında bu direniş hareketinden sonra doğan gerginlik ortamında İngiltere halkın geleneklerini değiştirme siyasetinden vazgeçmek zorunda kaldı. İngilizler’in kontrolü altında bulunan son Bâbürlü hükümdarı II. Bahadır Şah, isyancılarla ilişkisi olduğu gerekçesiyle Gâlib’i gözaltına aldırarak uzun süren sorgulamalara tâbi tuttu. Serbest bırakıldıktan sonra Râmpûr Valisi Nevvâb Yûsuf Ali Han tarafından kendisine ömür boyu maaş bağlandı. 15 Şubat 1869’da Delhi’de öldü.

Yüzyıllarca Farsça ile devam etmiş olan Hint müslümanlarının şiirinin, Urdu dilinin gelişmesi sonucu XX. yüzyılda bir atılım yapabilmesinde Gâlib son derece önemli bir rol oynamıştır. Urdu edebiyatının Farsça ve giderek yerleşmekte olan İngilizce karşısında bir geleceği olmadığı şeklindeki yaygın kanaati kabul etmeyen aydınlar arasında yer alan Gâlib Urdu şiir ve nesrinin gelişmesi için azimle çalıştı. Yeni şiirin Gâlib’in açtığı çığırda ilerleyeceğine inananlarla, onun tabiata aşırı bağlı anlayışının gelenekten kopma ve sapmadan başka bir şey olmadığını ileri sürenlerin tartışması uzun süre devam etti. Muhammed İkbal bir şiirinde Gâlib’in tavrını, “şarabı daha acı kılmak için kadehi de eritip şaraba katmak” şeklinde ifade etmiştir. İkbâl, Câvidnâme adlı eserinin Müşteri (Jüpiter) feleği bölümünde Gâlib’le şiir üzerine konuşur.

İlk olarak çağdaşlarından şair Hüseyin Eltaf Hâlî, Yâdigâr-ı Ġâlib adlı eserinde şairin Hint - Pakistan edebiyatındaki yeri ve tesiri üzerinde durmuş, bu eseri Abdüllatîf’in Ghâlib’i ve Muhammed İkrâm’ın Ghalib - Nama adlı kitabı takip etmiştir. Gâlib’in şiirlerinde uhrevî olana özlem yerine dünyevî yoğunlaşma ağır basar. Gâlib Mirza esas olarak dünyevî bir şairdir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’i ve Hz. Ali’yi öven şiirler de

yazmıştır. Gâlib, tabiatı kendi dönemine kadar görülmemiş ölçüde müstakil bir unsur olarak işlemesiyle aykırı, insana yaklaşımıyla hümanist, evren ve hayat karşısında mistik, özgür yaratılışının şevkiyle birden fazla üç dilden oluşan bir şiirin kendisinde doğduğu orijinal bir şairdir. Eserleri ve etkisiyle modern çağa doğru bir başlangıçtır. Şiir dilinin günlük konuşma dilinden farklı olduğu düşüncesini modern Urdu şiirine yerleştirerek daha başlangıçta sağlam bir temel atmıştır. Hint kıtası İslâm şiirinde Ekber-i Allahâbâdî şiir değerleriyle hayatın mizah olarak uyumu, Gâlib insancıl unsurun tamamlanması, İkbâl ise İslâm metafiziğinin toparlayıcı ve belirleyici derecede yer alması olarak kabul edilebilir.

Eserleri. 1. Dîvân-ı Urdu. İlk baskısı 1841'de yapılan eser yeni şiirlerin de eklenmesiyle şairin sağlığında Delhi'de dört defa basılmıştır. Gâlib'in ölümünden sonra da çeşitli baskıları yapılan eser son olarak İmtiyaz Ali Arşî tarafından yayımlanmıştır (Aligarh 1958). 2. Külliyyât-ı Nazm. Farsça kaside, gazel, küçük mesnevi ve kıtalardan ibarettir. İlk olarak 1845'te yayımlanan eserin çeşitli baskıları vardır (Leknev 1862, 1924). 3. Külliyyât-ı Nes̱r (Leknev 1868). Şu eserleri ihtiva eder: a) Penc Genc-i Âheng. Mektup yazma usulleri, lakaplar, Farsça'nın esasları, terimler ve dilin yapısıyla ilgili konularla şairin kendi şiirlerinden yaptığı seçmeleri ihtiva eder. b) Mihr-i Nîm Rûz. Eserin "Pertevistân" adını taşıyan birinci bölümü bir Bâbürlü tarihidir. Eserin ikinci bölümü yazılmamıştır, c) Destenbû. 1857 Hint - müslüman direnişini anlatan bir eserdir. 4. Ḳâṭıʿ-ı Burhan (Leknev 1862). Burhân-ı Ḳâṭıʿ adlı Farsça sözlüğün tenkidinden ibarettir. Müellif eserini bazı ilâvelerle birlikte Direfş-i Kâviyânî adıyla da yayımlamıştır (Leknev 1865). S. Ûd-i Hindî, Urdu ey Muʿallâ. İki mektup derlemesi olup birincisinde 162, ikincisinde 472 mektup vardır. İlk eser 1868'de Mîret'te (Meerut), ikincisi 1899'da yine Mîret'te ve bazı mektupların da eklenmesiyle 1922'de Lahor'da basılmıştır. 6. Külliyyât-ı Naẓm-ı Fârsî. Gâlib'in 1835'te Meyḫâne-i Ârzû adıyla düzenlenen Farsça divanı 1945'te; çeşitli mesnevi, kaside, gazel ve rubâîlerini ihtiva eden Farsça Külliyyât'ı da 1963'te yayımlanmıştır. 7. Ebr-i Güherbâr (Delhi 1281). Hz. Peygamberin gazvelerini Firdevsî'nin Şâhnâme'si ve Nizâmî'nin İskendernâme'sı tarzında yazmaya başlayan Gâlib ancak giriş kısmını kaleme alabilmiştir. 8. Sebed-i Çîn. Külliyyât'ma girmeyen şiirlerini ihtiva eder. Eser ilk olarak 1867'de yayımlanmış, daha sonra 1938'de Delhi'de basılmıştır. 9. Sebed-i Bâġ-ı Dü Der. Sebed-i Çin'in tamamı olarak kabul

edilen eserin birinci bölümü Sebed-i Çîn ile onda yer almayan bazı şiirleri, ikinci bölümü Külliyyât-ı Nes̱r'de bulunmayan bazı metinleri ihtiva eder. 10. Duʿâʾ ey Ṣabâḥ (Leknev, ts.). Hz. Ali'den nakledilen bir duanın manzum olarak Farsça'ya tercümesidir. Gâlib'in diğer eserleri de şunlardır: Müteferriḳât-ı Ġâlib (Râmpûr 1947), İntiḫâb-ı Ġâlib (Lahor 1943), Mekâtîb-i Ġâlib (1937), Nâdirât-ı Ġâlib (Karaçi 1919), Nükât-i Riḳʿât (Delhi 1867), Ḳâdirnâme (Delhi 1281), Letâʾif-i Ġaybî (Delhi 1281), Tîġ-i Tîz (Delhi 1867).

BİBLİYOGRAFYA

Mirza Asad Allah. Khan Called Ghalib, Madras 1922; Muhammed İkbal, Şarktan Haber (trc. Ali Nihad Tarlan), Ankara 1956, s. 133; R. Russell, Ghalib 1797-1869: Life and Letters, London 1969; Ghalib: the Poet and his Age (ed. R. Russell), London 1972; Ram Malik, Mirza Ghalib, New Delhi 1980; Zülfikar Ali Han, Doğudan Bir Ses (trc. Turgut Akman), İstanbul 1981, s. 20; Muhammed Sadıq, A History of Urdu Literature, Delhi 1984, s. 228-277; David Lelyveld, "Eloquence and Authority in Urdu: Poetry, Oratory and Film", Shariat and Ambiguity in South Asian Islam (ed. K. P. Ewing), Delhi 1988, s. 98-105; A. Bausani, "The Position of Ghâlib (1796-1869) in the History of Urdu and Indo - Persian Poetry", Isl., XXIV (1959), s. 99-127; a.mlf., "Ghalib", EI² (İng.), II, 1000-1001; Abdülhay Habîbî, "Ḫaṣâ'iṣ ve ʿArżeşhâ-yi Şiʿr-i Fârsî-yi Ġâlib-i Dihlevî", Yaġma, sy. 251, Tahran 1389, s. 249-255; Şefîʿî Kudekânî, "Ġâlib-i Dihlevî", Hüner ü Merdum, sy. 69, Tahran 1968, s. 24-29; Saf dar Ali Baig, "The Mystical Poetry of Ghalib", IC, XXXIII (1969), s. 9'l-108; Ab-dülkadir Karahan, "Farsça ve Urduca'nın Şiir Dehası Esedullah Han Galib", TK, K/100 (1971), s. 369-371; Th. Menzel, "Ġâlib", UDMİ, XIV/2, s. 434-444; "Ġâlib Dihlevî Mîrzâ Esedullah Ḫân", DMF, II, 1799.

Kâmil Eşfak Berki

GALİB PAŞA, Mehmed Said

(ö.1763-1829)

Osmanlı sadrazamı.

İstanbul'da doğdu. Mektûbî-i Sadâret-i Âlî Kalemi başhalifesi olan Seyyid Ahmed Efendi'nin oğludur. Babasının 1774 yılında ölümü üzerine aynı kalemde babasının halefi olan Berrî Abdullah Efendi

tarafından himaye edildi. 1791'de mükâleme meclisi kâtipliğiyle göreve başladı. 1795 yılında Mektûbî-i Sadâret-i Âlî Kalemi'nde başhalife olduysa da ertesi yıl bu görevinden alınarak cebeciler kâtipliğine ve ardından âmedciliğe getirildi. 1802'de Fransa ile yapılacak müzakerelere katılmak üzere murahhas olarak Paris'e gönderildi. Burada Talleyrand ve Napolyon Bonapart ile görüşen Galib Efendi, Fransa kralının Mısır seferi yüzünden bozulmuş olan dostluk ilişkilerinin yeniden canlandırılması için iki devlet arasında barış yapılmasını temine çalıştı. Zira onun görevleri arasında, Fransa ile eski dostluğu yeniden tesis ederek Nizâm-ı Cedîd programının yürütülebilmesi için gerekli subay ve uzmanları bu ülkeden sağlamak da vardı. Nitekim Bonapart'ın, Fransa'nın Karadeniz'de ticaret yapmak için Osmanlı Devleti'nden ısrarla istediği ruhsatnamenin verilmesi gerektiğini Babıâli'ye bildirmiş ve III. Selim'in onayını almıştı. Böylece 1798 yılından beri iki devlet arasında hukukî bakımdan süregelmekte olan savaş haline 25 Haziran 1802'de Paris'te imzalanan antlaşma ile son verilmiş oldu (Muâhedât Mecmuası, I, 35 vd.).

Galib Efendi 1803 yılı başlarında İstanbul'a döndü ve büyük tezkireciliğe getirildi. Ekim 1806'da Ahmed Vâsıf Efendi'nin yerine reîsülküttâblığa tayin edildi. Bu görevi sırasında, yerlerinden uzaklaştırılmış olan Eflak ve Boğdan voyvodalarını tekrar iş başına getirmeyi başardıysa da Rusya ile savaşa engel olamadı. Orduyla birlikte seferde iken İstanbul'da III. Selim'in tahttan indirilerek yerine IV. Mustafa'nın getirilmesi üzerine (Mayıs 1807) siyasî durumu sarsılan Galib Efendi, kethüdâ Mustafa Refik Efendi ile birlikte Rusçuk'ta bulunan Alemdar Mustafa Paşa'nın yanına kaçtı. Bu firar

üzerine zor durumda kalan Sadrazam Çelebi Mustafa Paşa İstanbul’a gönderdiği yazıda Galib ve Refik efendilerin ordudan kaçtıklarından söz etmeyerek kendisi tarafından azledilip Rusçuk’a gönderildiklerini bildirdi. Böylece daha önce burada bulunan Abdullah Râmiz, Mehmed Tahsin, Mehmed Emin Behiç efendilerle birlikte III. Selim taraftarı olan Alemdar Mustafa Paşa’nın etrafında “Rusçuk yaranı” adıyla anılan gizli bir cemiyet teşekkül etmişti. Reîsülküttâb-lık görevinde bulunmamasına rağmen Galib Efendi Ruslar’la barış antlaşması yapmakla vazifelendirildi ve 25 Ağustos 1807’de Yergöğü Mütarekesi’ni imzaladı. 16 Nisan 1808’de ikinci defa reîsülküttâb oldu. IV. Mustafa’nın tahttan indirilip II. Mahmud’un tahta çıkarılması ve Alemdar Mustafa Paşa’nın sadrazam olmasından sonra da mevkiini korudu. Alemdar Mustafa Paşa vakʿasında yeniçerilere hoş görünmesini bildiği için hayatını kurtardı. 1808 yılı sonlarında Rusya ile yapılması düşünülen barış için birinci murahhas tayin edilerek Yaş’a gönderildi. Fakat Rusya’nın Memleketeyn üzerinde ısrarı karşısında görüşmelere son vererek İstanbul’a döndü ve böylece Rusya ile savaş kaçınılmaz hale geldi. Reîsülküttâb sıfatıyla 1809 seferine katılan Galib Efendi 1811 yılı ortalarında sadâret kethüdâsı oldu. Birinci murahhas olarak Galib Efendi’nin Ruslar’la yaptığı müzakereler uzun süre bir sonuç vermediyse de Napolyon’un Ruslar’a karşı yeni bir savaş hazırlığına girişmesi üzerine zor durumda kalan Rusya Osmanlı Devleti ile Bükreş Antlaşması’nı imzalamak zorunda kaldı (28 Mayıs 1812). İstanbul’a dönüşünde üçüncü defa reîsülküttâblığa getirilen Galib Efendi, birkaç ay sonra azledilerek Kütahya’ya sürüldü. Bunun başlıca sebebi, rakibi Hâlet Efendi’nin kendisini İstanbul’dan uzaklaştırmak istemesidir (Cevdet, X, 146). Nitekim kısa süre sonra affedilen Galib Efendi’ye 1814 ortalarında vezirlik rütbesiyle Bolu ve Viranşehir sancakları tevcih edildi; 1821 yılı ortalarında ise vezâreti kaldırılıp Konya’da mecburi ikamete tâbi tutuldu. Ancak 27 Aralık 1822’de vezirliği geri verilerek Kayseri ve Bozok sancakları mutasarrıflığına tayin edildi. 1823 Kasımında ise Hüdâvendigâr ve Kocaeli sancakları ilâvesiyle Karadeniz Boğazı’nın Rumeli sahilleri muhafızlığına getirildi.

Sadrazam Silâhdar Ali Paşa’nın Mora meselesinde gevşek davranması üzerine 14 Aralık 1823’te sadrazamlığa getirilen Galib Paşa, dokuz ay kadar süren bu görevi sırasında müzmin bir hal alan Mora meselesini

Mehmed Ali Paşa vasıtasıyla halletti, böylece Mısır valisinin de gönlünü almış oldu. Ancak Mehmed Ali Paşa'nın muhalifleri, önce onun yakınlarını

İstanbul'dan uzaklaştırtarak uygun zemini hazırladılar, ardından da Galib Paşa'yi azlettirdiler (14 Eylül 1824). Bu azlin görünürdeki sebebi, Galib Paşa'nın cebecilerin ayaklanmasını bastırmada gevşek davranması ise de gerçek sebebin II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması teklifini kabul etmeyerek bu işi Benderli Selim Paşa'nın daha iyi yapabileceğini söylemesi olduğu anlaşılmaktadır (Cevdet, XII, 99).

Vezirliği kaldırılarak Gelibolu'da oturmaya mecbur tutulan Galib Paşa'nın sürgün yeri beş altı ay kadar sonra Manisa'ya çevrildi; ancak daha oraya varmadan vezirliği iade edilip Erzurum valiliğiyle Şark seraskerliğine gönderildi. Erzurum'da bulunduğu sırada Babıâli'ye gönderdiği yazılarında ısrarla, Ruslar'ın Osmanlı Devleti'ne karşı savaşa hazırlandıklarını, bu bakımdan Anadolu'daki sınır boylarında düzenli asker sayısının arttırılmasını istedi. Gerçekten Ruslar 1828 yılı ortalarında Rumeli'de ve Doğu Anadolu'da saldırıya geçtiler. Mühimmat, topçu yetersizliği ve karışık halkın ilgisizliği yüzünden Galib Paşa Kars Kalesi'ni Ruslar'a terketmek zorunda kaldı. Onun bu hareketi padişaha korkaklık şeklinde yansıtılınca Sultan Mahmud tarafından görevinden alındı ve sürgüne gönderildiği Balıkesir'de vefat etti. Mezarı Zağanos Paşa Camii hazîresindedir. Kütahya'da oturduğu sırada buradaki Mevlevî veya Kâdirî Tekkesi şeyhlerinin ikameti için bir ev yaptırmış, İstanbul'da Kâsım Çavuş Camii'ni de tamir ettirmiştir (Sicilli Osmânî, III, 616)

Galib Paşa, XIX. yüzyılın ilk yarısında yetişmiş devlet adamlarının önde gelenlerindendir. Çeşitli görevleri sırasında yazdığı resmî yazıları Avrupa siyasetine olan vukufunun başlıca delilleridir. Âmedciliği esnasında Paris'ten gönderdiği mektuplar da bu hükmü doğrulamaktadır. Millet Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 832) eksik nüshası Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuasında yayımlanmış olan sefâretnâmesi kendisinin iyi bir mü-dekkik olduğunu göstermektedir. Yabancı dil bilmemesine rağmen el attığı işlerin künhüne nüfuz etmesini bilen Galib Paşa'nın bazı gazellerinin bulunduğu da bilinmektedir. Galib Paşa adam yetiştirmeye büyük önem vermiş ve Pertev Mehmed Said Paşa'yı yetiştirmiştir. Bunun da Mustafa Reşid Paşa'yı yetiştirdiği göz önünde tutulursa Galib Paşa'nın bir bakıma modern Türk

diplomasisinin kurucusu olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

J. de Saint Denys, Revolution de Constantinople, Paris 1819, II, 177 vd.; a.mlf.. Histoire de l'Empire ottoman, Paris 1844, II, 314, 316; Şânîzâde, Târih, I, 109 vd., 139; II, 83 vd., 213, 221; Süleyman Faik, Sefînetü'r-rüesâ Zeyli, İstanbul 1269, s. 166-170; Hızır İlyas, Letâif-i Enderun, İstanbul 1276, s. 315; Fatîn. Tezkire, s. 310 vd.; Muâhedât Mecmuası, İstanbul 1294, I, 35 vd.; Mütercim Âsim, Târih, İstanbul, ts., II, 142 vd.; G. Noradounghian, Recueil d'actes internationaux de l'Empire ottoman, Paris 1897-1903, II, 51-54; Cevdet Târih, VI, 272; VII, 30, 142, 361 vd.; VIII, 104, 214, 285; IX, 24, 40, 71, 83; X, 146; XI, 184; XII, 69, 80, 84, 99, 235-236; Lutfî, Târih, I, 119, 199; II, 74 vd.; Memduh. Asvâtü's-sudûr, İzmir 1328, s. 67; Sicilli Osmânî, III, 615-616; Uzunçarşılı, Karesi Meşâhiri, İstanbul 1341, II, 137-145; a.mlf., "Âmedî Galib Efendi'nin Murahhaslığı ve Paris'ten Gönderdiği Şifreli Mektuplar", TTK Belleten, 1/2 (1937), s. 357 vd.; Danişmend, Kronoloji, IV, 108, 109, 494-495, 644, 645; Ahmed Rifat, Verdü'l-hadâik, İstanbul, ts., s. 22-24; İsmâil Soysal, Fransız İhtilâli ve Türk - Fransız Diplomasi Münasebetleri: 1789-1802, Ankara 1964, s. 329, 341; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnâmeleri, Ankara 1968, s. 181-184, 200; S. J. Shaw, Between Old and New, Cambridge 1971, s. 189 vd., 280, 375, 450; Orhan F. Köprülü. "Gâlib Paşa", İA, IV, 710-714; E. Kuran, "Mehmed Sa'îd Ghâlib Pasha", El2 (İng.), VI, 1003-1004.

Orhan F. Köprülü

GALİB PAŞA CAMİİ

İstanbul'da Erenköy semtinde XIX. yüzyılın son yıllarında yapılan bir cami.

İstanbul'un Anadolu yakasında Bağdat caddesi kenarında, bu cadde ile kesişen Ethem Efendi caddesinin dörtyol ağzında bulunmaktadır. Yakın tarihlerde çok yoğun bir yerleşmeye sahne olan çevresinin tek camisidir. Kapısı üstündeki kitâbeden anlaşıldığına göre 1316 (1898-99) yılında, II. Abdülhamid döneminde valilik ve nazırlık yapan Abdullah Galib Paşa tarafından inşa ettirilmiştir.

Cemaatinin çokluğu gerekçesiyle caminin genişletilmesi için projeler hazırlanırken 1986 yılında bu tasarılar hiç dikkate alınmadan binanın sağ tarafına kubbeli bir ek bitiştirilmiştir.

Galib Paşa Camii, XIX. yüzyılın sonlarında Türk sanatında ve bilhassa mimarisinde hâkim olan karma (eklektik) üslûbun bir temsilcisidir. Bu bakımdan Osmanlı döneminin bilinen belli başlı üslûplarının hiçbirine tam olarak uymaz. Cami köşebaşı parselinde, etrafı demir parmaklıklı bir duvarla çevrili avlunun içindedir. Kapalı mekân halindeki son cemaat yeri iki katlıdır. Caminin harimi kare planlı olup bunu sekizgen biçiminde sağır ve basık kasnaklı bir kubbe örter. Kıble cephesinde mihrap küçük bir çıkıntı şeklinde dışarı taşar. İki yan cephelerde dört plasterle sınırlanmış üçüz pencereler içeriyi aydınlatır. Dökme demirden parmaklıklı bu pencerelerden iki yanlarda olanlar dikdörtgen, ortadaki ise daha yüksek ve yuvarlak kemerlidir. Pencerelerin bu mimari düzeni üstlerinde bir silme ile de vurgulanmıştır. Bu durum, İlkçağ'ın sonlarında Roma mimarisinde sık kullanılan "Suriye alınlığı" denilen sistemden ilham alındığını göstermektedir.

Caminin son cemaat yeri kitlesinin sağ köşesinde yükselen minaresi de Türk minare geleneklerinden farklıdır. Cami binası gibi minarenin de dışı sıvalı olduğundan malzemesi hakkında bir fikir edinmek mümkün değildir. Gerek pabuç kısmı gerekse gövde ve petek sekiz cepheli olup bu yüzeylerin her biri kasetler halinde sıvanmıştır. Şerefe çıkması ve külah başlangıcında

antik mimarinin yumurta frizinin kullanıldığı görülür. Kagir külah da klasik külahlardan bütünüyle değişiktir.

Caminin içi son dönemin kalem işi nakışları ile bezenmiştir. Minber ve vaaz kürsüsü ise ahşaptan yapılmıştır. Galib Paşa Camii'nin ilk yapıldığında çekilen resminde etrafının boş olduğu ve çıplak bir arazi üstünde bulunduğu görülür. Bugün avlusunu çok sayıda ağaç gölgeler. Avlu duvarının Bağdat caddesi tarafındaki köşesinde yer alan mermer çeşmenin ise camiyle bir ilgisi olmayıp yaklaşık yirmi-yirmi beş yıl kadar önce buraya getirilmiştir. Avludaki meşruta ile şadırvan ise yeni yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Bedi N. Şehsuvaroğlu, Göztepe, İstanbul 1969, s. 139; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanat Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 132, rs. 133; R. Ekrem Koçu, "Galip Paşa Camii", İst.A, XI, 5973-5974, 5976-5977; Hakan Arlı. "Galip Paşa Camii", DBİst.A, III, 373-374.

Semavi Eyice

GÂLİB b. SAʿSAA

غالب بن صعصعة

Gâlib b. Saʿsaa b. Nâciye et-Temîmî ed-Dârî (ö.41/661'den sonra)

Meşhur şair Ferezdak'ın babası.

Temîm kabilesinin Mücâşiʿ kolunun ileri gelenlerinden ve Câhiliye devrinin ünlü cömertlerindendi. Muhadramûn'dan olan Gâlib b. Saʿsaa'nın cömertlik yarışında daima ön saflarda yer aldığı ve isimlerini bile sormadan insanlara bol hediyeler verdiği rivayet edilir. Hz. Ömer'in hilâfeti sırasında Medine'ye geldi. Hz. Osman zamanında meşhur şair Sühaym b. Vesîl ile girdiği cömertlik yarışında kendisinin daha cömert olduğunu göstermek için Câhiliye geleneğine uyarak bir deveyi ayaklarını kesmek suretiyle öldürüp insanlara ikram etti. Bunu duyan Hz. Ali, Allah için kesilmeyen hayvanların etinden yenilmesinin doğru olmadığını söyledi. Diğer taraftan Gâlib Cemel Vakʿası'ndan sonra oğlu Ferezdak'ı Hz. Ali'ye götürdü, halife de oğluna Kur'ân-ı Kerîm öğretmesini tavsiye etti ve övünmekten de vazgeçmesini istedi. Gâlib Muâviye devrinin (661-680) ilk yıllarında öldü ve Kâzıme'de defnedildi.

Gâlib b. Saʿsaa'nın sağlığında ona gelen fakir kimselerin ölümünden sonra oğlu Ferezdak'ı ziyaret ederek ihtiyaçlarını bildirdikleri ve babasının mürüvvetini anlatıp kendisinden yardım istedikleri anlaşılmaktadır. Rivayete göre, Ziyâd b. Ebîh'in Basra valiliği sırasında bir gün sattığı develerin parasını keselere yerleştiren Ferezdak'a bir adamın, "Baban Gâlib sağ olsaydı böyle yapmazdı" demesi üzerine Ferezdak paraların hepsini etrafındaki insanlara dağıtmıştır.

Gâlib'in kabri yardım dileyenlerin ziyaretgâhı olmuştur. Bundan dolayı Ferezdak şiirlerinde babasından sık sık "sâhibü'l-cedes" ve "zü'l-kabr" (mezarı ziyaretgâh olan kimse) diye bahseder.

BİBLİYOGRAFYA

Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1986, I, 292; II, 610-613; İbn Düreyd, el-İştikâk, s. 239 vd.; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 142; İbn Hazm, Cemhere, s. 227 vd.; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 110; III, 193; Abdülkâdir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, I, 217; Cevâd Ali, el-Mufassal, V, 74-75; Hüseyin Hasan. Aʿlâmü Temîm, Beyrut 1980, s. 423-424; A. Schaade, "Ferezdak", İA, IV, 556; M. J. Kister, "Ghâlib b. Saʿsaʿa", El2 (İng.), II, 998-999.

Hüseyin Algül

GÂLİB-BİLLÂH

الغالب بالله

Şeyh Ebû Abdillâh el-Gâlib - Billâh Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed el-Ensârî en-Nasrî (ö.671/1273)

Nasrîler’in kurucusu ve ilk hükümdarı (1232-1273).

591’de (1195) Arcûne’de (Arjona) doğdu. Mensup olduğu Nasrîler’in, Hazrec kabilesinin reisi sahâbî Saʿd b. Ubâde’nin soyundan geldiği söylenmektedir. Ancak bu konuda başka rivayetler de vardır. Gâlib-Billâh, İbnü’l-Ahmer ve I. Muhammed adıyla da bilinir. “Ahmer”, tenindeki hafif kırmızılıktan dolayı dedesine verilmiş bir lakaptır. İbn İzârî, Nasrîler’in alâmet olarak yalnız bu rengi kullandıklarını, hep al ata bindiklerini, yazıları bu renk kâğıda yazdıklarını, İbn Hûd’un Abbâsîler’in alâmeti olan siyah rengi elbiselerinde aksettirmesi gibi onların da al renkli elbiseler giydiklerini belirtir. Bu renk, hıristiyan kaynaklarında Bermejo (kızıl) diye tanınan VI. Muhammed ve diğer aile fertlerinde de görülmeye devam etti. Nasrî sultanları kırmızı rengi saraylarında, kubbelerinde ve bayraklarında bir alâmet olarak benimsediler.

Muvahhidler 1212’de İkâb Savaşı’nda (Las Navas de Tolosa) mağlûp olunca Endülüs’teki çok sayıda İslâm şehir ve kalesi hıristiyanların eline geçti. Bu sırada Belensiye (Valencia) bölgesi dışında bütün Endülüs’ü ele geçiren İbn Hûd’un ordusu, Liyûn (Leon) Kralı IX. Alfonso karşısında Mâride’de (Merida) yenilgiye uğradı (627/1230). Aynı yıl III. Fernando (Ferdinand) kuvvetlerini Şerîş’in (Jerez) tepelerine doğru çekti. 629’da ise (1232) İbnü’l-Ahmer İbn Hûd’a tâbi olmaktan vazgeçip Arcûne’de halkı kendisine tâbi olmaya çağırdı. Kumandanların, fakihlerin ve âlimlerin de desteğiyle Vâdîâş (Guadix) ve Besta’yı (Baza) kendine bağladı. Arcûne’den sonra Ceyyân’ı da (Jaen) hâkimiyeti altına aldı. 630’da (1232) kendisine biat edildi ve aynı yıl Şerîş de ona itaatini bildirdi. Bütün bu gelişmelerde kumandanı Abdülmelik b. Sanâdid’in büyük payı vardır. Bir süre sonra Kurtuba halkı da İbnü’l-Ahmer’e biat etti; fakat halkına iyi davranmadığı

için Kurtuba'dan kovuldu. 631 (1233-34) yılında şehir yeniden İbn Hûd'un eline geçti. Bu esnada müslümanlar Endülüs'te yaşanan karışıklıklardan dolayı büyük bir sıkıntı içinde idiler. İbnü'l-Ahmer aynı yıl İşbîliye'yi (Sevilla) ele geçirdi, ancak yaklaşık otuz gün şehre hâkim olabildi. İşbîliyeliler onu şehirden çıkardılar ve yeniden İbn Hûd'a biat ettiler. Gâlib - Billâh, İbn Hûd gibi başlangıçta bir süre Abbasî Halifesi Müstansır-Billâh'a bağlılığını bildirmiş ve onun adına hutbe okutmuştur. Daha sonra "emîrü'l-müslimîn" unvanını aldı ve 26 Ramazan 635 (12 Mayıs 1238) tarihinde Gırnata'da kendisine biat edildi. Böylece Gırnata Nasrîler'in başşehri oldu.

Gâlib-Billâh dış siyasette Kastilya (Castilla, Kaştale) kralını hoşnut etmeyi, Mağrib ve Tunus sultanları ile de iyi

geçinmeyi hedef edinmişti. Başlangıçta Mağrib sultanlarına bağlıydı ve uzak görüşlülüğü, zekâsı ve liyakatiyle Endülüs'te Muvahhidler idaresini yeniden ihya etmekte olan bir lider görüntüsü verdi. Bu sebeple onlar tarafından tanındı, yardım ve destek gördü. 636 (1238-39) yılında Muvahhidler'den Abdülvâhid er-Reşîd'e biat etti. 637'de (1239-40) bu biatini yeniledi. Bu durum Abdülvâhid er-Reşîd'in 640'ta (1242) ölümüne kadar devam etti. Onun ölümünden sonra bu defa hutbeyi Hafsî Sultanı I. Ebû Zekeriyyâ Yahya adına okuttu. Bunun üzerine sultan cihada destek vermek maksadıyla kendisine çok miktarda yardım gönderdi.

Gâlib-Billâh döneminde hıristiyanlar İslâm topraklarında ilerlemeye devam ettiler. III. Fernando'nun hedefi, Kurtuba'dan sonra Gırnata'nın savunma hatlarını da ortadan kaldırmaktı. Fernando iki günlük bir kuşatmadan sonra Arcûne'yi ele geçirdi (Kasım 1244); Ceyyân ise yedi ay süreyle kuşatmaya dayandı. Fakat Gâlib-Billâh bu şehri kurtaramadı. III. Fernando ile şehri ve bazı kaleleri ona bırakma karşılığında antlaşma imzaladı (643/ 1246). Antlaşmadan sonra erginlik çağındaki müslümanlar şehri terkettiler, diğerleri ise hıristiyanlarla birlikte kaldılar; bunlara "müdeccen" denilir. Gâlib-Billâh yapılan antlaşma ile Fernando'nun hâkimiyetini tanımayı, yıllık 150.000 altın haraç vermeyi ve gerektiğinde askerî yardımda bulunmayı taahhüt ediyordu. Ceyyân Antlaşması, Gırnata'da kurulan Nasrî Emirliği'nin Kastilya Krallığı tarafından tanınması demekti. Bu antlaşma Gırnata emîrini Kastilya'ya boyun eğmeye mecbur bırakmıştı. Gerçekten de

antlaşmaya sadık kalan Galib-Billâh İşbîliye kuşatmasında krala 500 atlı gönderdi. Daha sonra Şerîş, Erkuş (Arcos), Şezûne (Sedona), Lebrîha (Lebrija) ve Leble'ye (Niebla) yönelik saldırılara da katıldı. Bu durum 1262 yılma kadar devam etti.

Ceyyân Antlaşması'ndan sonraki yirmi yıl barış içinde geçti. Gâlib-Billâh bu sayede Mâleka, Meriye ve diğer komşu şehirlere karşı koydu. Gırnata Sultanlığı'nı güçlendirme fırsatı buldu. Halbuki bu dönem Endülüs'te en sıkıntılı günlerin yaşandığı bir dönemdi. 652 (1254) yılında İşbîliye dışında Alfonso ile bir araya gelip yeniledikleri bu antlaşma ile ittifak daha da güçlendi.

Endülüslü mahallî liderlerin çoğunun kendisine boyun eğmesinden sonra durumu kuvvetlenen Galib-Billâh, hıristiyanlara kaptırdığı bazı toprakları geri almak düşüncesiyle Sebte'ye göz dikti. 659 (1261) yılında Sebte Valisi Azafî buraya saldıran Gırnata kuvvetlerinin kumandanı Zâfir'i öldürdü ve Gırnata donanmasının tamamına yakınını ele geçirdi. Daha sonra X. Alfonso Kâdis, Şerîş, İsticce ve Leble'yi işgal etti.

Gâlib-Billâh 1265 yılının sonlarında sınırlarını tahkim etti. Bu sırada onun 150 kadar şehir ve kaleyi Alfonso'ya terketmesinin ardından Mürsiye ve diğer bölgelerden müdeccenler Benî Ahmer topraklarına göç etmeye başladı. Gâlib-Billâh düşmanlarını zayıflatmak için aralarına nifak sokmaya çalıştı. 1267 yılında üç ay boyunca sürdürdüğü Mâleka kuşatması başarısızlıkla sonuçlandı. Kastilya asilzadeleri 1272'de X. Alfonso'yu tanımayı reddedip Don Filip (Alfonso'nun kardeşi) ve Nuno Gonzalez kumandasında Gırnata'ya gittiler. Gâlib bunları çok iyi karşıladı, Nuno Gonzalez'i Şenîl sarayında ağırladı; onu Benî Eşkîlûle'ye karşı kullanmak istiyordu.

Elhamra Kalesi'nin bulunduğu yerde yeni bir kasabanın (bugünkü Elhamra) kurulması talimatını veren ve cami, hamam gibi birçok hayır eseri yaptıran Gâlib-Billâh, 671 yılının Cemâziyelâhir ortalarında (Ocak 1273) attan düştü ve 29 Cemâziyelâhir 671'de (21 Ocak 1273) vefat etti. Sebîke tepesindeki Eskicami Kabristanı'na defnedildi. Yerine "Fakih" lakabıyla tanınan oğlu II. Muhammed geçti. Ebü'l-Bekâ er-Rundî Ravżatü'l-üns ve nüzhetü'n-nefs'i ona ithaf etmiş, birçok şehir ve kaleyi X. Alfonso'ya terketmesi

üzerine de Riṡâʾü'l-Endelüs'ü kaleme almıştır.

İbnü'l-Hatîb'in kaydettiğine göre Gâlib-Billâh lükse ve rahatına düşkün değildi. Çok sade giyinir, kıt kanaat geçinmeyi ve bir bedevî gibi yaşamayı tercih ederdi. Savaşlara bizzat katılır, güçsüz kimselere yardım ederdi. Haftada iki gün halkla görüşürdü. Bu sırada şairler şiir okur, heyetler gelir giderdi. Özel toplantılarında itibarlı kimselerin, üst düzey görevlilerin ve başkadıların tavsiyelerini dinlerdi.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Hatîb, el-İhâta, II, 92-101; İbn Haldun, el-ʿİber, IV, 170 vd.; Makkarî, Nefhu't-tîb, I, 446-454; A. Prieto Vives, Formación del reino de Granada, Madrid 1929; C. Torres Delgado, El antiguo reino nazari de Granada (1232-1340), Granada 1974; Anwar G. Chejne. Muslim Spain, Minneapolis 1974, s. 97-99; M. A. Ladero Quesada, Granada, Historia de un pais islámico, Madrid 1979; L. S. de Lucena, Granada, León 1983; R. Villa-Real, Historia de Granada, Granada 1987; A. Gala, Granada de los Nazaríes, Barcelona 1992; I. S. Allouche, "La révolte des Banû Aškilûla", Hespéris, XXV, Paris 1938; M. Gómez Moreno, "Granada en el siglo XIII", Cuadernos de la Alhambra, II, Granada 1966; Abbâdî, "el-Aʿyâd fî memleketi Gırnata", Mecelletü'l-Maʿhedi'l-Mısrî, XV, Kahire 1970; M. J. Rubiera. "Los Banû escallola", Andalucia Islâmica, Granada 1983; J. D. Latham, "Naṣrids", El2 (İng.), VII, 1020-1021; Abdülkerîm Halîfe, "Ebü'l-Bekâ er-Rundî", DİA, X, 298-299; Mehmet Özdemir, "Elhamra Sarayı", a.e., XI, 30.

Câsim el-Ubûdî

GÂLİYYE

الغالية

Daha çok Şia’ya mensup olan ve aşırı düşünceler taşıyan gruplar için kullanılan, İslâm toplumu tarafından tasvip edilmemeyi belirten bir terim.

Sözlükte “haddi aşmak” mânasına gelen gulüv kökünden çoğul anlamında bir nisbet ismi olup “itidal çizgisini aşanlar” demektir. Bu kökten türeyen gulât ile ehlü’l-gulüv, ashâbü’l-gulüv terkipleri de aynı mânada kullanılır.

Mezhepler tarihiyle ilgili olarak eser yazan Sünnî ve Şiî müellifleri, gâliyye terimini genellikle imâmet konusunda aşırı görüşler benimseyen ve Şia’ya bağlılık (teşeyyuʿ) iddia eden gruplar için kullanmışlardır. Bunun yanında bu grupların özellikle âhireti inkâr edip tenâsüh inancını benimsediklerine de dikkat çekmişlerdir (meselâ bk. Nevbahtî, s. 19, 32, 35, 41; Eşʿarî, s. 5-16, 46). İbn Bâbeveyh el-Kummî Gâliyye’nin Allah’ı inkâr ettiğini

söylemiş (Risâletü’l-İʿtikadâti”l-İmâmiyye, s. 114), Şeyh Müffd ise Gâliyye’nin, müslüman görünüp Hz. Ali ve neslinden gelen imamlara ilâhlık yahut peygamberlik isnat eden, onlara sahip bulundukları faziletlerin üstünde aşırı özellikler atfeden sapık ve kâfirler olduğunu ileri sürmüştür (Şerhu ʿAḳâ’idi’ṣ-ṣadûḳ, s. 217). İmamlar hakkında ifrata kaçan, onları yaratılmışlık sınırından çıkarıp tanrılıklarına hükmeden, bazan imamları Allah’a, bazan da Allah’ı imamlara benzetenlere Gâliyye denildiğini belirten Şehristânî, aşırılıklarının kaynağı olarak tenâsüh ve hulûl ekolleriyle Allah’ı insana benzeten Yahudiliği ve insanı Allah’a benzeten Hıristiyanlığı göstermektedir (elMilel.1, 173).

Erken devir müellifleri, genellikle Hz. Ali’nin imâmet hakkını gasbettikleri gerekçesiyle Hz. Ebû Bekir ile Ömer’e dil uzatmayı ve gerçek imamın mâsum olduğu telakkisini gulüv olarak değerlendirdikleri için İmâmî İsnâaşeriyye’yi de Gâliyye’ye dahil etmek eğilimi göstermişlerse de daha sonraları bu terim Zeydiyye, İsnâaşeriyye ve bazan da İsmâiliyye’nin dışındaki fırkalar için kullanılmıştır. Bu arada mezhepler tarihiyle ilgili

eserlerde (meselâ bk. Bağdadî, s. 230-312), benimsenen aşırı görüşlerden hareketle sınıflandırmalar yapılmış, bu görüşleri benimseyen itikadî, siyasî ve tasavvufî gruplar da gâlî (yahut müslüman olduğunu iddia ettiği halde İslâm'ın dışında kalan) fırkalar olarak değerlendirilmiştir. Böylece Gâliyye Şîa ile sınırlandırılmayıp kapsamı genişletilmiştir. Gâliyye'nin ortaya çıkışında siyasî, iktisadî ve psikolojik sebepler yanında İslâm ülkesine katılan bölgelerdeki eski din ve kültürlerin de büyük etkisi olmuştur.

İslâm devletinin, kuruluşundan kısa bir süre sonra Emevîler tarafından ele geçirilip hilâfetin saltanata dönüştürülmesi, devlet ileri gelenlerinin dinin emir ve yasaklarına istenilen ölçüde uymamaları, muhaliflerini sindirmek için çeşitli yollara başvurmaları müslüman halkta idare aleyhinde hoşnutsuzluk meydana getirmiştir. Peygamber ailesinin fertlerine karşı uygulanan baskı ve şiddet, Emevîler'e muhalif olan gruplarda güçlü bir nefret duygusunun gelişmesine yol açmış, yöneticileri meşru saymayan ve adaletli bir düzenin kurulmasını isteyen bu gruplar, Peygamber neslinden gelen saygın kimselerin idareye hâkim olmasını bir çıkış yolu olarak düşünmeye başlamışlardır. Özellikle Kûfeliler'in daveti üzerine yola çıkan ve Kerbelâ'da Emevî ordusu tarafından maiyetiyle birlikte katliama tâbi tutulan Hz. Hüseyin'in şehâdetinden sonra durum daha da gerginleşmiştir. Kurtarıcı liderler ve adaletli idareciler olarak beklenen kimselerin başarılı olamamaları, onlara umut bağlayanların hayal kırıklığına uğramasına sebep oluyordu. Hz. Ali'ye duydukları aşırı sevgiye rağmen oğluna gerekli desteği sağlamayan Kûfeliler'in hissettikleri vicdan azabının etkisiyle Emevîler'e karşı başlattıkları gizli faaliyetler aşırılıkların gelişmesi için uygun bir ortam oluşturuyordu. Bu arada Peygamber neslinin haklarını korumak için silâhlı mücadele başlatanlar yanında Allah tarafından desteklenen, manevî özelliklere sahip karizmatik liderlerin geleceğini iddia eden gruplar da ortaya çıkıyordu. Emevîler'den sonra İslâm devletine hâkim olan Abbâsîler'in de Hz. Ali taraftarları hakkında seleflerinin siyasetini uygulamaları, Şîa'nın faaliyetlerinin artan bir gizlilik içinde devam etmesine sebep olmuştu. Bu arada Şîa bünyesinde Hz. Ali ve özellikle mazlum evlâtları için duyulan aşırı sevgi ve muhaliflerine karşı gittikçe artan nefret duygularının etkisiyle onların etrafında efsaneler geliştiriliyor, her birine ilâhî özellikler isnat ediliyordu. Böylece zaman içinde sevgideki aşırılık itikadda aşırılığa zemin hazırlamış oldu. Muhaliflerine açıkça mukavemet edemeyen Şiî grupların propagandalarını gizli, esrarlı ve

remizli ifadeler kullanmak suretiyle yürütmüş olması da onların aşırılığa yönelmesinde etkili olmuştur. Diğer taraftan müslümanların ele geçirdikleri bölgelerdeki dinlere mensup kimselerin İslâm'a girmeleri, eski inanç ve kültür artıklarını İslâm muhitine taşımaları, yahut kültür ve medeniyetleri zarar gören gayri müslim unsurların kendi dinî ve kültürel değerlerini İslâmî bir görünüm içinde sunmaları, aşırılıkların ve aşırı grupların ortaya çıkışının kültürel sebeplerinden önemli bir kısmını teşkil etmektedir.

Aşırı Şiî gruplar genel olarak Kûfe'de ortaya çıkmış, buradan İslâm dünyasının çeşitli merkezlerine yayılmıştır. Saʿd b. Ebû Vakkâs tarafından kurulan Kûfe'ye gelip yerleşenler içinde, Arap ve mevâlî gibi müslüman unsurlar yanında yahudi, hıristiyan ve eski İran dinlerine mensup iken bir kısmı müslüman olmuş, bir kısmı ise eski din ve kültürleriyle irtibatlarını sürdüren çok sayıda kimse de vardı. Hicaz bölgesindeki bedevî kültürünün etkisiyle oluşan sert ve katı tutuma karşılık Irak ve çevresinde eski dönemlerden itibaren birbirinden farklı dinî ve felsefî ekoller teşekkül etmişti. Bu sebeple ilk Gâliyye'nin, Hz. Ali'nin uzun yıllar yaşadığı Medine'de değil daha çok yahudi, hıristiyan, Zerdüştî ve gnostik menşeli kimselerden oluşarak Kûfe'de ortaya çıkması çevrenin buna uygun olmasına bağlanabilir. Geleneksel olarak ilk gâlî şahsın Abdullah b. Sebe olduğu kabul edilir. Abdullah b. Sebe, Hz. Ali'nin Resûl-i Ekrem tarafından vasî olarak belirlendiğini, onun ölmediğini, geri dönüp geleceğini söylemiş ve hatta Ali'nin ilâh olduğunu iddia etmiştir. Gâliyye isminin bir grup hakkında ilk kullanılışı, I. yüzyılın ikinci yarısına (VII. yüzyılın sonları) rastlamaktadır. Taberî'nin Ebû Mihnef'ten naklettiğine göre (Târîh, VI, 103-104) Gâliyye ismi, Muhtar es-Sekafî'nin Emevîler'e karşı isyanı sırasında (66-67/686-687) kendisine bağlı olan Kûfeli bir grup Şiî için kullanılmıştır. Bu gâlîler Hind bint Mütekellife en-Nâıtiyye, Leylâ bint Kumâme el-Müzeniyye, Ebü'l-Ahrâs el-Murâdî, Ebü'l-Hâris el-Kindî, Butayn el-Leysî ve Abdullah b. Nevf'ten teşekkül etmekteydi. Hind ve Leylâ'nın evinde toplantılar düzenleyen bu müfrit Keysânî Şiîler, Abdullah b. Nevf'in geleceği bildiğini iddia ediyorlar, kehanet ve bedâ'ya inanıyorlar, Kur'ân'ın bazı âyetlerini maksatlarına uygun bir şekilde yorumluyorlardı. Bu durum İmam Muhammed b. Hanefiyye'ye bildirilince onlara karşı tepki göstererek tâbilerinin Kûfeli aşırılarla ilişkilerini kesmesini istemiş, bu gâlîlere yazdığı mektupta da aşırılığı terketmelerini, yalandan kaçınmalarını, mescidde ibadetlere devam etmelerini tavsiye etmişti. Buna

rağmen aşırı Şiîlik çok geçmeden Keysâniyye tarafından düzenlenen bir şekil almaya başladı. Muhammed b. Hanefiyye'nin gerçekte ölmediği, onun tekrar gelip dünyayı ıslah edecek mehdî olduğu açıkça ilân edildi. Bu devrede Muhtar es-Sekafî, Hamza b. Ammâre (Umâre) el-Berberî, Abdullah b. Harb, Abdullah b. Muâviye, Beyân b. Şemʿân ve mensupları Keysâniyye bünyesindeki aşırıları temsil ediyordu.

Muhammed el-Bâkır ve oğlu Caʿfer es-Sâdik'ın imâmet devrelerinde ortaya çıkıp faaliyet gösteren Mugîre b. Saîd el-İclî, Ebû Mansûr el-İclî, Ebü'l-Hattâb el-Esedî gibi gâlîler, Allah'ın insana yahut harflere benzediğini, kendilerinin Allah'la irtibat kurduklarını, peygamberliğin ebediyen devam edeceğini, kendilerine

vahiy geldiğini iddia ederek haramları mubah saymaya yönelmişlerdir. Daha sonra Ali el-Hâdî ve Hasan el-Askerî devrinde Hz. Ali'nin ilâlığını iddia eden İbnü'n-Nusayr en-Nemîrî gibi müfrit İmâmîler ve mensupları tamamen İslâm dışı düşünceler ileri sürmüşlerdir (bk. NUSAYRÎLİK). Bu grupların teşkil ettiği fırkalardan günümüze ulaşmayanların düşünceleri, daha çok mensupları tarafından bir süre devam ettirilmiştir. Caʿfer es-Sâdık'ın ölümünün (148/765) ardından oğlu İsmâil adına ortaya çıkan ve kısa bir süre sonra nasların zahirî mânalarının yanında bâtınî yönlerinin de bulunduğunu, asıl anlaşılması ve uygulanması gerekenin te'vil ile ulaşılabilen bâtını mânalar olduğunu iddia eden Bâtınî - İsmâiliyye, İslâm tarihinde müfrit karakterli bir fırka olarak varlığını sürdürmüştür. Bu arada Karmatîler ve Cennâbiyye gibi bâtınî İsmâilî fırkalar da Gâliyye içinde yer almıştır. Fatımî Devleti'nin kuruluşu ile yapı değişikliğine uğrayan İsmâiliyye bünyesinde, 408 (1017) yılında Halife Hâkim - Biemrillâh'ın ulûhiyyetini iddia eden aşırı unsurlardan sonra (bk. DÜRZILİK) 487'de (1094) Nizârî ve Müstaʿlî bölünmesi meydana gelmiştir. Günümüze kadar varlığını sürdüren bu fırkalardan Ağa hanların imâmetini benimseyen birincisi diğerine nisbetle daha aşırı unsurlar ihtiva etmektedir. Başlangıçtan beri kendi aralarında belirli dinî şahıs ve kurumların yüceliğini destekleme konusunda birbirlerinden ayrılan Gâliyye içinde, Hz. Muhammed'i yücelten ve onu tebliğ edilmiş hakikatin en yüksek prensibi yahut "dışarıdaki gerçeği" olarak kabul edenler Mîmiyye, Hz. Ali'yi ilâhlık düzeyine yükselten, onu imam olarak bâtınî anlamın aslî prensibi olarak kabul edenler Ayniyye, Selmân-ı Fârisî'yi yücelterek onun insanların hakikate

giriş kapısı olduğunu iddia edenler Sîniyye (Selmâniyye) adıyla anıldılar. Daha sonraki dönemlerde Gâliyye'nin düşünceleri içinde, Allah'ın birliğine ve ulûhiyyetine ters düşen hususlar dışarıda bırakılmak suretiyle fikirlerinden pek çoğu İmâmî ve İsmâilî hareketler bünyesinde eritilmiştir. Diğer taraftan Şîa dışındaki fırkaların bünyesinde de imâmetle ilgili olmayan bir kısım aşırılıklar görülmüştür. Hâricîler'den Yezîdiyye, Acâride ve bunun kollarından biri olan Meymûniyye fırkaları, ortaya koydukları aşırı düşünceler sebebiyle Gâliyye bünyesinde mütalaa edilmiştir. Düalist fikirler ileri sürdüğü belirtilen Hımâriyye ve Hâbıtıyye de Kaderiyye ve Mu'tezile'nin aşırıları olarak ortaya çıkmışlardır. Gelişen tasavvufî düşünce içinde hulûl, ittihad, tenâsüh, teşbih ve ibâhaya inanan, kâinatın idaresini harflerdeki gizli mânalarda arayan, mensup oldukları kişilere dinin koyduğu sınırları aşacak özellikler atfeden Hallâciyye, Hurûfiyye, Bektâşiyye vb. ekoller de mutasavvıfların Gâliyye'sini teşkil etmiştir.

Görüşleri. Gâlî fırkaların, İslâm toplumunun bünyesinden kaynaklanan ve dışarıdan gelen tesirler sonucunda ileri sürdükleri aşırı fikirlerin belli başlıları şunlardır: 1. Ulûhiyyet ve Hulûl. İlâhî ruhun Hz. Peygamber'e, ardından Hz. Ali'ye intikal ettiği ve Ali'nin ilâh olduğu iddiası Abdullah b. Sebe ile başlamış, ilâhî bir cüzün Ali'ye hulûl ettiğini ileri süren Beyân b. Semᶜân ve Ebü'l-Hattâb el-Esedî gibi aşırılarca sürdürülmüştür (Şehristânî, I, 174-175, 179-180). Hint dinlerinde mevcut olan bu düşüncenin Firavunlar devrinde Mısır'da yaygın olup oradan intikal ettiği (Ebü'l-Alâ el-Maarrî, s. 457), yahut eski İran'daki Seneviyye'den kaynaklandığı (Neşvân el-Himyerî, s. 146) ileri sürülürse de Allah'ın Hz. Îsâ'ya hulûl ettiğini ve Îsâ'nın beşer şeklinde bir ilâh olduğunu kabul eden Hıristiyanlık'tan geçtiği kanaati daha yaygındır (bk. HULÛL).

2. Teşbih. Allah'ın kula yahut kulun Allah'a benzetilmesi demek olan teşbihinde yabancı menşeli olduğu kabul edilmektedir. Şehristânî'ye göre teşbih görüşü, yaratıcıyı yaratılana benzeten yahudi ve yaratılanı yaratıcıya benzeten hıristiyan düşüncesinden kaynaklanmaktadır (elMilel, I, 173). Eski Yunan ve Hint dinlerinde de görülen bu düşüncenin tabii sonucu Allah'ın insanlar gibi cisim olarak kabul edilmesidir.

3. Bedâ. Allah'ın bir şeyi bilmezken daha sonra bilmesi, yahut bir şeyin iyi veya kötü şeklinde ortaya çıkacağını bildirmişken aksinin zuhûr etmesi

mânasına gelen ve Allah'ın bilgisinin kesin olmadığını ifade eden bedâ düşüncesi Keysâniyye aşırılarında ve özellikle Muhtar es-Sekafî'de görülmektedir (bk. BEDÂ).

4. Peygamberlik İddiası. Peygamberliğin sona ermeyeceği, zaman içinde imâmetin nübüvvete intikal edeceği ve imamın peygamber olacağı düşünceleri yanında (Şehristânî, I, 175) Karmatîler'in Muhammed b. İsmâil'in nübüvvetini ileri sürmeleri, Mugîre b. Saîd el-İclî'nin kendi peygamberliğini iddia etmesi, Resûl-i Ekrem'in nübüvvet devresinin bittiği ve şeriatının ilga edilmiş olduğu gibi hususlar Gâliyye arasında oldukça yaygın bir şekilde görülmektedir.

5. İmamet. İmamların yetenekleri ve dindeki konumları hususunda aşırı iddialar ileri süren Gâliyye onların Hz. Peygamber'in vasîsi olduklarını, nübüvvet otoritesine sahip bulunduklarını, gaybı bildiklerini, bir kısmının ölmeyip gözden kaybolduğunu ve bir gün mutlaka döneceğini (rec'at) iddia etmektedir. Özellikle rec'at konusunda Yahudilik ve ondan etkilenen Hıristiyanlığın tesirleri bulunduğu düşünülmektedir (bk. Tekvîn, 1/5; II. Krallar, 2/1-12; Malaki, 4/5-6; Markos, 16/6-20).

6. Tenâsüh. Büyük ihtimalle Hinduizm ve Budizm'den Maniheizm'e, daha sonra da Gâliyye'ye geçen ruhun bir bedenden diğerine intikali (ruh göçü) inancı Sebeiyye, Kâmiliyye, Harbiyye, Nusayriyye gibi gâlî fırkalarda ve Bektaşîlik'te yaygın olarak görülmektedir. Tenâsühe inanan gruplar, sonuçta kıyameti kabul etmeyerek bunun ruhun bir önceki bedende işlediği amele göre bir başka bedene geçişi olduğunu, son bedendeki durumunun daha önce bulunduğu bedendeki hareketlerine göre nimet ve azap şeklinde gerçekleşeceğini iddia etmişlerdir.

7. Bâtınî Te'vil. Milâdî I. yüzyılda eski Yunan felsefesinden Yahudiliğe geçen ve Tevrat'ın zahirî ve bâtınî anlamı bulunduğu şeklinde yaygınlaşan bâtınî te'vil yahudi asıllı olan Abdullah b. Sebe, Meymûn el-Kaddâh ve oğlu Abdullah b. Meymûn gibi mühtedi görünen kimselerce İslâm dünyasına taşınmış ve daha çok İsmâiliyye mezhebinin mensuplarınca benimsenmiştir. En geç III. (IX.) yüzyıldan itibaren Gâliyye arasında Kur'ân-ı Kerîm'in sembolik ve bâtınî tefsiri geliştirilmiştir.

Bunlardan başka Hz. Ali, oğulları Hasan, Hüseyin ve Muhammed b. Hanefiyye’nin (el-esbâtü’l-erbaa) kutsallığı, belirli bir dereceye ulaşıldığında dinî mükellefiyetin düşmesi, dinin emir ve yasaklarının kabul edilmemesi (ibâha), mal ve kadında ortaklık gibi hususlar gâlî fırkalarda görülen aşırı düşüncelerdendir.

Gâliyye’nin Kolları. İslâm fırkalarıyla ilgili eserlerde Gâliyye ve kolları birbirinden farklı şekillerde tasnif edilmiştir. Gâlî fırkaların sayısı on bir (Şehristânî, I, 173-190), on beş (Eşʿarî, s. 5-16) ve yirmi

(Bağdadî, s. 232-233) olarak belirtilmektedir. Aslında Şîa’nın belli başlı fırkalarındaki gâlîler ile Şîa dışındaki aşırı grupların ele alınıp incelenmesi daha uygun sonuçlara varılmasına yardımcı olacaktır. Bu bakımdan Gâliyye Şîa açısından Sebeiyye, Keysâniyye, İsmâiliyye, İmâmiyye Gâliyyesi ve Şiî olmayan diğer fırkaların aşın grupları olarak ele alınabilir.

Sebeiyye. Hz. Ali’nin ilâhlığı, ölümsüzlüğü, Hz. Peygamber tarafından vasî tayin edildiği, yahut ölmeyip geri döneceği gibi düşünceler ileri süren bir fırkadır (bk. ABDULLAH b. SEBE).

Keysâniyye. Bu isim altında toplanan Beyâniyye, Cenâhiyye, Harbiyye, Hâşimiyye, Kerbiyye, Muhtâriyye ve Rizâmiyye gibi fırkalarda hâkim olan görüş, Ali’nin ulûhiyyeti yahut Hz. Peygamber’in vasîsi olduğu, Ali, Hasan, Hüseyin ve Muhammed b. Hanefiyye’nin kutsallığı, genellikle imâmetin Muhammed b. Hanefiyye ve evlâdına intikali, fırka liderlerinin geleceği bilmesi, peygamberlik ve bazan ilâhlık iddiaları, tenâsüh, bedâ, recʿat ve ibâha ile ilgili düşüncelerdir. Genel olarak İslâm camiasında ve özellikle İmâmiyye geleneğinde Keysâniyye gâlî bir fırka olarak kabul edilir (bk. KEYSÂNİYYE).

İsmâiliyye. Kuruluşundan itibaren muhtelif devreler geçiren İsmâiliyye’nin tamamının gâlî olduğunu, yahut tamamının gulüvden uzak bulunduğunu söylemek güçtür. Caʿfer es-Sâdık’ın ölümünden sonra ortaya çıkan bu fırka bünyesinde, İsmâil b. Caʿfer’in ölmediğini, takıyye gereği gözden kaybolduğunu, tekrar dönüp dünyayı ıslah edeceğini ileri süren asıl İsmâilîler (el-İsmâîliyyetü’l-hâlisa, bk. İSMÂİLİYYE), daha sonra her zahirin bir bâtını bulunduğunu, bâtının ancak te’ville elde edileceğini iddia

eden Bâtıniyye ve dinî bir sembol olarak elbiselerini kırmızıya boyayan Muhammire tamamıyla gulüv özelliği sergilemektedir. Bâtıniyye'nin genellikle Basra ve Bahreyn'de ortaya çıkan ve Karmatîler diye anılan gruplarında hulul, nübüvvet iddiası, aşırı te'vil, mal ve kadında ortaklık gibi telakkiler görülmektedir. Günümüzdeki İsmâilîler'den Ağa Han'a bağlı olan Nizârîler bilhassa imamın şahsı, vasıfları ve imâmet makamı konusunda aşırı düşüncelere yönelmişlerdir. Bir başka İsmâilî fırkası olan Müstaʿlî Bohralar da Nizârîler kadar olmasa bile özellikle te'vil konusunda aşırı düşüncelere sahiptirler (bk. BOHRÂ). Fatımî halifelerinden Hâkim - Biemrillâh'ın Hanlığını ileri sürmek suretiyle İsmâiliyye'den kopan, İslâm şeriatının neshedildiğini ileri süren ve tenâsühü prensip olarak kabul eden Dürzîler ise gâlî bir İsmâilî fırka olmanın da ötesinde İslâm'la ilgisini kesmiş bir toplum durumundadır.

İmâmiyye (İsnâaşeriyye). İmâmiyye ortak adıyla anılan fırkalar arasında tarihte ve günümüzde aşırı telakkiler benimseyen gruplar mevcuttur. Bunların başta gelenlerinden biri, Mugîre b. Saîd el-İclî'ye (el-Becelî) mensup olan Mugîriyye'dir. Hâlid el-Kasrî'nin yahut Becîle kabilesinin âzatlısı ve Muhammed el-Bâkır'ın çağdaşı olan İran asıllı Mugîre, Ebû Bekir ile Ömer'den teberrî düşüncesini ilk defa ortaya koymuş, onları açıktan lânetlemiştir. Aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini gnostik tarzda ilk te'vil edenlerden olan Mugîre, Ali'nin ölüleri dirilttiğini, kör bir adamın gözlerine elini sürdüğünde gözlerinin açıldığını, dileseydi Âd ve Semûd gibi nesilleri tükenmiş kavimleri de hayata döndürebileceğini ileri sürmüştür. Gaybın bilinmesi, teşbih, tecsîm, nübüvvet ve ilâhlık iddiası gibi aşırılıklar İslâm mezhepleri tarihiyle ilgili eserlerde Mugîre'ye atfedilen hususlardandır (Eş'arî, s. 6-9; Ebû Hatim er-Râzî, s. 302; Kâdî en-Nuʿmân, s. 49).

Bir başka gâlî fırka, Mugîre'den etkilenen Ebû Mansûr el-İclî'nin mensuplarının teşkil ettiği Mansûriyye'dir (bk. EBÛ MANSÛR el-İCLÎ). Caʿfer es-Sâdık'ın çağdaşlarından Ebü'l-Hattâb el-Esedî'ye mensup olan Hattâbiyye de gâlî fırkalardan biridir. İbnü'n-Nusayr en-Nemîrî'ye mensup olan, Nusayriyye veya Nemîriyye adıyla anılan, Hz. Ali'yi ilâh kabul eden fırka ise günümüze uzanan gâlî fırkalardandır (bk. NUSAYRÎLİK). İbn Ebü'l-Azâfir'e (Azâkır) mensup olan ve ilâhî ruhun önce Hz. Âdem'e, ardından sırasıyla diğer peygamberlere, daha sonra Hz. Peygamber'den

Ali'ye ve diğer imamlara, on ikinci imamdan da kendi liderlerine geçtiğini iddia eden Azâfire de İmâmiyye'nin gâlî gruplarından biridir (bk. MÜŞEBBİHE).

Albâiyye (Ulyâiyye), genel olarak Hz. Ali'nin ilâhlığını ve Resûl-i Ekrem'den üstünlüğünü ileri süren bir fırkadır. İnsanları Ali namına Hakk'a davet edecekken kendi adına çağrıda bulunduğunu iddia ettikleri Hz. Peygamber'i eleştirmelerinden dolayı Zemmiyye veya Zemîmiyye adını alan Albâiyye'nin tâli fırkalarını teşkil eden, ilâhlık konusunda Ali'ye öncelik tanıyan Ayniyye, Hz. Peygamber'e öncelik tanıyan Mîmiyye, Selmân-ı Fârisî'ye öncelik veren Sîniyye, "kisâ" altına alınan beş kişinin yani Resûl-i Ekrem, Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'in ilâh olduklarını kabul eden Muhammise, adı bilinmeyen ebedî bir varlığın dünyanın yaratılması için bu beşli grubu görevlendirdiğini iddia eden Müfevvida, Allah'ın söz konusu beş kişiye hulûl ettiğini ileri süren Şurayʿî adlı kişinin mensuplarının teşkil ettiği Şurayʿiyye, Ali ile Hz. Peygamber'in birbirlerine çok benzedikleri için Cebrail'in yanılarak vahyi Hz. Peygamber'e getirdiğini iddia eden Gurâbiyye, Ali'ye biati terkettiklerinden dolayı bütün sahabeyi tekfir eden Kâmiliyye, Caʿfer-i Tayyâr'a mensup olduklarını iddia eden ve tenâsühe inanan Tayyare (Tayyâriyye), Allah'ın insanı Ahmed isminin şekline uygun yarattığını ve kendisinin "kâim" olduğunu ileri süren Ahmed b. Keyyâl'e mensup Keyyâliyye, Ali'nin buluttan gölgeler içinde geleceğini iddia edip ona ilâhlık izâfe eden Gamâmiyye ve Hz. Ali'nin efdaliyetini ileri sürerek onunla savaşanları kâfir kabul eden Muhammed b. Yemân el-Kûfî'ye mensup Yemâniyye gâlî Şiî fırkalarındandır. Ayrıca cismanî kıyameti ve miʿracın bedenen vuku bulduğunu inkâr ettiği gerekçesiyle İran'daki Şiî müctehidler tarafından Şîa toplumundan uzaklaştırılan ve Usûliyye ekolüne muhalif olan Şeyh Ahmed el-Ahsâî mensuplarının oluşturduğu Ahsâiyye (Şeyhiyye), Babîlik ve müstakil bir din hüviyetiyle ortaya çıkmadan önce Bahaîlik de birer İsnâaşerî gâlî fırkası olarak kabul edilebilir.

Allah'ın üç boyutlu bir varlık olduğunu söyleyen Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Şalim el-Cevâlîkî'nin mensupları ile diğer mücessime grupları da Gâliyye'den sayılmaktadır. Allah'ın Acemler'den bir peygamber göndereceğini, ona gökten bir kitap indireceğini ve böylece Resûl-i Ekrem'in şeriatının ilga edileceğini ileri süren Yezîd b. Ebû Üneyse'ye

(Enîse) mensup olan Yezîdiyye, Yûsuf sûresini bir aşk hikâyesi olduğu gerekçesiyle Kur'ân'dan saymayan Acâride, kız torunlarla erkek ve kız kardeşlerin kız torunlarının haramlığı Kur'ân-ı Kerîm'de belirtilmediği için onlarla evlenmeyi helâl sayan Acâride'ye mensup Meymû-niyye Hâricîler'in gâlî fırkalarındandır. Biri ezelî, diğeri yaratılmış olmak üzere iki ilâh bulunduğunu, ikincisinin Meryem oğlu Îsâ olduğunu ve onun insanları âhirette hesaba çekeceğini iddia eden ve tenâsühü benimsediği nakledilen Hâbıtıyye ile (bk. AHMED b. HÂBIT) buna yakın

iddialar ileri süren Askerimükrem'deki Hımâriyye de Mu'tezile ve Kaderiyye Giliyyesi'nden sayılmıştır.

Hulul ve ittihad gibi düşünceler ileri süren bazı tasavvuf erbabı ve özellikle Hallâc-ı Mansûr'a mensup olan Hallâciyye, Allah'ın güzel yüzlü insanlara hulûl etmesi sebebiyle onlara secde etmenin gerekli olduğunu söyleyen Hulmâniyye Gâliyye'den sayıldığı gibi harflere kutsiyet atfeden, harflerde gaybî mânaların gizli olduğunu belirten Hurufîlik ve bünyesinde tenâsühe yer veren telakkiler de bu gruba dahil edilebilir.

Muhtelif gâlî fırkalarının İslâm dairesinin içinde mi yoksa dışında mı kaldığını tesbit ederken kendilerine nisbet edilen görüşleri gerçekten benimseyip benimsemediklerine ve ayrıca aşırılık derecesine dikkat etmek gerekir. Genellikle Sünnî ve mutedil Şiî âlimleri onların İslâm'a mensubiyet iddia eden, fakat müslüman olmayan gruplar olduğu noktasında birleşmişlerdir (ayrıca bk. GULÜV).

İtikadî mezhepler konusunda eser yazan müellifler, Gâliyye'ye ait görüşleri de diğerleriyle birlikte ele alıp incelemişlerdir. Bu konuda kaynaklarda adı geçen en eski monografiler, Ebû Sehl en-Nevbahtî (İbnü'n-Nedîm, s. 225) veya Hasan b. Yahya (Hasan b. Mûsâ olmalıdır) en-Nevbahtî (İbnü'l-Cevzî, s. 97) ve Saʿd b. Abdullah el-Kummî'ye nisbet edilen, ancak günümüze ulaşmayan Kitâbü'r-Red ʿale'l-ġulâṭ adlı eserlerdir. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin Fıraku'ş-Şîʿa (İstanbul 1931; Necef 1355/1936) ve Saʿd b. Abdullah el-Kummî'nin el-Maḳalât ve'l-fıraḳ adlı eserlerinde Gâliyye'nin düşünceleri geniş bir şekilde ortaya konulmuştur. Her üçü de Şiî kelâmcılarından olan bu müelliflerden sonra eldeki en eski Sünnî kaynak Ebü'l-Hasan el-Eşʿarî'nin Maḳalâtü'l-İslâmiyyîn'ıdır (Wiesbaden 1960).

Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin el-Farḳ beyne’l-fıraḳ’ı (Kahire 1328/ 1910) ve İbn Hazm’ın el-Faṣl’ı (I-V, Cidde 1402/1982, 2. bs.) Gâliyye’nin düşüncelerini ele alan, kaynaklarını araştıran ve reddine dair fikirleri ihtiva eden çalışmalardır. Muhammed b. Mâlik el-Ham-mâdî’nin Keşfü esrâri’l-Bâṭıniyye (Kahire 1939) ve Muhammed b. Hasan ed-Deylemî’nin Beyânü mez̠hebi’!-Bâtıniy-ye (İstanbul 1938) adlı eserleri, bâtını galilerin düşüncelerini reddeden monografilerdir. Şehristânî’nin elMilel ve’n-niḥal ile (Kahire 1395/1975) İbnü’l-Cevzî’ye ait Telbîsü İblîs’in (Kahire i 368) konuyla ilgili bölümleri önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Çağdaş müelliflerden Ali Sâmî en-Neşşâr’ın Neş’etü’l-fikri’l-felsefî fî’l-İslâm’ının (Kahire 1977) II. cildi, Yûsuf Derviş Gavânime’nin Ġulâtü’ş-Şîʿati’l-Bâṭniyye fî bilâdi’ş-Şâm (Amman 1401/1981), Fethî Muhammed ez -Zağbî’nin Ġulâṭü’ş-Şîʿa (Tanta 1409/ 1988), Abdurrahman b. Muallâ el-Luvey-hık’ın el-Ġulüv fî’d-dîn, Rainer Freitag’ın Seelenwanderung in der Islamischen Häresie (Berlin 1985) ve Matti Moosa’nm Extremist Shiites. The Ghu-lat Sects (Syracuse 1988) adlı eserleri bu konuya dair önemli çalışmalardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 215, 347; Nevbahtî, Fıraku’ş-Şiʿa, s. 19-63; Eşʿarî. Makâlât (Ritter), s. 5-16, 46; Taberî, Târih (Ebü’l-Fazl), VI, 103-104; Ebû Hatim er-Râzî, Kitâbü’z-Zîne (Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, el-Gulüv ve’l-fıraku’l-Gâliyye içinde), Bağdad 1982, s. 286-312; Malatî, et-Tenbîh ve’r-red, s. 18-33; İbn Bâbeveyh el-Kummî, Risâletü’l-iʿtikâdâti’l-İmâmiyye (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 114-115; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 225; Kâdî en-Nuʿmân, Deʿâ’imü’l-İslâm (nşr. A. Ali Asgar Feyzî), Kahire 1985, s. 49; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîh, V, 124-134; Ebü’l-Alâ el-Maarrî, Risâletü’l-gufrân (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1397/1957, s. 457; Hârizmî, Mefâtîhu’l-ʿulûm (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 48-51; Müfîd, Şerhu ʿAkâʾidi’s-sadak (Evâʾi-lü’l-Makâlât içinde, nşr. Abbâskulî S. Vecdî), Tebriz 1364 hş., s. 217-219; Kâdî Abdülcebbâr, Tesbîtü delâʾili’n-nübüvue, Beyrut, ts. (Dârü’l-Arab), s. 715; Bağdadî, el-Fark (Abdülhamîd), s. 230-312; a.mlf., Usûlü’d-dîn, s. 331; İbn

Hazm, el-Fasl (Umeyre), II, 272; V, 35-50; Muhammed b. Mâlik el-Hammâdî, Keşfü esrâri'l-Bâtıniyye (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1939; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), I, 173-190; Neşvân el-Himyerî, el-Hûru'l-ʿîyn, Kahire 1948, s. 146; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblis, s. 9'l-112; Fahreddin er-Râzî, İʿtikâdât (Neşşâr), s. 8'l-92; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerhu Nehci'l-belâga (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrahim), Beyrut 1965, VIII, 119-122; X, 10-11; Browne, LHP, I, 310-336; II, 195; Abdullah Feyyaz, Târîhu'l-İmâmiyye, Beyrut 1395 /1975, s. 86-129; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetul-fikril-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, II, 65-99; Yûsuf Dervîş Gavânime, Gulâtu'ş-Şîʿati'l-Bâtıniyye fî bilâdi'ş-Şâm, Amman 1401 /1981, s. 9-47; Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, el-Gulüv ve'l-fırâku'l-Gâliyye, Bağdad 1982; İrfan Abdülhamîd, Dirâsât fi'l-fırak ve'l-ʿakâʾidi'l-İslâmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 74-88; Fethi M. ez-Zağbi, Ğulâtu'ş-Şîʿa, Tanta 1409/1988; Wadâd al-Qâdi, "The Development of the Term Ghulat in Müslim Literature with Special Reference to the Kaysaniyye", Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamıvissenschaft, Göttingen 1976, s. 295-319; Willia F. Tucker, "Asiler ve Gnostikler el-Muğire İbn Said ve Muğiriyye" (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, V, Ankara 1982, s. 203-229; Wilferd Madelung, "Shiism", ER, XIII, 245-246; M. G. Hodgson, "Ghulât", El2 (İng.), II, 1093-1095; "Gulât", DMF, II,s. 1812.

Mustafa Öz

GALLAND, Antoine

(ö.1715)

Binbir gece masallarını Avrupa'ya tanıtan Fransız şarkiyatçısı.

6 Nisan 1646'da Kuzey Fransa'da Picardie bölgesinde bulunan Rollot kasabasında doğdu. Dört yaşında iken babasını kaybetti. Noyon Koleji'nde Grekçe, Latince ve İbrânîce okuduktan sonra Paris'e giderek (1661) öğrenimini Plessis Koleji ile Sorbonne Üniversitesi'nde sürdürdü. Kraliyet Koleji'nde katıldığı dersler ve Sorbonne Kütüphanesi'nde Doğu yazmaları katalogunun düzenlenmesi faaliyetleriyle Doğu dillerini öğrenmeye başladı ve İbrânîce bilgisini geliştirdi. Bir Latince profesörünün yanında çalışırken o sırada İstanbul büyükelçiliğine tayin edilen Charles Marie François Ollier de Nointel tarafından özel kâtipliğe seçildi. 22 Ekim 1670 tarihinde İstanbul'a ulaşan Nointel'in en önemli görevi kapitülasyonların yenilenmesini sağlamaktı. Bunun başarılmasının ardından Galland, elçiyle birlikte bazı Yakındoğu limanlarını ziyaret ettikten sonra tekrar İstanbul'a gitmeyip Paris'e döndü (1675) ve pek çok tarihî eser topladığı bu seyahatin notlarını kitap haline getirdi. 1677'de üç koleksiyon meraklısı için yeniden Türkiye'ye giderek bir yıl kaldı ve yine tarihî eser topladı. 1679'da ise aynı amaçla bu defa Doğu Hindistan Şirketi tarafından görevlendirildi ; bir buçuk yıl sonra şirketin vazgeçmesi üzerine gezisini önce ünlü devlet adamı Colbert'in, onun 1683'te ölümü üzerine de Marquis de Lovius'ün desteğiyle ve "kralın antikacısı" unvanıyla sürdürdü. Mısır'da ve Anadolu'da dokuz yıl devam eden bu seyahatinden 1688'de, 16.000 kişinin ölümüne ve İzmir Kalesi'nin yıkılışına yol açan büyük depremi gördükten sonra döndü. Fransa'ya gidişinde Kraliyet Kütüphanesi muhafızı M. Thevenot'nun himayesine girdi. Daha sonra Barthélémy d'Herbelot'nun yanında çalışarak Bibliothèque onentale adlı eserinin basımına yardımcı oldu; yazarın ölümü üzerine (1695) kitabın tamamlanmasını sağlayarak girişini yazdı. 1709'da College de France'a Arapça hocası tayin edildi, 17 Şubat 171S tarihinde Paris'te öldü.

Eserleri. 1. Les mille et une nuits, Contes arabes traduits en français (I-XII, Paris 1704-1717). Bu eser için ana

kaynak, Suriye'den kendisine yollanan dört ciltlik eski bir yazma olmakla beraber (üç cildi Bibliotheque Nationale, Doğu Yazmaları, nr. 3609-3611) Galland da ağızdan veya başka kaynaklardan derlediği masalları bu esere ilâve etmiştir. Bu hacimli kitap büyük ilgi görmüş, çeşitli Avrupa dillerine çevrilerek defalarca basılmış ve Michel Gali adlı bir yazara göre Kitâb-ı Mukaddesten sonra en çok okunan kitap olmuştur. O zamana kadar korku ve antipatiyle bakılan müslüman Doğu, ilk defa bu eser sayesinde zenginlikleri ve sevimli yönleriyle Batı'ya açılmıştır. 2. Les contes et fables de Bidpai et de Lokman (Paris 1724). 3. Les paroles remarquables, les bons mots et les maximes des orientaux (Paris 1694). Doğulular'ın nükte ve vecizleriyle ilgili Arapça, Farsça ve Türkçe eserlerden aldığı notlarla zenginleştirilmiş olan bu eser de yine edebiyat açısından önemlidir. 4. Journal d'Antoine Galland pendant son séjour l'ambassade de France â Constantinople (Paris 1880). Galland'ın Türkler hakkındaki eserlerinin en meşhuru, Charles Schefer'in ilmî açıklamalarla birlikte yayımladığı seyahat notlarından oluşmaktadır. Metin olarak pek başarılı sayılmamakla beraber önemli bilgiler ihtiva eden eser Nahit Sırrı Örik tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (bk. bibi). S. Relation de la mort du sultan Osman et du couronnoment sultan Mustapha (Cologne 1678). 1676'da Türkçe'den çevirdiği bir eserdir. 6. De l'origine et des progres du Cafe (Caen 1699).

Galland, ayrıca tarih ve gramer üzerine notlar ihtiva eden bir de Kur'ân tercümesi hazırlamış, fakat bu eseri basılmamıştır. Basılmayan diğer eserleri arasında ise İstanbul şehrinin tanıtımı, seyahatlerinin ayrıntılı hikâyesi, Türk - Arap yazarlarının bir listesi, Osmanlı Devleti'nin genel bir tarihi bulunmaktadır; ayrıca Naîmâ'nın Târih'ini de Fransızca'ya çevirmiştir. Bunlardan başka bir nümismat olarak da tanınan Galland'in yine basılmamış eserleri arasında bir meskukât lügati ile tarihî madalyalara dair birçok araştırması vardır. Osmanlı ülkesinden yıllarca tarihî eser, özellikle sikke, madalya ve yazma kitap toplayarak bunlarla Fransa'daki müzeleri ve kütüphaneleri zenginleştiren Galland'in götürdüğü kitaplar arasında, bugün Bibliotheque Nationale'de muhafaza edilen nefis minyatürlerle süslü ve Uygur alfabesiyle yazılmış bir mi'racnâme de

bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Antoine Galland, İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar (tre. Nahid Sırrı Örik), I-II, İstanbul 1949-73, C. Schefer'in önsözü, I, 1-12; M. de Boze, "M. Galland'm Senâsı ve Eserlerinin Listesi", a.e., I, 13-20; Der Grosse Brockhaus, Leipzig 1930, VI, 730; J. Fück. Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 99 vd.; M. Abdel-Halim, Antoine Galland, sa uie et son ceuure, Paris 1964; Lexikon der islamischen Welt (ed. Kreiser-Diem-Majer), Stuttgart 1974, III, 134; Necîb el-Akîkî, el-Müsteşrikün, Kahire 1980, I, 160; Abdurrahman Bedevi, Mevsûᶜatü'l-müsteşrikin, Beyrut 1984, s. 101-103; Binbir Gece Masalları (trc. Alim Şerif Onaran), İstanbul 1992, mütercimin önsözü, I, 6-11; Ziyat Akkoyunlu, "Binbir Gece Masalları Üzerine Yapılan Çalışmalar", TKA, XVII-XXI/2 (1979-83), s. 1-2, 4-5; Vehbi Belgin, "Binbir Gece Masallarının Sonsuz Gençliği", Halk Kültürü Dergisi, İstanbul 1986; Janine Miquel-Ravenel, "A la rencontre d'Antoine Galland, premier traducteur des Mille et une nuits", Arabica, XLI/2, Leiden 1994, s. 147-161; Cavit Baysun, "Naîmâ", İA, IX, 48; E. Littmann, "Alf Layla wa-Layla", EI² (İng.), I, 359; "Galland", EBr., IX, 1094; S. Yerasimos, "Galland, Antoine", DBİstA, III, 374.

Turgut Akpınar

GALLE

الغلّة

Taşınır ve taşınmaz malların, özellikle vakıf mallarının geliri anlamında hukuk terimi.

Gali kökünden türeyen bir isim olan galle (çoğulu gallât, gılâl) sözlükte “gelir, kira, topraktan sağlanan mahsûl” anlamlarına gelir. Bir hukuk terimi olarak ev, han, dükkân gibi gayri menkullerin kirasını, bağ, bahçe ve tarlaların ürününü ve paranın getirisini ifade eder. Bu bakımdan “nema” ve “ziyade” ile ortak bir anlama sahiptir. Alışveriş, şüfʿ a, rehin ve vasiyet gibi hukukî işlemlerde ak-de konu olan malda meydana gelen fazlalığın kime ait olacağı konusu hukukçular arasında tartışılmıştır (bk. ZEVÂİD). Ancak galle terimi daha çok vakıf mallarından sağlanan gelir hakkında kullanılmaktadır. Buna göre bir vakfa gelir sağlamak üzere tahsis edilen taşınır taşınmaz her türlü malın tabii ve hukukî semerelerine galle denir.

Vakıf malları ya bizzat kendisinden faydalanılan (müessesât-ı hayriyye) veya gelirinden istifade edilenler (müstegallât-ı vakfiyye) olmak üzere ikiye ayrılır. Cami, okul, hastahane birinci gruba; han, dükkân, çiftlik gibi mallar da ikinci gruba girer. Birinci grupta yer alan mallar kullanılmak için tahsis edilmişken ikinci grupta yer alanlar gelir getirmek üzere tahsis edilir ve bu tür mallardan elde edilen gelir vakfın amaçları doğrultusunda harcanır. Fıkıh kitaplarında bu harcamanın şekilleri ve tâbi olduğu esaslar anlatılmıştır. Burada esas belirleyici unsur vakfı kuran kimsenin ortaya koyduğu iradedir. Vakfeden kimse (vâkıf) senette vakıftan faydalanacak kimseleri, harcama kalemlerini genellikle ayrıntılı olarak belirler. Bu durumda vakfın tamir masraflarından artan geliri vâkıfın belirlediği kimselere ve yerlere harcanır. Bunların başında “vazife” denilen maaşlar ve istihkak paylan gelmektedir.

Vakfın gelirlerinden verilen vazife ve tahsisat ikiye ayrılır. Birincisi, ifa edilen bir hizmet veya görev karşılığında verilen maaş veya tahsisattır ki bunlar hukukî mahiyetleri itibariyle birer ücrettir. Müderrislik, imamlık vb.

bir görev karşılığında verilenler bu gruba girer. Herhangi bir görev söz konusu olmaksızın verilenler ise ikinci grubu oluşturur. Aile vakıflarında vakfı kuran kimsenin yakınlarına verilen atiyye ve ihsanlarla hayrî vakıflarda fakirlere verilen sadakalar bu grupta yer alır. Atıyye ve ihsanlar, fakir olsun zengin olsun belirli konumda bulunan herkese verildiği halde sadakalar mahiyeti gereği sadece fakirlere dağıtılır. Vâkıf şartnamede ayrı bir esas belirlememişse vakıf gelirlerinden faydalanmada eşitlik esastır. Ancak farklı oranlarda faydalanma öngörmüşse veya faydalanma için belirli bir sıralama yapmışsa onun iradesine uyulur. Uzun süreli bir hayatiyete sahip olan vakıflarda vakıftan faydalanma esasları önemli yer tutmakta ve günümüzde de galleye istihkak davaları hâlâ vakıflarla ilgili uyuşmazlıkların önemli bir kısmını teşkil etmektedir.

Vakıf gelirlerinin hem tahsilinde hem de vakfiyedeki esaslar dahilinde harcanmasında mütevelliye önemli görevler düşmektedir. Vakfın mümkün olduğunca kurulduğu şekliyle devam etmesi için gelirlerinin harcanmasına yönelik olarak mütevellilerin uyacağı bazı kısıtlayıcı esaslar getirilmiştir. Buna göre mütevelli vakıf gelirinden verilen maaş ve tahsisatları iktisadî şartların değişmesine paralel olarak ancak vâkıf tarafından bu yönde bir yetki verilmişse arttırabilir; aksi halde bu arttırım ancak hâkim tarafından yapılabilir. Bu yetki son dönemlerde mazbut vakıflarda

Evkaf Nezâreti'ne verilmiş, ayrıca nezâretin bu yöndeki kararının padişah tarafından tasdik edilmesi de aranmıştır. Mülhak vakıflar için şerʿiyye mahkemeleri yetkili olmaya devam etmiştir. Vakfın gelirleri giderlerini karşılamadığı veya müstegallât-ı vakfiyye türünde olan mallar gelir sağlamaz hale geldiği takdirde süresiz olarak kurulan vakfı mümkün olduğunca yaşatmak için bir dizi tedbir alınır. Vakıf giderleri azaltılır, zaruret olmadıkça yeni maaş ve tahsisat ihdasına gidilmez. Harap olması sebebiyle gelir getirmeyen mallar ya satılır ve yerine gelir getiren mallar alınır (bk. İSTİBDÂL), yahut tasarruf şekline yönelik bazı değişiklikler yapılarak bu tür vakıf malların yeniden inşası veya tamiri yoluna gidilir (bk. İCÂRETEYN; MUKÂTAA).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Meclisi Tanzimat Defteri, nr. 2, s. 325 vd.; Serahsî, el-Mebsût, XII, 27-47; Abdurrahman Şeyhlzâde, Mecmaʿu'l-enhur, İstanbul 1328, I, 730-758; "1287 Tarihli Müsakkafât ve Müstegallât-ı Vakfiyyenin Muâmelâtı Hakkında Nizâmnâme", Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, II, 170-176; "1290 Tarihli Tevcîhât-ı Cihât ve Müteferriâtı Hakkında Talimat", a.e. (1293), III, 504-509; Muhammed Kadri Paşa. Kânünü'l-adl, md. 107 vd., 258-269; Ömer Hilmi, Ahkâmü'l-evkâf, İstanbul 1307, md. 5, 14, 15, 21, 179 vd., 357 vd.; Ali Haydar, Tertîbü's-sunûf fi ahkâmi'l-vukûf, İstanbul 1340, s. 80-88, 218 vd., 605 vd.; Bilmen, Kamus, VI, 287; Hilmi Ergüney, Türk Hukukunda Lügat ve Istılahlar, İstanbul 1973, s. 128; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 206-215, 268-271; "1285 Tarihli İrâde-i Seniyye", Takvîm-i Vekâyi) nr. 1006; Mv.F, XXIV, 66-79; XXXI, 267-269.

Ahmet Akgündüz

GAMÂMİYYE

الغماميّة

Hz. Ali’nin ölmediğini ileri süren ve onun bulut (gamam) içinde yaşadığına inanan aşırı Şiîler’in bir kolu.

(bk. GÂLİYYE)

GAMBİA

Batı Afrika'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye bir ülke.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

II. TARİH ve İSLÂMİYET

Atlas Okyanusu'na geniş bir haliçle dökülen Gambia nehrinin aşağı çığırında vadi boyunca dar ve uzun bir şerit halinde uzanır; kısa kıyı kesimi dışında her taraftan Senegal topraklarıyla çevrilmiştir. İngiltere'nin sömürgesi iken 18 Şubat 1965 tarihinde bağımsızlığını kazanan ve bugün Afrika'nın en küçük bağımsız ülkesi olan Gambia'nın yüzölçümü 10.689 km2, nüfusu yaklaşık 1 milyon (1993'te 1.033.000), başşehri Banjul'dur.

I. FİZİKİ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Afrika kıtasının en fakir (1990'da kişi başına düşen millî gelir 260 dolar) ülkelerinden biri olan Gambia'da topografyanın hâkim unsurunu, üçüncü zaman kum taşlarından meydana gelen bir plato ile bu plato içine gömülmüş Gambia nehrinin vadisi oluşturur. Bütün Afrika'nın, Atlantik kıyısındaki açık deniz gemilerinin sokulabildiği ulaşıma en uygun akarsuyu olan Gambia nehri, genişliği 5-20 km. arasında değişen derin bir haliçle okyanusa açılır ve yüzyıllardan beri Batı Afrika'nın iç kısımlarına sokulmak için çok elverişli bir yol meydana getirir. 2-3000 tonluk gemilerin kıyıdan 240 km. kadar içerideki Kuntaur'a, daha küçük gemilerin ise 280 km. içerideki George Town'a kadar girebilmesine imkân veren bu özelliği ve kenarlarındaki verimli toprakları ile Gambia vadisi, ülkenin bugünkü ekonomisinde ve ulaşım sisteminde olduğu gibi tarihinde de birçok etnik grubu cezbeden bir yerleşme alanı olarak büyük rol oynamıştır.

Ülkede, haziran-eylül ayları arasında devam eden sıcak yağmur mevsimiyle kasım-nisan arasındaki serin ve kurak mevsimin belirlediği tropikal bir iklim hüküm sürer; yağışlar, çoğunluğu yaz aylarında olmak ve batıdan doğuya doğru azalmak üzere 1100-1300 mm. kadardır. Aylık ortalama

sıcaklıkların 25-28° C arasında seyrettiği toprakların kıyıya yakın yerleri serin, iç kesimleri daha sıcaktır. Bu iklim şartları sebebiyle plato yüzeyinde savan tipi bitki örtüsü, vadinin aşağı kesimlerinde nehri takip eden dar ormanlar ve kıyıda mangrov toplulukları görülür. Ormanlar çeşitli yırtıcı hayvan ve kuş türlerinin barınmasına imkân verirken nehrin kıyılarında da timsah, su aygırı gibi hayvanlar yaşar. Yerleşim ve tarım için elverişli olmayan nehrin aşağı kısmındaki bataklıklar sivrisinek ve çeçe sineğinin üremesi için uygun bir ortam oluşturur.

Gambia vadisi, tarıma elverişli toprakları ve başlıca ulaşım yolu olma özelliğiyle daima komşu ülkelerde yaşayan insanları kendine çekmiş ve bu sebeple de çok çeşitli etnik gruplar tarafından iskân edilmiştir. Karışık bir etnik yapı gösteren nüfusun en büyük kısmını, toplam nüfusun % 42'sini temsil eden Mandingolar oluşturur. Mandinka, Bambara ve Diyula olarak üç gruba ayrılan Mandingolar Gambia nehrinin yukarı bölgelerinde otururlar; onları sayıca Fûlânîler (Fulbe, Peul) takip eder. Orta bölgedeki Voloflar ile aşağı kısımdaki Diyulalar ve Sarakoleler de önemli bir orana sahiptirler. Eski sömürgecilerin kölelerinin torunları olan, Hıristiyanlığı ve Batı geleneklerini benimsemiş Akular'ın oranı ancak % 1 civarında ise de bunların yönetimdeki etkileri büyüktür. Şehirleşme oranı düşük olup nüfusun % 85'i kırsal alanlarda yaşamaktadır. En kalabalık şehir olan Banjul'un (1974'e kadar adı Bathurst) nüfusu 44.500'dür (1983). İktisaden faal nüfusun çoğunluğu tarım, ormancılık alanlarında çalışır ve avcılık yapar. Nüfusun % 95i müslüman, geri kalanı animist ve çok küçük bir kısmı ise hıristiyandır. Eski bir İngiliz sömürgesi ve bugün de İngiliz Milletler Topluluğu üyesi olan Gambia'nın resmî dili İngilizce ise de ülkede halk yoğunluk

sırasıyla Mandingo, Fulfude, Diyula, Sarakol ve Volof gibi Batı Afrika dil grubunda yer alan yerli dilleri konuşur.

Gambia'nın ekonomik hayatında faal nüfusun % 70 kadarının uğraştığı tarım ağır basar. Ülke topraklarının % 22'sini tutan tarım alanlarında yetiştirilen ürünler arasında yer fıstığı başta gelir ve onu pirinç, darı, mısır takip eder. Platolar alanında yetiştirilen yer fıstığı, çiftçinin en önde gelen ticarî ürünü ve aynı zamanda ülkenin başlıca gelir kaynağıdır. En önemli endüstri tesisleri de yer fıstığı üzerine olan (soyma, yağ çıkarma gibi)

Gambia dünya yer fıstığı piyasasında etkin bir rol oynar. Ülkede en çok beslenen hayvanlar sığır, koyun ve keçidir.

BİBLİYOGRAFYA

D. R. Wright, “Manding - Speaking Peoples”, Müslim Peoples: a World Ethnographic Suruey (ed. R. V. Weekes), Connecticut 1984, II, 481-486; Africa South of the Saham 1988, London 1987, s. 480-487; D.-M. Femy, Quid, Paris 1988, s. 1017; “Gambia”, Le Courrieh, sy. 88 (1984), s. 8-22; P. Alexandre, “L’Afrique occidentale naguère britannique”, Encyclopédie de la Pléiade. Ethnologie régionale, Paris 1972, I, 455-456; “Gambie”, Encyclopédie géographique, Milan 1980, s. 487; D. H. Jones, “Gambie”, El2 (Fr.), II, 997; “Gambia”, EBr.2, VII, 863-865.

Sırrı Erinç

II. TARİH ve İSLÂMİYET

Afrika’nın en küçük ülkesi olan Gambia’nın tarihi, fizikî ve sosyal özelliklerini paylaştığı Senegal’in tarihiyle hemen hemen aynıdır. Bugün Gambia adıyla bağımsız bir ülkenin varlığı içtimaî ve tarihî özelliklerin bir sonucu değil tamamen sömürgeciliğin bir ürünüdür. Genellikle Senegal’le birlikte Senegambia olarak adlandırılan bölge çeşitli devletlerin denetimi altında kalmış ve buraya İslâmiyet kuzeyden ve kuzeydoğudan XI. yüzyıl ortalarında ulaşmıştır. Murâbıtlar Devleti’nin kurucusu Abdullah b. Yâsîn (ö. 1059) Senegal’e kuzeyden gelerek Lemtûne kabilesi arasında İslâm’ı yaymaya çalıştı. Gana nehri vadisinde yaşayan topluluklara İslâmiyet’in XII. yüzyılda ulaşmış olduğu sanılmaktadır. Burada yaşayan Mandinke ve Fûlânîler doğudan ve güneydoğudan bölgeye gelip yerleştiklerinde Müslümanlığı benimsemiş bulunuyorlardı.

XIII. yüzyıla kadar ayakta kalan Gâne Devleti Gambia nehri vadisine hâkim olamamıştı; fakat bu devletin çöküşünden sonra bölgede en güçlü siyasî birlik olarak sivrilen Mali İmparatorluğu, Gambia dahil Senegal bölgesini de sınırlarına katarak XVII. yüzyılın başlarına kadar elde tutmuştur. Bu sırada Gambia vadisi fazla bir önem kazanmamış, iç kısımlardaki sahra ticaret yolları üzerinde bulunan şehirler öne çıkmıştı.

Avrupalılar deniz aşırı ülkelere seyahate başladıklarında Afrika'da karaya çıktıkları yerlerden biri de Gambia nehrinin halici oldu. 1455'te Portekizli denizciler buradan karaya çıkarak ticaret merkezleri kurmaya çalıştılar. Portekiz kralı adına hareket eden Venedikli Ca da Mosto 1455-1457 yılları arasında burada kalarak Batimansa adındaki bir mahallî kabilenin hükümdarıyla antlaşma yapmayı başardı. Daha sonra başka Portekizli denizciler de Aşağı Gambia'daki kabile yöneticileriyle dostluk ilişkilerini geliştirerek özellikle altın ve köle ticaretine yöneldiler. Portekiz gücü XVI. yüzyılın sonlarına doğru zayıflayınca bu defa Gambia nehri vadisine hâkim olmak için İngiltere ile Fransa arasında mücadele başladı. Burası iç bölgelere nüfuz etmek için son derece önemli stratejik bir yer olduğundan sömürgeci devletler ileriye yönelik hedefleri için Gambia'ya sahip olmak istiyorlardı.

Mali İmparatorluğu'nun dağılmasıyla birlikte Gambia nehrinin kuzey ve güney tarafında yaşayan çeşitli kabileler daha bağımsız hareket etme imkânına kavuştular ve Niumi, Badibu, Niani, Vuli, Kantor gibi çeşitli küçük şeflikler doğdu. Bu durum bölgenin sömürgeleştirilmesini kolaylaştıran bir unsur oldu. İlk defa 1618 yılında Gambia'ya gelen İngilizler'den R. Jobson iki yıl sonra orta bölgelerdeki Tenda Krallığı'na kadar çıktı. İngilizler Gambia nehri halicindeki St. André adasında bir kale inşa ettiler. Royal Adventurers of England Trading in Africa şirketi Gambia nehrinde ticaret hakkını aldı ve St. André adasını ele geçirerek buranın adını St. James olarak değiştirdi. 1670'te bu adanın tam karşısında halicin kuzey tarafındaki Albreda'da Fransızlar bir ticaret merkezi kurdular. Fransızlar'la İngilizler arasındaki rekabet XVIII. yüzyılın sonuna kadar devam etti ve St. James adası karşılıklı olarak birkaç defa el değiştirdi. Versailles Antlaşması ile (1783) Gambia nehri vadisi İngiltere'ye bırakıldı ve böylece rekabet sona erdi. St. James adasına yerleşmiş olan İngilizler, Gambia nehri boyunca kurdukları ticaret merkezleriyle köle ve fildişi

ticaretine yöneldiler. Köle ticareti yasaklanınca (1807) İngilizler vadi boyunca açmış oldukları ticaret merkezlerini kapatmak mecburiyetinde kaldılar. Bunun üzerine Gambia nehri halicinde, nehre giriş ve çıkışı denetleyecek bir konumda olan Kombo kralından alınan Banjul adasında bir üs kurarak burasını iskân ettiler. Bugünkü Banjul şehrinin temelleri böylece atılmış oldu ve burada teşekkül eden yeni şehre Bathurst adı verildi. Gambia nehrinin kuzey kıyısı buradaki Barra kralından alınırken (1826) 1840-1853 arasında Kombo kralından yeni yerler kazanıldı ve böylece sömürge genişletildi. Diğer taraftan iç bölgelerdeki kabile şefleriyle antlaşmalar yapılarak bunlara İngiliz himayesi kabul ettirildi. 1821'de bölge Tâc'ın sömürgesi oldu ve 1843'e kadar Sierra Leone sömürgesine bağlı kaldı. 1866'da İngiltere'nin West African Settlements'ına dahil edilen Bathurst 1888'de buradan ayrılarak ayrı bir sömürge haline getirildi. 1857'de Fransa ile varılan bir anlaşma ile Albreda da İngiltere'nin denetimine geçerken Gambia ile Senegal'in bugünkü sınırları 1889'da Fransa ve İngiltere arasında imzalanan bir antlaşma ile tesbit edildi.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru statüsü kesin biçim kazanan Gambia idarî bakımdan karma bir ülke oldu. Bathurst'un bulunduğu Banjul adası (St. Mary de denir) sömürge, geri kalan ve dört bölgeye ayrılan topraklar ise birer himaye idaresi altına konulmuştur (1894).

Gambia nehrinin kuzey ve güneyindeki topraklarda muhtelif tarihlerde çok sayıda küçük müslüman devletçik kurulmuştur. XVIII. yüzyılda Kaabu (Gabu, Cabu veya Ngabu) Salum, Bundu ve Badibu en önemlileriydi. XIX. yüzyılda Kombo ve Badibu öne geçmiş ve bölgedeki siyasî olaylarda önemli rol oynamışlardır. Nehrin kuzeyini denetleyen Badibu Devleti'nden Maba Diakhu Ba, Mandingo, Fûlânî ve Voloflar'ı birleştirerek bölgede güçlü bir İslâm devleti kurmak ve müslüman olmayan kabileler arasında İslâm'ı yaymak için yüzyılın ortalarında harekete geçti (1861). Salum ve Serer devletçikleri üzerinde otorite kuran (1864) Maba'yı Senegal'e hükmeden Fransızlar Badibu ve Salum imamı olarak tanıdılar. Ardından Cayor ve Lat Dior devletleriyle ittifaka giden Maba, Senegambia'yi içine

alan bir İslâm devleti kurmak istediği için sonunda Fransızlar'la çatışmaya girdi ve mücadeleyi kaybedince (1867) bölgede Fransızlar'ın haklarını tanıyan bir antlaşmayı kabul etmek zorunda kaldı. Maba arzuladığı İslâm

devletini kurmayı başaramadı, ancak onun başlattığı cihad hareketi sonunda Gambia nehri vadisindeki pek çok kişi Müslümanlığı benimsedi ve böylece bölgede İslâmiyet daha da güçlendi.

Ülkenin bir kısmını sömürge, bir kısmını da himaye idaresine alan İngiltere, diğer sömürgelerde olduğu gibi dolaylı yönetim politikası uygulamakla birlikte Bathurst'taki İngiliz valisinin mutlak hâkimiyeti vardı. Oluşturulan yürütme ve yasama konseylerinin fazla bir anlamı yoktu. Müslüman olan nüfusun çoğunluğu ülkenin siyasî gelişiminde önemli rol oynadığı için İngiliz yönetiminin bunlarla ilişki kurması zorunlu idi. Genelde müslümanlar ulemânın etkisi altında bulunduğundan sömürge idaresi için bir tehlike oluşturuyorlardı. Bu sebeple sömürge yönetimi, misyonerlerin denetimindeki eğitim faaliyetlerine destek vererek ulemânın nüfuzunu kırmaya çalıştı. Bununla birlikte Gambia'da sınırlı bile olsa İslâm hukuku kabul edilerek uygulanmıştır. Müslümanlar arasında ahvâl-i şahsiyye, evlilik, miras, vasiyet, velayet gibi alanlarda yargılama şeriat mahkemelerine aitti. Buna karşılık borçlar ve ceza hukukunda şeriat uygulanmamıştır. Sömürge döneminde Gambia'da sosyal ve ekonomik alanda önemli gelişmeler olmadı. İngilizler sadece burada yetiştirilen yer fıstığıyla ilgilendiler ve mevcut durumu korumaya çalıştılar. 1929'da Bathurst'ta denizciler ve liman işçileri sendika kurmak için greve gittiler ve sonunda bu hakkı elde ettiler. II. Dünya Savaşı'nın ardından bütün kıtayı saran bağımsızlık hareketi Gambia'da da etkisini gösterdi. 1945-1951 arasında bazı reformlar yapıldı. Savaştan sonra United Party ile Democratic Party ve ardından da Gambia Müslim Congress kurularak siyasî hayata katıldı. Halkın artan ekonomik ve sosyal taleplerini dikkate almak zorunda kalan İngiltere ülkede bazı tesisler kurma yoluna giderken yasama konseyine yerlilerin de girmesine izin verdi. 1959'da kurulan D. Kairaba Jawara liderliğindeki Protectorate Progressive Party ülkenin bağımsızlığını elde etmesinde önemli rol oynadı. İngiltere'den daha radikal yenilikler isteyen ve adını People's Progressive Party şeklinde değiştiren bu parti 1960'ta yapılan genel seçimlerde Protektora bölgesinde seçimi kazandı. 1960-1965 arasında Gambia İngiltere denetiminde özerk bir dönemden geçti. 196l'de sömürge yönetimiyle siyasî parti ileri gelenleri ve sendika temsilcileri arasında yapılan görüşmeler sonunda yasama konseyi temsilciler meclisine dönüştürüldü. 1961'de yapılan seçimleri Protectorate Progressive Party kazandı ve parti lideri D. Kairaba Jawara başkanlığında

bir hükümet kuruldu. Ancak İngiliz valisi hâlâ yürütme ve yasama yetkisini elinde tutuyordu. 4 Ekim 1963'te özerk sömürge haline getirilen Gambia 18 Şubat 1965'te bağımsızlığını ilân etti. Aynı yıl Afrika Birliği Teşkilâtı'na ve Birleşmiş Milletler'e üye oldu. 1970'e kadar anayasal monarşi rejimiyle idare edilen ülke bu tarihte yeni bir anayasa yapılarak cumhuriyet oldu; D. K. Jawara da ilk cumhurbaşkanı seçildi. 1972, 1977, 1982 ve 1987 seçimlerini kazanan Protectorate Progressive Party ve Jawara iktidarda kalmayı başardı.

Bağımsızlık döneminde Gambia Afrika kıtasının en istikrarlı ülkelerinden biri olarak kaldı. Fizikî ve sosyal özellikleri aynı olan Senegal ile birleşme çabaları dış meselelerin başında gelmektedir. Nisan 1967'de imzalanan bir antlaşmayla Gambia Senegal ile bir federasyon oluşturmakla birlikte bu birlik yürümedi. Daha sonra 1 Şubat 1982 tarihinde iki ülke arasında Senegambia Konfederasyonu kuruldu; savunma ve iç güvenlik konularında birleşmeye gidildi ve 1983'te konfederasyonun ilk bakanlar konseyi oluşturuldu. Buna rağmen birlik başarılı olamadı ve 1990'da dağıldı.

Ülkede toplam nüfusun % 90'ını oluşturan müslümanlarin hepsi Mâlikî mezhebine mensuptur. Müslüman halk arasında Ticâniyye, Kâdiriyye ve Mürîdiyye tarikatları yaygın olup ilk iki tarikatın çok sayıda taraftarı vardır. Başşehirdeki çok sayıda İslâmî dernek çeşitli konularda faaliyet göstermektedir. Gambia Müslim Association tarafından Banjul'da açılan ve Arapça öğretim veren lise seviyesinde bir okul vardır. Diğer taraftan 1977'de eğitimin her düzeyinde Kur'ân öğretimi başlatılmış bulunmaktadır. Yargı sistemi, İngiliz Common Law ile parlamento tarafından yapılan yasalara dayanan ve İslâm hukukunun etkisinin ahvâl-i şahsiyye konularıyla sınırlı kaldığı Gambia'da bir kadı veya bir kadı ile iki yardımcısı tarafından idare edilen şerᶜî mahkemeler de vardır. Genellikle müslümanlar arasında evlilik, veraset, hibe, vesayet ve velayet gibi ahvâl-i şahsiyye ile ilgili davalara bakan bu mahkemelerde Mâlikî hukuku esas alınır.

BİBLİYOGRAFYA

J. S. Trimingam, İslam in West Africa, Oxford 1959, s. 205; E. Sik, The History of Black Africa (trc. S. Simon), Budapest 1966, I, 12’l-128, 211; III, 229-233; J. D. Fage, A History ofWest Africa, Cambridge 1972, s. 21-24, 3’l-38, 7’l-78; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1975, s. 290-294; M. Mahmûd Savvâf, İfrikiyyâ el-Müslime, Beyrut 1975, s. 125-137; J. N. D. Anderson, Islamic Law in Africa, London 1978, s. 229, 327; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1984, tür.yer.; M. Hiskett. The Development of Islam in West Africa, London 1984, s. 232-233, 297-299; P. H. S. Hatton, “The Gambia, the Colonial Office and the Opening Months of the First World War”, JAfr.H, Vll/1 (1966), s. 123-131; Ch. A. Quinn, “Maba Diakhou Ba: Scholar - Warrior of the Senegambia”, Tarikh, II/ 3, Nigeria 1968, s. 1-12; “Muslims in Gambia”, The Muslim World, I/15, Karachi 1963, s.7-8; “History of Gambia”, a.e., VIII/27 (1971), s. 6; S. H. Amin, “Classification of Legal Systems in the Müslim Countries”, Islamic and Comparatiue Law Quarterly, VII/2, New Delhi 1987, s. 94; M. B. Sillah, “British Colonialism and Islamic Movements in the Gambia Historical and Contemporary Perspectives”, el-Câmiʿatü’l-İslâmiyye, sy. 2, London 1414/1994, s. 69-88; D. H. Jones, “Gambia”, El2 (İng.), II, 974-975; R. Van-Chi, “Gambie”, EBr., VII, 451-453; “Gambia”, EBr., IX, 1113-1114.

Davut Dursun

GAMRE SEFERİ

سرية الغمرة

Hz. Peygamber'in, Hendek Gazvesi'nde Kureyşliler'le iş birliği yapan Esedoğulları üzerine gönderdiği seriye (6/627).

Gamre (Gamr), Arap yarımadasının Necid bölgesi yakınında bir yerin ismidir. Esedoğulları'nın oturduğu Gamre suyu civarındaki bu bölgeye Gamrımerzûk da denilirdi. Esedoğulları, Uhud Gazvesi'nin hemen ardından daha sonra peygamberlik iddiasında bulunacak olan Tuleyha b. Huveylid'in kışkırtmasıyla müslü-manlara âni bir akın yapmayı planlamışlar, ancak durumdan haberdar olan Hz. Peygamber'in gönderdiği 150 kişilik kuvvet tarafından dağıtılmışlardı (bk. KATAN SEFERİ).

Esedoğulları, Hendek Gazvesi'nde de yine Tuleyha'nın kumandasında Kureyş ordusu saflarında yer almışlardı. Resûl-i Ekrem, bu gazvede müşrikler safında yer alan kabileler üzerine seriyyeler göndermeye başlayınca Ukkâşe b. Mihsan kumandasında kırk kişilik bir müfrezeyi de Esedoğullan'nın oturduğu Gamre'ye yolladı. Bazı kaynaklarda kumandanının adıyla Ukkâşe b. Mihsan seferi diye de zikredilen bu seriyyede Sâbit b. Akrem, Şücâʿ b. Vehb, Yezîd b. Rukayş ve Lakît b. Aʿsam da vardı. Seriyye kumandanının Sâbit b. Akrem olduğu da rivayet edilmektedir.

Hicretin 6. yılı Rebîülevvel (veya Rebîülâhir) ayında (Temmuz veya Ağustos 627) Medine'den ayrılan bu müfreze Gamre'ye doğru ilerledi. Müslümanların üzerlerine geldiğini haber alan Esedoğulları bulundukları bölgeyi terkederek yaylalara çekildiler. Müfreze Gamre'ye vardığı zaman orada kimseyi bulamadı. Ukkâşe b. Mihsan, Esedoğulları'nın nerede olduğunu araştırmak için adamlarını civar bölgelere gönderdi. Nihayet Esedoğulları'ndan birini yakalayarak bulundukları yeri tesbit ettiler. Müslümanların baskınına uğrayan müşrikler kaçıp dağıldılar. Ukkâşe b. Mihsan kaçanları takip ettirmedi. Bu seferde müslümanlar hiçbir kayıp vermediler ve ganimet olarak ele geçirilen 200 deve ile Medine'ye

döndüler.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megazî, II, 550-551; İbn Saʿd. et-Tabakât, II, 84-85; Yâkût, Muʿcemü 1-büldân, IV, 212-213; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 206-207; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, Kahire 1970, II, 130, 134; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1966, IV, 178; Diyârbekrî, Târihu'l-hamîs, I, 490; II, 9; Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, III, 174; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VI, 45-48.

Mustafa Ağırman

GANA

Batı Afrika'da ülke.

I. FİZİKİ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Gine körfezi kıyısında yer alan ve resmî adı Republic of Gana olan ülke güneyden Atlas Okyanusu, doğudan Togo, kuzeyden Burkina Faso ve batıdan Fildişi Sahili ile çevrilidir. Yüzölçümü 238.533 km2, nüfusu 15 milyon (1990 tah.), başşehri Accra, para birimi cedi ve resmî dili İngilizce'dir. Adını, XIII. yüzyıla kadar Batı Afrika Sudanı'nda hüküm süren Gâne İslâm devletinden almış olmakla birlikte toprakları içinde yer almayan bu eski devletle herhangi bir ilgisi yoktur. İngiliz Milletler Topluluğu (Commenwealth), Afrika Birliği Teşkilâtı, Birleşmiş Milletler ve Batı Afrika Ülkeleri Ekonomik Topluluğu üyesi olan Gana, Kara Afrika'da bağımsızlığını kazanan ilk ülkedir (1957).

I. FİZİKÎ ve BEŞERİ COĞRAFYA

1. Yüzey Şekilleri. Gana'nın sert prekambriyen kayaçlardan oluşan ve hafif dalgalanmalar gösteren yüzeyi hiçbir yerde 900 metreyi geçmez (Akwapim Togo dağında Afacoto zirvesi 885 m.). Ülkenin güneybatı, kuzeybatı ve kuzey bölgesi akarsularla parçalanmış bir peneplen görünümündedir. Kireç taşı ve kum taşı katmanlarının örttüğü orta bölgedeki çöküntü Volta havzasını oluşturur. Esas itibariyle üç ayrı coğrafî bölgeye (güney batı, güneydoğu ve orta-kuzey) ayrılan ülke toprakları içerisinde en önemli yer, güneybatıdaki Aşanti ilini içine alan ekvatoral orman bölgesidir ve başlıca ihracat maddeleri olan kakao, kereste, muz, ananas, palmiye yağı burada üretilir. Üçgen şeklindeki güneybatı ve başşehir Accra'nın da içinde yer aldığı güneydoğu bölgelerinin sahil kesiminde, özellikle Volta nehrinin denize döküldüğü yerde bataklık ve lagünler bulunmaktadır. Burası

ormanlık bölgeye göre daha az yağmur alır ve nem oranı düşüktür.

2. İklim ve Bitki Örtüsü. Ülkede İklim güney ve kuzey bölgeleri arasında farklılık gösterir; genelde biri kuzeydoğudan gelen kuru ve sıcak karasal hava akımının, diğeri de güneybatıdan esen nemli ve nisbeten serin muson rüzgârlarının etkisi altındadır. Kuzey ve orta bölgelerinde yazlan yağışlı Sudan iklimi, güneybatıda yarı ekvatoral iklim görülür. Ülke tarımının büyük bölümünün gerçekleştirildiği güneybatı bölgesinde yıllık ortalama yağış miktarı 1200-2000 mm., güneydoğuda ise biraz daha fazladır. Güneyde iki yağmur mevsimi (nisan-temmuz, eylül-kasım) yaşanırken daha az yağış alan (1100-1270 mm.) kuzey bölgesinde yağmur mevsimi nisan-eylül arasındadır ve bunu uzun bir kurak mevsim takip eder. Gana fazla sıcak bir ül ke değildir; yıllık ortalama sıcaklık 26° - 29° C arasında değişir. Gece ile gündüzün sıcaklık farkı güneye göre kuzeyde daha fazladır; ayrıca güneyde % 90-100 civarında olan nem oranı kuzeyde % 65’e kadar düşer.

Bitki örtüsü, iklim ve toprak özelliklerine bağlı olarak güneyden kuzeye doğru farklılıklar gösterir. Diğer bölgelere göre daha fazla toplam yağmur alan güneybatı bölgesinde yer yer yağmur ormanları hâkimdir; ancak son yıllarda tarım arazisi kazanmak amacıyla plansız şekilde başlatılan ağaç kesimi sebebiyle bölgedeki orman miktarı gittikçe azalmaktadır. Güneydoğuda bir savan kuşağı görülür. Bu bölgede yer alan Akwapim Togo dağlarının güney yamaçları yaprak dökmeyen ağaçlarla, kuzeyi ise tropik ormanlarla örtülüdür. Ülkenin orta ve kuzey bölgelerinde geniş savanlar ve çalılıklar hâkimdir. Son yıllarda Büyük Sahrâ’nın güneyinde yaşanan kuraklığın Gana’nın ormanlık bölgesine kadar nüfuz ettiği görülmektedir.

3. Akarsu ve Göller. Akarsular bakımından zengin olan ülkenin başlıca nehri Volta ve kolları olup bütün toprakların % 60’ını kaplayan orta ve kuzey bölgeleri bu nehrin havzası içerisinde yer alır. Volta nehri üzerindeki Akosombo Barajı’nın gerisinde oluşan sunî gölü,

Beyaz Volta ve Siyah Volta’nın yanı sıra irili ufaklı pek çok akarsu beslemektedir. Kwahu platosunda doğan ve güneybatıdaki ormanlık bölgeden geçerek denize ulaşan Tano, Pra ve Ankobra ülkenin diğer önemli nehirleridir.

4. Nüfus ve Etnik Yapı. Gana topraklarında en büyükleri Akan, Mosi, Eve, Adangme, Gurma ve Guam olan çeşitli kabileler yaşamaktadır. Esas itibariyle halk değişik kabilelere mensup bulunmakla birlikte etnik bakımdan bir tek zenci topluluktan oluşur. Kabilelerin sayıca en büyüğü ve kültür açıdan en etkin olanı, savan ve yağmur ormanlarının yer aldığı ülkenin güneyindeki bölgede yaşayan ve nüfusun % 52,4'ünü teşkil eden Akanlar'dır. Akanlar Aşanti (Twi), Fanti, Nzema ve Anyi-Bawle alt kabilelerine ayrılır; bunların en tanınmışı da Aşantiler olup adlarını verdikleri Aşanti bölgesinde yaşarlar. Toplam nüfus içerisinde kuzeyde yaşayan Mosiler'in % 15,8, Eveler'in % 11,9, Adangmeler'in % 7,8, Guanlar'ın % 3,7 ve Gurmalar'ın % 3,3'lük payları vardır. Bu grupların dışında daha az sayıda ve genellikle sahil boyundaki büyük şehir merkezlerinde yaşayan Avrupalılar ile Suriye, Lübnan ve komşu ülkelerden gelenler de bulunmaktadır.

Gana'da ortalama nüfus yoğunluğu 63/km2 (1990) olmakla beraber bu rakam sahil şeridinde ve güneydeki verimli arazilerin bulunduğu bölgelerde daha yüksek, savanlarla kaplı orta ve kuzeyde ise daha düşüktür. Nüfusun % 32'si (1988) şehirlerde, geri kalanı köylerde yaşamaktadır. % 031,2'lik (1985-90) oranla yüksek sayılabilecek bir artış hızına sahip bulunan nüfusun % 45'ini on beş yaşın altındakiler oluşturur. Ülkenin en önemli şehirleri güneydedir ve kuzey bölgelerinden buralara yoğun bir iç göç görülür. Nüfusça en büyük şehir olan Accra'yı (1988'de 949.100) Aşanti ilinin merkezi olan Kumasi (385.200), Tamale (151.100), Tema (110.000) ve Sekon-di-Takoradi (103.600) takip eder.

5. Dil ve Din. Yetmiş beş kadar mahallî dil ve lehçenin konuşulduğu ülkede resmî dil sömürge döneminden kalan İngilizce olup eğitim öğretimde, yönetim alanında, haberleşme vasıtalarında ve her türlü resmî işlerde kullanılmaktadır. Temelde Kwa ve Mossi-Grussi olmak üzere iki grup içerisinde toplanan yerli diller Nijer-Kongo dil ailesinin alt gruplarını oluşturur. Mossi-Grussi dilleri kuzeyde, Kwa dilleri de güney bölgelerinde yaygındır. Şehir merkezlerinde özellikle ticaret alanında Arapça'nın etkisi hissedilir.

Dinî bakımdan çoğunluk Protestanlar önde olmak üzere hıristiyanlardadır; Hıristiyanlığı buraya sömürgeci Avrupalılar getirerek yaymışlardır.

Çoğunluğu Mâlikî mezhebine mensup olan ve genellikle ülkenin kuzey bölgelerinde yaşayan müslümanların oranı % 20 civarındadır. Müslümanlar arasında Kidıyânîlik mezhebi mensupları önemli bir yekûn tutmaktadır ve bunların özellikle şehir merkezlerinde camileri ve çeşitli seviyelerde okulları bulunmaktadır. Üçüncü dinî grubu daha çok kırsal alanlarda yaşayan animistler oluşturur.

6. Ekonomi. Gana gelişme yolunda bir tarım ülkesi olmakla birlikte aktif nüfusun % 45'ini istihdam eden tarım sektörünün yanında endüstri alanında da ilerleme kaydetmiştir. 1988 rakamlarıyla millî gelir içerisinde tarımın % 41, hizmetlerin % 40, endüstrinin % 16 ve madenciliğin % 3 payı bulunmaktadır. Kişi başına düşen millî gelirin 400 dolar civarında seyrettiği ülkede en önemli tarım ürünü başlıca ihracat gelirini sağlayan kakaodur (305.000 ton). Bunun yanında manyok (3.110.000 ton), mısır (600.000 ton), şeker kamışı (110.000 ton), turunçgiller, palmiye, hint patatesi, muz ve kahve tarımı yapılır. Hayvancılığa uygun olan kuzey bölgelerinde sığır, koyun, keçi yetiştirilir ve evlerde kümes hayvanları beslenir; sahilde ve baraj göllerinde balıkçılık yapılır. Elektrik enerjisi Volta nehri üzerindeki Akosombo ve Kpong barajlarından sağlanır (4.6 milyon kilovatsaat). Yer altı kaynakları bakımından zengin olan ülkenin özellikle güneyinde bulunan maden yataklarından manganez, boksit, demir, altın ve elmas çıkarılmaktadır. Ülkenin güneyi ile kuzeyi arasında kalkınmışlık açısından önemli farklar mevcuttur. Eğitim, sağlık, haberleşme gibi alanlarda kurulmuş olan tesislerin çoğu güneyde toplanmıştır. Sahildeki liman ve madencilik alanları ekonomik bakımdan kalkınmaya önemli katkılar sağlamakta ve şehirleşmeyi arttırmaktadır.

Kara taşımacılığında Takoradi, Kumasi ve Accra'yı birbirine bağlayan 947 kilometrelik (1986) demiryoluna ve toplam uzunluğu 32.000 kilometreye varan karayolu ağına sahip bulunan ülkede deniz taşımacılığı da gelişmiştir; Accra'daki Kotoko Havaalanı ise milletlerarası hava taşımacılığına açıktır.

Gana'nın ihraç ettiği ürünlerin başında sırasıyla kakao, kereste, elektrik enerjisi ve maden filizleri gelir. Dışarıdan petrol, çeşitli makineler ve kimyasal maddelerle temel imalât ürünleri alır. Dış ticaretin çoğunu İngiltere, Nijerya, Almanya, Japonya, Amerika Birleşik Devletleri, Hollanda, İtalya ve Bağımsız Devletler Topluluğu ile yapmaktadır.

II. TARİH

Bugünkü Gana'nın sınırları içerisinde kalan topraklarda çok eski zamanlardan beri çeşitli kabilelerin yaşadığı ve bunların bazı devletler kurduğu bilinmektedir. XIII. yüzyılda ormanlık alanlarla sahil bölgesinde ilk devletlerini kuran Akanlar'ı, XV. yüzyılda kuzeydeki Dagomba ve Mamprusîler'in kurduğu devletler takip etti. Sahilin iç bölgelerinde altın madeninin bulunması kuzeydeki Mande, Hevsâ ve Diyulalar'a mensup müslüman tüccarların buralara kadar inmesine yol açtı. Bu bölge, Batı Afrika'deki iki önemli ticaret yolunun üzerinde bulunması sebebiyle ekonomik bakımdan daha gelişmiş durumda idi. XVII. yüzyılda kuzeyde başka bir Mande topluluğu Gonca Krallığı'nı kurarken Nijerya'dan gelen Gâ ve Eve toplulukları da bugünkü Gana'nın güneydoğusuna yerleştiler. XVII. yüzyılda burada, her biri siyasî ve ekonomik alanda diğerleriyle rekabet halinde olan Akwamu, Denkyira ve Akyem devletleri bulunuyordu. XVIII. yüzyıla gelindiğinde güneybatdaki Aşantiler, merkezi Kumasi olan ve Akam dilini konuşan kabileleri bir federasyon çatısı altında birleştiren güçlü bir devlet olarak ortaya çıktılar. Aşanti Devleti kısa zamanda etraftaki kabilelere boyun eğdirerek bölgedeki ticaret yollarını denetimi altına aldı. Kuzeydeki Gonca ve Dagbon krallıklarıyla Fantiler'i tehdit eder hale gelen bu devlet XIX. yüzyılın sonunda İngilizler tarafından yıkıldı.

Avrupalılar'ın bu ülkeyle ilgilenmeleri ilk defa 1471 yılında buraya gelen Portekizli denizciler vasıtasıyla olmuştur. Köle ve altın ticareti yapan Portekizliler Gine körfezinin en önemli depolarını burada kurdular ve Elmina'da bir kale inşa ederek (1482) Komenda ve Fatu kabileleriyle anlaştılar. 1570'lere doğru ticarî gücü gerileyen Portekizliler'i XVII. yüzyılda İngiliz, Danimarkalı, İsveçli, Hollandalı ve Prusyalı iş adamları takip ettiler. Altın madeninin bulunması sebebiyle

Altın Sahili (Gold Coast) adı verilen bölge 1957'ye kadar bu adla anıldı. Birbirleriyle rekabet halinde olan ve daha çok altın, köle, kakao ticaretiyle ilgilenen Avrupalı şirketler sahilde otuz kadar kale ve çiftlik kurdular.

Bölgede faaliyet gösteren İngiliz şirketleri XIX. yüzyılın başından itibaren etkinliklerini arttırarak buradaki ticareti tamamen denetimleri altına aldılar.

Köle ticaretinin yasaklanması durgunluğa yol açtıysa da bu durum kakao ticaretine ağırlık verilerek atlatıldı. Sahildeki Danimarka ve Hollandalılara ait kaleleri de satın alarak bu kesimde önemli bir güç haline gelen İngilizler içerilere doğru nüfuz etmek gayesiyle askerî seferlere başladılar. Bu seferler sonunda Aşantiler'in merkezi olan Kumasi şehri tahrip edildi ve ülkenin güneybatı tarafı Altın Sahili adıyla sömürge haline getirildi (1874). Altın Sahili'nin iç bölgelerinin denetimi konusunda İngiltere, Fransa ve Almanya arasındaki çatışma 14 Haziran 1898 Paris Konvansiyonu ile çözüme kavuşturuldu ve bu devletlerin Batı Afrika'daki nüfuz alanları belirlendi. Ardından da Aşanti Devleti'nin bütün toprakları İngiltere'nin hâkimiyetine geçti (1901); bir yıl sonra da bugünkü Gana topraklarının tamamı İngiliz sömürgesi oldu. Daha sonra kuzeydeki topraklar Altın Sahili'ne bağlı bir himaye idaresine dahil edildi ve I. Dünya Savaşı'nın arkasından Almanya'nın sömürgesi olan Togoland'ın batı tarafı da buraya eklendi. Bölge, 1874'ten itibaren İngiltere hükümeti tarafından tayin edilen bir genel vali ve üyelerini İngilizler arasından genel valinin seçtiği bir yasama konseyince yönetiliyordu.

Savaştan sonra kıyı şehirlerinde ilk milliyetçilik hareketleri görülmeye başlandı. Hukukçular, doktorlar ve gazete sahipleriyle tüccarlar bu harekette önemli rol oynadılar. 1925'te yeni bir anayasa yapıldı; bu anayasaya göre Accra, Cape Coast ve Secondi - Takoradi şehirleri yasama konseyine birer temsilci gönderme hakkı kazandılar. 1927 yılında kurulan Açimota Koleji sömürge aleyhtarı düşüncelerin gelişmesinde büyük rol oynadı. 1937 ve 1938'de kakao fiyatlarının düşüklüğü sebebiyle yürütülen boykot hareketi, sömürge yönetimine karşı verilen mücadelede yeni bir merhale oluşturdu. II. Dünya Savaşı sırasında ilk işçi sendikaları kuruldu (Ekim 1942) ve bunlar savaş sonrasında giderek yoğunluk kazanan bağımsızlık mücadelesinde etkili oldular. 1946'da hazırlanan yeni anayasa yerli halka bazı haklar veriyordu. Meselâ otuz üyeli yasama konseyinin on iki üyesini genel vali İngilizler arasından tayin edecek, geri kalan on sekiz üye ise halk tarafından seçilecekti; fakat genel valinin veto hakkı bulunuyordu. Bu anayasanın getirdiği yeniliklerle tatmin olmayan halk sömürgeciliğin tamamen ortadan kaldırılması yolundaki isteğini sürdürdü.

29 Aralık 1947'de United Gold Coast Convention'ın kurulması ve genel sekreterliğine, Altın Sahili'nin bağımsızlık mücadelesinde birinci derecede

rol oynayan Kwame Nkrumah'ın getirilmesi önemli bir gelişme teşkil etti; fakat yöneticiler arasında baş gösteren görüş ayrılığı kısa sürede bölünmelere yol açtı. 12 Haziran 1949'da Nkrumah'ın başkanlığında temel hedefi millî bağımsızlık olan Convention Peoples Party doğdu. Geniş halk yığınlarının ve işçi sendikalarının desteğini sağlayan bu parti, her vesileyle bağımsızlığı dile getirerek sömürgecilere karşı devamlı bir mücadele verdi. 8 Ocak 1950 tarihinde İngiliz mallarına karşı başlatılan boykot, ileri gelenlerinin tutuklanmasına sebep olmakla beraber partinin daha da güçlenmesine yol açtı. Nitekim bu siyasî kuruluş Şubat 1951'de yapılan seçimleri büyük bir zaferle kazandı ve tutuklu olan Nkrumah ile arkadaşları da parlamentoya seçildiler. Sömürge yönetiminin serbest bırakmak zorunda kaldığı Nkrumah'ın 5 Mart 19S2'de başbakanlığa getirilmesi siyahların ülke yönetiminde giderek güçlenmelerine yol açtı ve bağımsızlık yolunda önemli kararların alınmasını sağladı. İngiltere, 1954 ve 1956 seçimlerinden de büyük bir zaferle çıkan Convention Peoples Party'nin bağımsızlık isteklerine boyun eğmek zorunda kaldı ve sonunda Altın Sahili 6 Mart 1957 tarihinde Gana adıyla Kara Afrika'nın bağımsızlığını kazanan ilk devleti oldu. Fakat ülkenin İngiliz Milletler Topluluğu içindeki dominyon statüsü devam ediyordu ve başında da devlet başkanı sayılan İngiltere kraliçesi adına bir genel vali bulunuyordu. Bağımsızlığın ilânından sonra dominyon statüsüne son vermek için gösterilen gayretler arttı ve nihayet Nisan 1960'ta yapılan plebisitte halkın büyük çoğunluğunun olumlu oy kullanması üzerine cumhuriyet ilân edilerek (1 Temmuz 1960) ilk cumhurbaşkanlığına da Kwame Nkrumah seçildi.

Nkrumah, bağımsızlıktan sonra ülkesinde sosyalist bir rejimin kurulması ve bütün Afrika'nın sömürge idaresinden kurtarılması yönünde çalıştı. Sömürge politikasına göre kurulmuş ve büyük sıkıntılarla karşı karşıya gelmiş olan ekonomiyi değiştirmeye ve yerine merkezden kontrollü bir sistem oturtmaya yöneldi. Doğu bloku ülkeleriyle ilişkilerini geliştirmeye çalışan Nkrumah, dışarıdan sağladığı yardımlarla çeşitli tesisler kurduysa da içinde yaşanılan ekonomik, malî ve sosyal zorlukları aşması mümkün olmadı. 24 Şubat 1966'da, Nkrumah'ın yurt dışında bulunduğu bir sırada düzenlenen askerî bir darbe ile parti kapatıldı ve yönetim National Liberation Council'in eline geçti. Üç yılı aşkın bir süre ülkeyi yöneten askerî idare, ekonomide devlet müdahalesine son vererek kamulaştırılmış olan bazı şirketleri eski sahiplerine iade etti; fakat ekonomik sıkıntıların

üstesinden gelemedi. 1969’da yeni bir anayasa hazırlanarak çok partili hayata geçildi ve aynı yıl yapılan seçimlerde K. Busia’nın liderliğindeki Progress Party çoğunluğu kazandı. Ancak adım adım sivil yönetime doğru gidilirken 13 Ocak 1972’deki ikinci bir darbeyle anayasal yönetime yeniden ara verildi ve iktidara gelen Albay I. K. Açeampong siyasî partileri kapatarak National Redemption Council’i kurdu. Fakat ekonominin düzeltilememesi ve ülkedeki huzursuzlukların giderek artması üzerine General W. F. Akuffo’nun saray darbesiyle iktidar el değiştirdi (1978). Aralık 1978’de toplanan kurucu meclis yeni bir anayasa hazırladı. Ancak bu yönetim de uzun ömürlü olmadı ve Yüzbaşı J. Rawlings’in gerçekleştirdiği 4 Haziran 1979 tarihli darbeyle sona erdi; darbeden sonra pek çok kişi idam edildi.

19 Haziran 1979’da yapılan seçimleri National Peoples Party kazandı ve H. Limann cumhurbaşkanlığına getirildi (1 Temmuz 1979). Fakat bir süre sonra Yüzbaşı J. Rawlings yeniden müdahale ederek Limann’ı iktidardan indirdi (31 Aralık 1981) ve anayasayı askıya aldi; parlamento kapatılıp siyasî partilerin faaliyetlerine son verildi. Kendi başkanlığında Provisional National Defence Council’i kurarak ülkeyi bu kurumla yönetmeye çalışan Rawlings ekonomik alanda ciddi problemlerle karşı karşıya kaldı. Milletlerarası piyasalarda kakao fiyatlarının düşmesi döviz gelirlerini azaltırken önemli bütçe açıklarına da yol açtı; hızla artan enflasyon istikrarsızlık unsuru oldu.

Dışarıdan sağladığı yardımlarla mevcut yolların ve ekonomik tesislerin iyileştirilmesine çalışan yönetim, yabancı yatırımları ülkeye çekmek için liberalleşmeye giderken düşünce hürriyetlerindeki kısıtlamaları korudu ve dinî gruplara yasaklamalar getirdi. Ülkede çok partili hayata geçilmesi için 1990’dan itibaren bazı çalışmalara başlandı. 7 Ocak 1993’te milletlerarası teşkilâtların da katıldığı bir törenle ülkede dördüncü cumhuriyet dönemine geçildi.

BİBLİYOGRAFYA

E. Sik, The History of Black Africa (trc. S. Simon), Budapest 1974, III, 179-198; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1975, s. 316-339; Cultural Policy in Ghana (nşr. Unesco), Paris 1975, s. 11-16; I. Sutton, "Ghana", Cultural Atlas of Africa (ed. I. Murray), Verona 1981, s. 141-143; Enver Abdülganî el-Akâd, el-Vecîz fî iklîmiyyeti'l-kârreti'l-Ifrîkıyye, Riyad 1402/1982, s. 286-289; E. A. Boateng, "Ghana: Physical and Social Geography", Africa South of the Sahara 1988, London 1987, s. 490-491; T. C. Mc Caskie, "Ghana: Recent History", a.e., s. 491-500; D.- M. Fremy, Quid 1991, Paris 1991, s. 974; "Gana", Anayıllık 1991, İstanbul 1991, s. 401, 605; I. Wilks, "Ghana", El2 (İng.), II, 1003-1004; "Ghana", EBr., X, 379-385; "Ghana", EBr.2, V, 232-233; S. Amin, "Ghana", EUn., VII, 71'l-720; The Cambridge Encyclopedia of Africa, Cambridge 1981, s. 141-143, 147-148, 153-155, 207-208, 234-235; "Kwame Nkrumah", 20. Yüzyıl Siyasî Tarihi Çağdaş Liderler Ansiklopedisi, İstanbul 1986, V, 1563-1581; "Gana", Büyük Larousse, İstanbul 1986, VII, 4389-4391; "Gana", ABr., IX, 265-268; "Gana", Memo Larousse, İstanbul 1991, II, 464-465; David Owusu-Ansah, "Ghana", The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World, New York 1995, s. 58-60.

Davut Dursun

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Gana'ya İslâmiyet'in, ilk hicrî yüzyıllardan itibaren Kuzey Afrika kökenli Benî Hasan kabilesine mensup müslüman tüccarlar tarafından getirilmiş olduğu yönünde bir görüş varsa da XIV. yüzyılda Mali İmparatorluğu'ndan gelen Malinke ve Soninkeli tüccarlar vasıtasıyla yayıldığı yolundaki ihtimal daha kuvvetlidir. Volta bölgesindeki altın madenlerini gören müslüman Diyulalar burada kendilerine bazı koloniler kurdular; zamanla bu küçük yerleşmeler altın madenlerine giden ticaret yolları üzerinde sıklaştı. Diğer taraftan kuzeyden gelerek Sahrâ'yı boydan boya geçip Nijer'deki büyük pazarlara doğru yönelen kervan yolu da müslüman yerleşim merkezlerinin artmasına sebep oldu. Bu ilk dönemdeki Diyula merkezlerinin en

önemlileri, Gana Cumhuriyeti'nin batı sınırında bugünkü Nsorkor yakınlarında bulunan ve XVIII. yüzyılda ortadan kalkan Begho ile kuzeydeki Wa idi. Müslüman nüfusun bölgeye yayılışının ikinci safhası, XV. yüzyılda ülkenin kuzeydoğusundaki Hevsâ Devleti'nden gelmeye başlayan ve genelde kola ticaretiyle meşgul olan müslüman tüccarlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu tüccarlar, özellikle XVIII. yüzyılda ticaretin genişlemesiyle Gana bölgesine yayılarak Salaga ve Yendi gibi kuzey bölgelerdeki önemli pazarları ve yerleşim merkezlerini kurdular. Eldeki bilgilere göre İslâmiyet'in, Diyula ve Hevsâ tüccarlarından oluşan bu ilk yerleşik müslümanların dışına çıkması ve çevreye yayılması XVI. yüzyılda başladı. Bu dönemde Begho Şeyhi İsmâil ve oğlu Muhammed el-Ebyâz, Gonca kralı ve sonradan Kuzey Gana'da yükselen gücün temsilcisi olan Malinke - Bambara'ya İslâmiyet'i kabul ettirdiler. Sîdî Muhammed b. Muhtâr el-Küntî'nin yazdığı Tûrîḫu Künte'ye (er-Risâletü'l-Ġallâviyye) göre Begho'daki tarikatçılığı ilk defa, Batı Sudan'da Kâdiriyye tarikatını kuran ve yayan Ömer eş-Şeyh'in (ö. 1522) müridleri başlattılar; ancak bu hareket Kâdiriyye'ye karşıt olarak gelişmiştir.

İlk ihtida olaylarından 150 yıl kadar sonra İslâmî hareket Gana'da kuvvetli bir gelişme içine girdi. XVIII. yüzyılın başlarında Dagomba kralı İslâmiyet'i kabul etti ve Muhammed Zencine adını aldı; hemen arkasından da komşu Memprusi Kralı Atabiye müslüman oldu. Böylece XVIII. yüzyıl başlarında bugünkü Kuzey Gana topraklarında hüküm süren Gonca, Dagomba ve Memprusi devletleri müslüman hükümdarlar tarafından yönetilmeye başlandı. Ancak bunlardan hiçbirinin Futa Toro ve Futa Calon gibi XVIII. yüzyıl imamlıklarına benzediği söylenemez. Eski kurallara bağlılıkları dolayısıyla aralarında İslâmî siyaset ve hukuk sistemleri oldukça güç bir şekilde yerleşti. XVIII. yüzyılın ortalarında müslümanlar Aşanti Devleti'nde çoğalmaya ve özellikle kralın etrafında görülmeye başladılar; 1780'de de Kral Osei Kwame müslüman oldu. Bu yüzyılın sonla-rıyla XIX. yüzyılın başlarında İslâmî toplumlar daha güney kesimlere doğru teşkilâtlanmalarını genişlettiler; bu arada Aşantiler'in başşehri Kumasi'de müslümanlar kralın divanında ve mahkemelerde görev aldılar. Müslümanların ilmî faaliyetleri de Aşantili putperestler üzerinde etkili oldu. Osei Kwame'nin İslâmiyet'i kabul ettiği yıllarda Kumasi'de müslüman cemaatin lideri olan yaşlı Şeyh Baba imamlık ve kadılık görevlerini yürütüyor, açtığı mektepte de yetmiş kadar öğrenciye Kur'ân okutuyor ve

Arapça öğretiyordu; Osei Kwame de İslâmiyet'i seçtikten sonra çocuklarını Şeyh Baba'nın okuluna gönderdi. Şeyh Baba, Muhammed Kamateyn ve Ebû Bekir Turay gibi dinî liderler Aşanti halkı üzerinde çok etkili olmuşlardır. Divandaki müslüman kâtipler bütün kayıtları Arapça olarak tutuyorlardı ve diğer müslüman ülkelerle yapılan politik yazışmalarda da yine Arapça kullanılıyordu.

1820 yıllarında İngilizler'in Arap dilini bilen şarkiyatçıları azdı; bu sebeple önceleri misyonerlik faaliyetleri için sadece bölgeye Arapça İncil tercümeleri göndermekle yetindiler; Gana'ya geldikten sonra ise derhal İslâm'dan soğutma (deislamisation) hareketini başlattılar ve halkı İslâmî prensiplerden uzaklaştırmak için çalışmaya ağırlık verdiler. Öncelikle Batı âdetlerini ve İngiliz dilini bilen bir nesil yetiştirildi; zamanla ülkenin yönetimi de bu Batı medeniyetini benimsemiş olan Ganalılar'ın eline geçti ve halk arasında nüfuzlu ulemânın yerini yurt dışında okuyanlar aldı. Sömürgeciler, gerçek anlamdaki rakiplerinin İslâm'ı yaşayan kişiler ve ulemâ olduğunu anladıkları için ülkedeki İslâmî eğitimi kendilerine hedef aldılar.

XIX. yüzyıl başlarında bölgede Osman b. Fûdî tarafından başlatılan İslâm'a göre yeniden yapılanma hareketi Kuzey Nijerya'da Fûlânî Emirliği'nin doğmasına yol açtı. Gana'nın Yendi ve Dagomba gibi kuzeydoğu kesiminde bulunan şehirlerindeki müslüman kesimi de etkileyen bu yeni hareketin biraz sert olması ve bölgedeki putperest yerlilerle ilişki kurulamaması sebebiyle İslâmiyet'in bu bölgelere ve daha güneye doğru yayılması zayıf kaldı. Aynı yüzyılın ikinci yarısında ise bölgenin kuzeybatı taraflarında kuvvetli bir İslâmlaşma cereyanı görülmektedir. Sisala'nın bazı kesimlerini etkileyen bu hareket, Wa bölgesinin Dagari - Dyula kabilesinden gelen el-Hâc Mahmûd Karantao'nun cihadı olarak bilinir. Yüzyılın sonlarına doğru Wa bölgesi ve Batı Gonca kısa bir süre için Samori Ture'nin Mandingo Devleti'nin hâkimiyeti altına girdi. XX. yüzyılın başlarında Samori Ture, Muhtar b. el-Hâc Mahmud Karantao gibi müslüman liderler Aşantiler'le birlik kurarak Batı emperyalizmini temsil eden güçlere karşı harekete geçtilerse de başarılı olamadılar.

XIX ve XX. yüzyıllarda müslüman nüfusun bölgeye doğru göç hareketi hızlandı. Zabarima, Hevsâ ve Yoruba kabilelerinden gelenler yeni göçlerde

çoğunluğu oluşturdular. Bugün modern Gana'da müslümanlar hemen her bölgede bulunmakta ve aynı oranda yayılmaktadırlar. İslâmiyet'in güneyde güçlenmesi, 1880'li yıllarda Fante kabilesine mensup İslâm davetçileri Ebû Bekir, Bünyamin Sam ve Medhî Apah'ın gayretleri sonucunda gerçekleşmiştir.

Gana'da müslüman nüfusun gerçek anlamda bir sayımı yapılmış değildir; ancak oranının toplam nüfusa göre % 20 civarında olduğu sanılmaktadır. Bu durumda bugünkü müslüman sayısının 3 milyonu geçtiği söylenebilir. İslâmiyet daha çok Tem (% 19,6), Mole-Dagbani (% 22), Gurma (% 21) ve Grussi (% 14,2) grupları arasında yaygındır. Bawki, Yendi, Tamale, Sallaga, Wa ve Kete Kraçi gibi merkezlerde müslümanlar çoğunluktadır. Müslümanlar genellikle çiftçilik, hayvancılık ve kısmen ticaretle uğraşırlar; daha çok orta sınıfı teşkil etmelerine rağmen aralarında Accra'da ticaretle meşgul olan büyük zenginlere de rastlanmaktadır. Genellikle Mâlikî mezhebine mensup olan müslümanlar tarikat hayatına meyillidirler. En çok mensubu bulunan tarikatlar Kidiriyye ve Ticâniyye'dir. Kâdirîliğin ülkedeki geçmişi XVI. yüzyılın ortalarına kadar gider; XIX. yüzyılda daha çok Hevsâ kabilesinin gayretleriyle yayılıp güçlenmiştir. Aynı şekilde muhtemelen el-Hâc Ömer'in kurduğu Ömerî kolundan gelen Ticânîler de yine XIX. yüzyılın ikinci yarısında önemli bir artış göstermişlerdir. 1921 yılından beri İngiliz güdümünde gelişen Kâdıyânîlik (Ahmediyye) mezhebi de davetçileri vasıtasıyla güneyde, özellikle Saltpond bölgesinde hızlı bir çalışma içinde bulunmaktadır. Ahmedî davetçileri, ülkede İslâmiyet'in yayılmasına karşı olanların arzuları paralelinde müslümanlara, tarikatın kurucusu Mirza Gulâm Ahmed'in İngiltere'ye bağlılığı ve cihad emrinin ilgasını esas alan sapık fikirlerini aşılamaktadırlar.

Müslümanlar bugün hacca gitme hususunda hür iradelerine bağlıdırlar ve hacı olanların sayısı yılda ortalama 2500 civarındadır. Müslümanların şahıs hukuku (medenî hukuk) İslâmî sisteme bağlıdır. Ülkede çok sayıda cami ve dinî öğretim veren okul faal durumdadır. 1982'de toplam cami sayısının 250'yi aştığı tesbit edilmiştir; bugün ise bu rakamın çok daha yüksek olduğu sanılmaktadır.

Gana'daki ilk İslâmî teşekkül, 1932 yılında kültür ve eğitim alanlarında faaliyet göstermek amacıyla kurulan The Muslim Association of Ghana'dır.

Bu kuruluş 1939'da Accra belediye seçimlerinde müslüman adayları destekleyerek siyasî nitelik kazandı ve ismi de The Muslim Association Party olarak değiştirildi. 1954'ten itibaren Altın Sahili ve Aşanti müslümanları tarafından da desteklenmeye başlandı; 1956 yılında iktidardaki Convendiun Peoples Party'ye karşı muhalefeti oluşturan partiler arasında yer aldı. 1957'de ise kendini feshederek bugün ülke çapında birçok şubesi bulunan Ghana Muslim Representative Council'in kurulmasına ön ayak oldu. Halen faaliyet gösteren bu konsey İslâmî öğretimi yönlendirmekte ve yeni okullar açmaktadır. Ayrıca Gana'da İslâmî faaliyetleri yürüten şu kuruluşlar bulunmaktadır: African Institute for the Development of Islamic Values and Identity, Ghana High Council of Islamic Affairs, Ghana Islamic Preachers Association Ghana Islamic Students Association, Ghana Muslim Youth Research, Islamic Research and Reformation Center, Naif b. Abdülaziz al-Saud Islamic Center. İlmî çalışmaların yürütüldüğü yerler ise şunlardır: Arabic Islamic Culturel School, Fevziye Islamic School, The Holy Quranic School, Madrasatul-Irshad Al-Arabia, Madrasatul-lrshad Al-lslami, Madrasatul-Ulum Al-Dinyah Al-lslamiyah, Rahmaniya lslamic School.

Gana'da İslâmî eğitimin gelişmesi ve yayınların artması halkın inanç bakımından bilinçlenmesine büyük ölçüde tesir etmiştir. XVIII. yüzyıl ortalarında kaleme alınan ve yazan bilinmeyen Kitâb Gonca, halkın çok sevdiği önemli bir tarihî ve İslâmî eserdir. Gana'nın ünlü âlimi el-Hâc Ömer b. Ebû Bekir'in (ö. 1934) eserleri de aynı şekilde halk arasında tutulmaktadır. Sayıları 100 kadar olan bu eserler halk tipi mevʿizalar türünden küçük hacimli kitaplar olup hıristiyanların ülkeye gelişi, Salaga iç savaşı, yalancı mehdînin iddiaları gibi konulan işlemektedir. Bugün Gana'nın her yanında el-Hâc Ömer'in öğrencileri tarafından yetiştirilmiş kişilere rastlamak mümkündür; bunlar ayrıca komşu ülkelerde de yaygın durumda bulunurlar. Gana Üniversitesi'ne bağlı The Institute of African Studies Ghana Arapça geniş bir dinî eser külliyatına sahiptir; yayımladığı bu eserler arasında Hevsa Dagbane, Mamprule ve Guan dillerinde olanlar da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

T. Hodgkin, “The Islamic Literary Tradition in Ghana”, Islam in Tropical Africa (ed. I. M. Lewis), London 1966, s. 442-460; K. B. Dickson, A Historical Geography of Ghana, Cambridge 1969, s. 62-165, 280; Mahmûd Savvâf, Rıhletî ile’d-diyâri’l-İslâmiyye, el-İfrîkıyye’l-Müslime, Beyrut 1390/1975, s. 139-155; B. A. R. Braimah, Islamic Education in Ghana, Religion in a Pluralistic Society, Essays Presented to C. G. Baeta, Leiden 1976, s. 201-206; Donald Rothchild, “Ghana: Ethnicity and Conflict Avoidance”, World Minorities, Surrey 1977, I, 74-79; J. S. Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1985, s. 21-22, 26-31, 47-60; M. Ali Kettani, Müslim Minorities in the World Today, New York 1986, s. 178-179; Seyyid Abdülmecîd Bekr, el-Ekalliyâtü’l-müslime İfrîkıyye, Mekke 1405, s. 313-322; Atiyye Safer, “el-İslâm fi Gânâ”, ME, sy. 30 (1958), s. 67-71; 1. Wilks, “Ghana”, El2 (İng), II, 1003-1004.

Mustafa L. Bilge

GÂNE

غانة

Ortaçağ'da Batı Afrika Sudanı'nda kurulan bir İslâm devleti.

Sahra ile Nijer ve Senegal nehirleri arasında, bugünkü Moritanya İslâm Cumhuriyeti toprakları içinde Uyûnülatrûs denilen idarî bölgede ve Mali Cumhuriyeti topraklarının batısında yer almaktaydı. Siyasî başarıları ve gerçekleştirdiği medeniyet dolayısıyla Ortaçağ Afrikası'nın en önemli devletlerinden biri sayılır. Başşehri, devlete de adını veren ve harabeleri bugün Moritanya'nın güneydoğusunda bulunan Gine idi. Kuruluşu hakkında bilgi bulunmamakla birlikte mevcut veriler değerlendirilerek Gâne'nin milâttan sonra İlkçağlar'dan itibaren

siyasî bir varlık olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

VIII. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm ülkeleriyle Gâne arasında bulunan köklü bağlar dolayısıyla Hârizmî, İbn Abdülhakem ve Yaʿkûbî gibi âlimler burası hakkında bilgi toplamaya yönelmişlerdir; ancak genelde doğru olmakla birlikte verdikleri bilgiler son derece muhtasardır. Bir rivayete göre Gâne'de idare VIII. yüzyılda beyazlardan Soninke soyuna mensup Sudanlı bir aileye geçmiş ve 469 (1076-77) yılına kadar devam etmiştir. Bu yeni idareciler Susu, Gâlem ve Diyârâ gibi komşu ülkelerin topraklarını ele geçirerek buraları kendilerine bağladılar; ancak kuzeyde gittikçe genişleyen Gâne ile Sanhâce Berberîleri arasında mücadele devam etti. Eserinde Sanhâce Emirliği'nden bahseden Mesʿûdî özellikle başşehirleri Evdeguşt hakkında bilgi vermiştir. X. yüzyılda Sanhâce Emirliği, Batı Sudan'daki küçük devletlerin çoğunu idaresi altına almış bulunuyordu. Aynı yüzyılın sonlarında bu durum tamamıyla değişti ve güçlenen Gine Devleti Sanhâce Emirliği'ne galip gelerek bütün topraklarını ele geçirdi. Böylece el-İstibṣâr fî ʿacâʾibi'l-emṣâr adlı eserde verilen bilgiye göre Gâne ülkesi "yayan iki aylık" bir genişliğe ulaştı; bu dönemden başlayarak Batı Sudan'daki çeşitli bölge ve halkları şemsiyesi altında toplayan en kuvvetli ve en mükemmel teşkilâta sahip devlet haline geldi. İbn Havkal (ö. 366/977) ve özellikle eseri

Gâne ile ilgili en önemli kaynak sayılan Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin (ö. 487/1094) yazdıkları da bu durumu yansıtmaktadır.

Gâne Devleti, Kuzey Afrika ile Senegal'deki altın madenleri ve ekvator hattındaki ormanlık bölgeler arasında gidip gelen ticaret kervanlarına yardımcı olup onları koruyor ve bu sayede önemli miktarda kazanç sağlıyordu. Bu kazanç halktan toplanan vergilere ve diğer devlet gelirlerine eklendiğinde ortaya büyük bir iktisadî güç çıkıyordu. Devletin siyasî gücünün devamlılığını sağlayan bu iktisadî güce bağlı olarak askerî ve idarî teşkilât da mükemmel denilebilecek bir duruma gelmişti. Bekrî, Gâne ordusunun 200.000 askere sahip olduğunu yazmaktadır ki verdiği rakam her ne kadar abartılmış olsa da Gâne'nin askerî gücü ve Batı Sudan bölgesi üzerinde sağladığı hâkimiyetle XI. yüzyılda Murâbıtlar'a karşı gösterilen uzun direnişi izah bakımından bir fikir vermektedir.

Gâne idarî teşkilâtı bölgelere göre değişen çeşitli düzenlemelerden oluşuyordu. Taşradaki müstakil emîrler merkezî idareye bağlı olarak kendi hâkimiyetlerini sürdürüyor, savaş durumunda ise hükümdarın emrine girerek asker ve mühimmat veriyorlardı. Merkeze doğrudan bağlı bölgelerin ve büyük şehirlerin idareleri ise hanedandan biri veya sultanın vekili olan nâibler tarafından yürütülüyordu. Bu yöneticilerin görevleri arasında yargıyı düzenlemek, vergi toplamak ve güvenliği sağlamak başta geliyordu. Gâne'deki sarayında oturan sultan çoğu müslüman olan vezirleriyle ve diğer görevlilerle devletin önemli işlerini görüşürdü. Adalet sultanın hâkimiyetinin ve gücünün en önemli göstergesi sayılırdı. Başşehirde hemen her gün halk ve kabileler arasındaki meselelerin halliyle meşgul olan sultan adaleti yerine getirirken mahallî örflere itibar ederdi. Müslümanlar ise İslâm hukukuna tâbi idiler. Ülkenin diğer yerlerinde sultanın temsilcileri bu görevi yerine getirirdi.

Ekonomisi tarıma ve ticarete dayalı olan Gâne'nin kuzey ve güney bölgeleri tarım bakımından farklılık arzediyordu. Kuzeyde genel olarak verimli toprakların ve yağmurun azlığı, ayrıca kurak mevsimin uzun olması ziraatın sınırlı bir şekilde yapılabilmesi sonucunu doğuruyordu. En önemli tarım ürünü hurma idi; bunun yanında küçük bazı alanlarda mısır ve arpa da ekiliyordu. Buna karşılık hayvancılık gelişmişti. Güneyde ise yağmurların bolluğu nisbeten zengin ve çeşitli bir ziraata imkân veriyor, buradaki

topraklarda pamuk, pirinç ve bazı sebzeler yetiştiriliyordu. Gâne'nin Kuzey, Orta ve Batı Afrika ülkeleri arasında ticarî faaliyetler açısından özel bir konumu vardı. Kuzey Afrika ve Batı Sahra tüccarları güneydeki ülkelere tuz, bakır, elbise ve tarım ürünleri gönderiyor, karşılığında ise deri, arap zamkı, köle ve özellikle altın alıyorlardı. Bu ticaretten Gâne beytülmâli büyük gelir sağlıyordu ve İbn Havkal'in ifadesiyle sultan "yeryüzündeki hükümdarların elinde en fazla mal ve altın bulunanı" olmuştu.

Birbirinden farklı ırkların bir arada yaşadığı bir ülke olan Gâne'de sosyal farklılıklar ve din ayırımı mevcuttu. Bütün bunları güçlü siyasî otorite bir arada tutuyor, beyazlar siyahların yanında yaşarken göçebeler yerleşik çiftçilerle dostluk ediyorlardı. Ülke içinde zenginliği ve yönetimi ticarete hâkim olan gruplar ellerinde tutuyorlardı; esnaf ve zanaatkarlar daha alt seviyede bulunuyor, toplumda sayıca en kalabalık unsurlardan birini de köleler teşkil ediyordu.

Gâne'de İslâmiyet etki alanı geniş bir din olmasına rağmen ruhlara inanış da yaygın bir şekilde bulunuyordu. Batı Sudan'a İslâmiyet, IX. yüzyıldan itibaren Zenâte ve Sanhâce kabilelerine mensup tüccarlar vasıtasıyla girmiştir. XI. yüzyılda önce bazı kabile reisleri İslâmiyet'i kabul etmişler, ardından halk onlara katılmıştır. Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin ifadesine göre başşehir Gâne'de biri cuma camii olmak üzere on iki mescid vardı ve bu mescidlerde imamlar, müezzinler görev yapıyor, fakihler ve ilim sahibi kimseler ders veriyorlardı. Müslümanların yaşadığı diğer önemli iki şehir de Yukarı Nijer nehrine yakın Giyaro ile bunun batısındaki Yirsini idi. Ülkede müslümanlar animistlere göre her yönden daha imtiyazlı idiler. Başşehir Gâne iki ayrı kısımdan oluşuyor, birinde maiyetindekilerle birlikte kral, diğerinde ise halk ve yabancılar oturuyordu. Yeri tartışmalı olmakla birlikte Moritanya'nın güneydoğusunda Timbedra'nın 70 km. güneydoğusunda ve Mali'nin başşehri Bamako'nun 330 km. kuzeyinde yer alan Kumbî Sâlih harabelerinin bu şehre ait olduğu sanılmaktadır. Burada 1914'te yapılan arkeolojik kazılarda bir mezarlıkla mescid ve ev kalıntıları, kap kaçak, ziraat aletleri ve demir silâhlar bulunmuştur.

X ve XI. yüzyıllarda en yüksek refah seviyesine ulaşan Gâne Devleti için kuzeydeki Sanhâce Berberîleri sürekli bir tehlike teşkil ediyordu. Nihayet XI. yüzyılın ilk yarısında siyasî ve dinî bir birlik olarak ortaya çıkan

Sanhâcîler’in kurduğu güçlü Murâbıtlar Devleti Gine’ye cihad ilân etti. Murâbıtlar 1054 yılında Sanhâce Emirliği’nin eski başşehri Evdeguşt’u, 1076 yılında da Gâne şehrini ele geçirdiler ve kısa sürede Batı Sudan’a tamamıyla hâkim oldular. Fakat Murâbıtlar bu bölgeyi ancak on yıl kadar ellerinde tutabilmişlerdir. Murâbıt lideri Ebû Bekir b. Ömer mahallî çatışmaların birinde öldürülünce (1087) Gâne toprakları üzerindeki kuvvet ve nüfuzları zayıfladı ve arkasından ülkeye tam bir istikrarsızlık hâkim oldu. Gâne’nin 1076’da düşmesi üzerine daha önce uzun yıllar Gâne Devleti’ne vergi ödeyen Susu hâkimleri bağımsızlıklarını ilân ettiler. Çevrede hâkimiyetini genişletmeye başlayan Susu Devleti XII. yüzyılın sonlarında Diyârâ bölgesini, XIII. yüzyıl başlarında

Gâne’nin başşehrini ele geçirdi. Nihayet XIII. yüzyılın ortasında Susu Krallığı’nın da ortadan kalkmasıyla aynı topraklar üzerinde Mali İmparatorluğu kuruldu. İngiltere’nin Altın Sahili sömürgesi 1957’de bağımsızlığını kazanınca, coğrafî yönden eski Gâne ile bir ilgisi bulunmamakla birlikte Batı Sudan’da ortaya çıkmış olan ilk yerli imparatorluğun hâtırasını yaşatmak için olsa gerek Gana adını almıştır. Gana nüfusunun büyük kısmını meydana getiren Akanlar’ın dedelerinin Gâne yöresinden gelip buraya yerleşmiş bulunmaları da bu adın seçiminde başlıca etken olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Sûretü’l-arz, Beyrut 1979, s. 98; Bekrî, el-Mugrib, s. 97; İdrîsî, Sıfatü’l-Magrib, s. 6-7, ayrıca bk. İndeks; Yâkût, Muʿcemü’l-büldân, IV, 184; el-lstibsâr fî ʿacâʾibi’l-emsâr(nşr. Saʿd Zaglûl Abdülhamîd), Dârülbeyzâ 1985, s. 22; Himyerî, er-Ravzü’l-miʿtâr, s. 425-426; Naîm Kaddâh, İfrîkıyye’l-garbiyye fî zılli’l-İslâm, Cezayir, ts. (eş-Şeriketü’l-Vataniyye), s. 65-72; Emîn M. Avadullah, el-ʿAlakât beyne’l-Magribi’l-ʿaksâ ve’s-Sûdân el-Garbî fiʿahdi’s-saltaneteyni’l-İslâmiyyeteyn, Malt ve Songay, Cidde 1979, s. 41-45; H. İbrahim Hasan, İntişârü’l-İslâm fi’l-kârreti’l-lfrîkıyye, Kahire 1984, s. 94-100; J. S. Trimingham, A History of Islam in WestAfrica, Oxford 1985, s. 47-60; Abdülkâdir M. Seylâ, el-

Müslimûn fi’s-Senegal, Katar 1986, s. 51-54; Hüseyin Munis, Atlasu târîhi’l-İslâm, Kahire 1407/1987, s. 371-372; İsmâil el-Arabî, es-Sahraʿü’l-kübrâ ve sevâtıʾihâ, Cezayir, ts. (el-Müessesetü’l-Vataniyye), s. 281-295; C. Monteil, “Les ‘Ghâna’ des géographes arabes et des européens”, Hespéris, sy. 38, Paris 1951, s. 441-452; İbrâhim Ali Tarhân, “Gâne fi’l-ʿusûri’l-vüstâ”, Mecelletü’t-târîhiyyeti’l-Mısriyye, XIII, Kahire 1967, s. 25-89; H. J. Fisher, “Eaily Arabic Sources and the Almoravid Conquest of Ghana”, JAfr.H, sy. 23 (1982), s. 549-560; G. Yver, “Gâne”, İA, IV, 714-715; R. Cornevin, “Ghâna”, El2 (İng.), II, 1001-1003.

Abdülazîz el-Alevî

GANGÛHÎ

(bk. GENGÛHİ)

GANÎ

الغني

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ*) biri.

Ganî kelimesi, sözlükte “zengin olmak, ihtiyacı bulunmayıp müstağni kalmak; bir yerde ikamet etmek, hayatiyetini sürdürmek” mânalarındaki gına (ganâ’) kökünden sıfat olup “zengin, kendi varlığıyla yetinip başkasına muhtaç olmayan, müstağni” anlamına gelir. Gına kökü Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli fiil ve isim kalıplarıyla yetmiş üç yerde geçer. Bunlardan beş âyette “zengin kılmak, ihtiyaçtan kurtarmak” mânasındaki iğnâ mas-danndan türeyen fiiller yer almış, bir âyette “müstağni oldu” anlamındaki isteğnâ fiili Allah’a nisbet edilmiş, on sekiz âyette de ganî ismi Allah için kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, “ġny” md.). Buna benzer kullanımlar hadislerde de geçmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ġny” md.).

Gerek esmâ-i hüsnâya dair eserlerde gerekse konuyla ilgilenen âlimlerin muhtelif açıklamalarında ganî ismine genellikle “zâtında ve sıfatlarında her türlü ihtiyaçtan münezzeh olan” şeklinde mâna verilmiştir. Allah, varlığı açısından başkasına muhtaç olmadığı gibi ulûhiyyetini niteleyen, kâinatı yaratıp idare edişini dile getiren sıfatlara sahip olması ve bunları fonksiyoner kılması bakımından da bütün yaratıklardan müstağnidir. İlk dönemlerden itibaren âlimler ganî isminin bu anlamını, “O’ndan başka her şey kendisine muhtaç bulunan” şeklindeki bir ilâve ile zenginleştirmişlerse de Gazzâlî bu ikinci unsurun ganîde değil “melik” isminde mevcut olduğunu ve bundan dolayı melikin ganîye göre daha kapsamlı bir mâna taşıdığını ifade eder (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 37). Ebû İshak ez-Zeccâc ile çağdaşı Ebü’l-Hasan el-Eşʿarî ve Zeccâc’ın öğrencisi Ebü’l-Kasım ez-Zeccâcî ganî ile kâdir isimleri arasında bağlantı kurarak gınâyı yetkin derecede kudretin bir ifadesi olarak telakki etmişlerdir (Zeccâc, s. 63; İbn Fûrek, s. 48; Zeccâcî, s. 117). Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, gınânın “bir yerde ikamet edip hayatını sürdürmek” şeklindeki sözlük anlamından hareketle ganînin “mekândan münezzeh olarak ezelden ebede kadar varlığını sürdüren” mânasına da gelebileceğini söylemiştir (el-Emedü’l-aḳṣâ, vr.

45a).

Esmâ-i hüsnâdan biri olarak ganîye verilen bu mânalar şüphe yok ki Allah'a mahsustur ve ganiyy-i mutlak sadece O'dur. O'ndan başkasına izâfe edilen bütün zenginlikler aslında mevcut olan bir ihtiyacın giderilmesi anlamına geleceğinden nisbî ve mecazî bir nitelik taşır. Nitekim, "Zenginlik fazla servete sahip olmak değildir; asıl zenginlik gönlün ihtiyaç duygusundan uzak kalabilmesidir" (Buhârî, "Riḳâḳ", 15; Müslim, "Zekât", 120) mealindeki hadis de buna işaret etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in on sekiz âyetinde geçen ganî ismi, iki yerde herhangi bir terkip oluşturmadan tek başına (ganiyy-i mutlak) kullanılmıştır. Bunların birinde, Allah'a ortak koşanların O'nun evlât edindiğini ileri sürdükleri belirtilmekte ve Allah'ın bundan müstağni olduğu, kâinatta bulunan her şeyin onun mülkiyet ve tasarrufu altında bulunduğu ifade edilmektedir (Yûnus 10/68). Diğer âyette ise Allah yolunda harcama yapma durumunda olanlardan bazılarının cimrilik gösterdiği, fakat bu tür bir davranıştan doğacak zararın eninde sonunda kendilerine döneceği bildirilmekte ve şöyle denilmektedir: "Allah -her şeyden müstağni olan-zengindir, siz ise -ihtiyaçtan kurtulamayan-fakirlersiniz" (Muhammed 47/38). Ganî, belli bir ilgi alanına bağlı olarak kullanıldığı üç âyetin ikisinde (Âl-i İmrân 3/97; ez-Zümer 39/7), kendisine küfür ve inkâr şeklinde yönelecek bir fiilden Allah'ın asla zarar görmeyeceği, diğerinde de (el-Ankebût 29/6) manevî yücelik ve ruhî yetkinliğe ulaşma yolunda gösterilecek çabaların iyi sonuçlarının sahibine ait olacağı, çünkü âlemlerden müstağni olan Allah'ın yücelik ve yetkinliğin en üstün derecelerine ezelden beri sahip bulunduğu dile getirilmektedir. Ganî ismi on âyette "övülmeye lâyık" anlamındaki "hamîd", bir âyette "acele ile ve kızgınlıkla muamele etmeyen" anlamındaki "halîm", bir âyette de "fazilet türlerinin hepsine sahip" mânasındaki "kerîm" ismiyle birlikte kullanılmaktadır. Bu kullanımlarda ganî, insanların iyi veya kötü davranışlarının zât-ı ilâhiyyeye herhangi bir yarar veya zarar vermeyeceğini, göklerde ve yerde olan her şeyin O'nun kudret ve tasarrufunun altında bulunduğunu ifade etmekte, hamîd, halîm ve kerîm isimleri de bu muhtevayı pekiştirme, destekleme ve dengeleme fonksiyonunu yerine getirmektedir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, ganî isminin hiçbir şey için illet ve sebep teşkil etmediğini, yani herhangi bir taalluk alanının bulunmadığını söylemektedir (el-Fütûḥât, XII, 181). "Senin rabbin

her şeyden müstağnidir ve rahmet sahibidir" (el-Enʿâm 6/133) mealindeki âyet ise Allah'a mahsus gınânın cimri insanlardaki gibi zâtına münhasır kalmayıp kâinata taştığını belirtmektedir. Nitekim çeşitli âyet ve hadislerde ayrıca Allah'ın zengin kılma (iğnâ) sıfatı işlenmektedir (bk. MUĞNİ). Hz. Peygamber'in, "Allahım! Hak mâbud sensin, senden başka tanrı yoktur. Ganiyy-i mutlak sensin, biz ise sana muhtacız, bize yağmur gönder..." (Ebü Dâvûd, "İstisḳâ3", 2) cümleleriyle başlayan yağmur duası, ilâhî gınânın yaratıklar için rahmet kaynağı oluşturduğunu ifade etmektedir.

Abdülkahir el-Bağdâdî, âlimlerin ganî isminin zatî sıfatlardan olduğu hususunda ittifak ettiklerini söyler (el-Esmâʾl ve'ṣ-ṣıfât, vr. 154a). Bu isim her türlü acz, eksiklik ve ihtiyacı zât-ı ilâhiyyeden nefyettiği için selbî isim ve sıfatlardan kabul edilmiştir. Ganî ayrıca bakî, melik, mâlikü'l-mülk, kâdir, muktedir ve metîn isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur (bu isimlerin mânaları için bk. DİA, XI, 411-415).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "gny" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "gny" md.; Ebü'l-Bekâ, el-Külüyyât, s. 696; Kâmûs Tercümesi, "gny" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "gny" md.; M. F. Abdülbâki, el-Muʿcem, "gny" md.; Buhârî, "Rikâk", 15; Müslim, "Zekât", 120; Ebû Dâvûd, "İstiskâʿ", 2; Tirmizî, "Daʿavât", 82; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi'l-hüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Beyrut 1399/ 1979, s. 63; Zeccâcî, İstikâku esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 117-125; Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Dımaşk 1404/1984 -Dımaşk, ts. (Dârü's-Sekâfeti'l-Arabiyye), s. 92-93; Halîmî, el-Minhâc, I, 196; İbn Fûrek, Mücerredü'l-makâlât, s. 48; Bağdadî, el-Esmâʾ ve's-sıfât, vr. 154"; Gazzâlî, el-Maksadü'l-esnâ (Fazluh), s. 37, 155-156, 172-173; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aksâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 44b-45a; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿü'l-beyyinât, s. 344-345; İbnü'l-Arabî, el-Fütühât, XI, 70; XII, 181-182; Suad Yıldırım, Kurʾan'da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 205-207; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", DİA, XI, 411-415.

Bekir Topaloğlu

GANÎ-BİLLÂH

الغني بالله

Ebû Abdillâh el-Ganî-Billâh Muhammed b. Yûsuf b. İsmâîl en-Nasrî el-Hazrecî (ö.793/1391)

Nasrî hükümdarı (1354-1359,1362-1391).

22 Cemâziyelâhir 739 (S Ocak 1339) tarihinde Gırnata'da doğdu. V. Muhammed adıyla da anılır. Babası Nasrî sultanlarından I. Yûsuf el-Müeyyed-Billâh, annesi hıristiyan asıllı bir câriyedir. Babasının ramazan bayramında (19 Ekim 1354) öldürülmesi üzerine Ganî-Billâh lakabıyla tahta çıktı. Bu lakabını 768 (1367) yılında aldığı da söylenmektedir.

Ganî-Billâh'ın birinci hükümdarlığı döneminde babasının zeki ve kabiliyetli hâcibi Rıdvan vezirlik yapıyor, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb Dîvân-ı İnşâ başkanlığını yürütüyor, Şeyh İbn Rahhû da ordunun başında bulunuyordu. Bu dönem huzur ve sükûn içinde geçti. Sükûneti bozan tek olay, İbn Ebû Mindîl'in isyan ederek Cebelifeth'e sığınması oldu. Ganî-Billâh, hıristiyanlarla baş edecek gücü olmadığından çoğunlukla kurtuluşu onlarla barış içinde yaşamakta görürdü. Bu sebeple babası ölünce I. Pedro ile barış antlaşmasını yenileyerek ona haraç ödemeyi kabul etti. Aragon ile münasebetleri ise Aragon Kralı IV. Pedro'dan dedeleri gibi barışa sadık kalmasını talep ettiği 756 (1355) yılına kadar iyi gitmedi. Merîni Sultanı Ebû İnan, Ganî- Billâh'ı Kastilya ile olan anlaşmasını bozması için iknaya çalıştıysa da bunda muvaffak olamadı. Ganî-Billâh, Ebû İnân'ın Endülüs topraklarını ele geçirme niyeti taşıdığından şüpheleniyordu. Bunun üzerine Ebû İnan 1357'de Kastilya'ya karşı Aragon Krallığı ile ittifak yaptı. Ganî-Billâh ile arasındaki ilişkiler de Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in gayretiyle giderek müsbet yönde gelişti ve Merînîler'le bir antlaşma imzalandı. İbnü'l-Hatîb, sultanının bu dönemini hayatın ucuz, verimliliğin sürekli ve güvenin yaygın olduğu en güzel dönem olarak nitelerken mübalağa etmektedir. Nasrîler'den Muhammed b. İsmâil b. Ferec 760'ta (1359) Elhamra Sarayı 'na hücum ederek Hâcib Rıdvan'ı öldürmüş ve Elhamra'da tutuklu bulunan

II. İsmail'i sultan ilân ederek idareyi kendi eline almıştır.

Vâdîâş'a kaçan Ganî-Biliâh müttefiki I. Pedro'dan beklediği desteği bulamadı. Bunun üzerine Merîni Sultanı Ebû Sâlim'e yöneldi. Ebü Sâlim, Şerîf Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî'yi Gırnata'ya gönderip 761'de (1360) Ganî-Billâh'ı maiyetiyle birlikte Fas'a davet etti ve onları çok sıcak bir şekilde karşıladı. Ganî-Billâh Fas'ta sürgünde iken, kardeşi II. İsmail'i 761'de (1360) öldürtüp Gâlib-Billâh lakabıyla tahta çıkan VI. Muhammed'e (İspanyol kaynaklarında El rey Bermejo (Kızıl Kral)) karşı gayretlerini daha da yoğunlaştırdı. I. Pedro 1361 yılında Ganî-Billâh'a yardımcı olma bahanesiyle Gırnata'ya savaş açtı. Bu esnada Ebû Sâlim'i de tehdit ederek onu Ganî-Billâh'a yardımcı olmaya zorladı. Sonunda Ganî-Billâh Endülüs'e döndü ve o dönemde Merînîler'e bağlı olan Runde'ye (Ronda) yerleşti (762/1361). Ganî-Billâh burada Gâlib-Billâh'a karşı askerî faaliyetlere başladı ve Kastilya Krallığı'nın da yardımıyla Gırnata'ya yakın kalelere yerleşmeye muvaffak oldu. Entekîre'yi (Antequera) ele geçirdi. Burada Ebû Sâlim'in 762 (1361) yılında öldürüldüğünü haber aldı. Daha sonra Mâleka (Malağa) ve çevresini ele geçirdi. Gâlib-Billâh 17 Cemâziyelâhir 763 (13 Nisan 1362) tarihinde Gırnata'yı terketti. Böylece Ganî-Billâh 20 Cemâziyelâhir 763'te (16 Nisan 1362) ikinci defa tahta çıktı.

Ganî-Billâh ikinci hükümdarlığı döneminde daha çok ülkenin bütünlüğünü sağlamaya çalıştı. Kastilya ve Tilimsân ile mevcut ilişkileri güçlendirdi, Tunus ve Mısır ile ilişki kurdu. Aragon'a müdahale etti ve Fas'a karşı olan hasmane tavrını değiştirdi. Müttefiki Pedro'nun gayri meşru kardeşi Enrique'nin Kastilya'yı ele geçirmesi ve Fransa kralı tarafından sağlanıp papa tarafından kutsanan çok sayıdaki paralı askerlerle 1366 Mayısında müslümanların bu bölgedeki varlığını ortadan kaldırmak amacıyla İşbîliye'yi (Sevilla) istilâ etmesi üzerine onunla mücadeleye girdi; mahir bir siyaset takip ederek bazı şehir ve kaleleri ele geçirmeyi başardı. Veziri ed-Delîlü'l-Berkî tarafından düzenlenen ayaklanmayı bastırdıktan (Ağustos 1366) sonra İşbîliye'ye elçi göndererek Enrique'nin saltanatını tanıdı ve onunla barış imzaladı. Çünkü müslümanların sayısı az, yardım görme ihtimalleri de çok uzaktı. Şubat 1367'de bir başka elçisini Aragon'a göndererek onlarla da anlaştı. I. Pedro'nun 1369'da Enrique tarafından öldürülmesi üzerine Ganî-Billâh Kanibîl, Hâir ve Rûta kalelerini ele geçirdi.

Runde ve Cebelifeth halkı onun talimatı ile Burcülhakîm ve Kaştûr'u istilâ etti (Ramazan 770/Nisan 1369).

Ganî-Billâh, Merînî Sultanı I. Abdülazîz'in yardımıyla Cezîretülhadrâ'yı (Algeciras) zaptetti (Zilhicce 770/Temmuz 1369). Aynı yıl Aragon kralı, Ganî-Billâh ve i. Abdülazîz'le bir barış antlaşması imzaladı. Bu antlaşma, sonuncusu 1386 yılında olmak üzere birkaç defa yenilendi. Yalnız kalan Kastilya Krallığı da Nasrîler ve Merînîler'le barış yaptı (1370). Bu barış da ikincisi 1378 yılında olmak üzere iki defa yenilendi. Barışın iki yıllığına yenilenmesi karşılığında 50.000 altın veren Ganî-Billâh, I. Abdülazîz'in 774'te (1373) ölümü üzerine Merînîler'in Endülüs üzerindeki emellerine son vermek için sadece Cebelitârık'ı almakla yetinmedi, aynı zamanda Merînîler arasındaki taht kavgalarını da körükleyip Ahmed b. Ebû Sâlim'in sultan olmasına yardım etti (776/1374).

10 Safer 793 (17 Ocak 1391) tarihinde ölen Ganî-Billâh mütevazi, halk ve aydınlar

tarafından sevilen, bilgili ve kabiliyetli, vakur, hayır sahibi bir hükümdardı. Bazı İspanyol kaynaklan uzun süren saltanatı sebebiyle ondan "logus" (şeyh-ihtiyar) diye söz ederler. Onun dönemi Endülüs'te siyasî ve edebî yükselişin yaşandığı son dönem sayılmaktadır. 750'de (1349) babasının yaptırdığı medresede ilmî gelişmeler sağlanmış, 1365-1367 yıllarında Endülüs'ün fethinden beri kimsenin yapmaya muvaffak olamadığı bir hastahane yaptırmıştır. Yerine büyük oğlu II. Yûsuf geçti.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Hatîb, el-İhâta, I, 5, 13-14, 25, 27-28, 30-35, 39, 48, 54, 134; a.mlf, el-Lemhatü'l-bedriyye fî'd-devleti'n-Nasriyye, Beyrut 1400/ 1980, s.7-10, 35, 103, 113126; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 291-292; Makkarî, Nefhü't-tîb, V, 80-103; a.mlf., el-Ezhârü'r-riyâz (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Kahire 1358/ 1939; Abbâdî, El Reino de Granada en la época de Muhammad V, Madrid 1973; Anwar G. Chejne. Müslim Spain,

Minneapolis 1974, s. 100-101; M. J. Rubiera, İbn al-Yayyâb, Granada 1982; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 153-154; E. Garcia Gómez, Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra, Madrid 1985; a.mlf., Foco de antigualuz sobre de la Alhambra, Madrid 1988; G. Granados, El Maristân de Granada, Granada 1989; R. Arie. El Reino Nasrî de Granada, Madrid 1992; M. Becerra Hormigo, "La conexión catalana en el derrocamiento de İsmâʿil II", Miscellània de Textes Medieuals, IV, Barcelona 1988, s. 302-317; M. D. López Pérez, "Las relaciones diplomáticas y comerciales entre la corona de Aragón y los estados norteafricanos", Anuario de Estudios Medievales, XX, Barcelona 1990, s. 149-169; E. Lévi-Provençal. "Nasrîler", İA, IX, 117; A. Fernandez Puertas, "Naşrîds", El2 (İng.), VII, 1020, 1024-1025.

Câsim el-Ubûdî

GÂNİM el-BAĞDÂDÎ

غانم البغدادي

Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Ganim b. Muhammed el-Bağdâdî (ö.1032/1623 [?])

Hanefî fakihi.

Bağdat’ta doğdu; tahsiline bu şehrin medreselerinde başladı. Genç yaşta tasavvufa ilgi duydu. Bir süre Medâin’de ikamet etti, daha sonra Şeyh Alâeddin’in sohbetlerine katılmak üzere Antep’e gitti. Burada şeyhe on iki yıl kadar hizmette bulunarak hem zahirî hem bâtını ilimlerde derinleşti. 998’de (1589) Bağdat kadısı olan Rıdvan Efendi tarafından Bağdat’taki Müstansıriyye Medresesine müderris olarak tayin edildi. Bu medresede uzun yıllar ders veren Gânim Efendi Bağdat ulemâsı içinde önemli yeri olan, mezhepte müctehid derecesinde bir âlimdi.

Gânim’den bahseden Atâî ve Kâtib Çelebi gibi müellifler, onun 1030 (1621) yılında Bağdat’ın Bekir Subaşı tarafından ele geçirilmesi sırasında öldürüldüğünü kaydetmekte iseler de (Zeyl-i Şekâik, II, 640; Fezleke, II, 5) bu isyanın 1032 (1623) yılında meydana geldiği (a.g.e., II, 39-40; Naîmâ, II, 266 vd.) göz önüne alınarak vefat tarihinin 1032 olduğu söylenebilir.

Eserleri. 1. Melceʾü’l-kuḍât ʿinde teʿâriżi’l-beyyinât. Usul (yargı) hukukuna dair bir risâledir. Mukaddimesinde bu adla kaydedilen eser, bazı nüshalarda Tercîḥü’l-beyyinât (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2485/3), Risâle fî’l-beyyinât (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 598/2) ve Teʿârużu’l-beyyinât (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1054/2) olarak da geçmektedir. Kitap bir mukaddime, “Kitâbü’n-Nikâh” ile başlayıp “Kitâbü’l-Vekâle” ile sona eren yirmi yedi bab ve Hanefî mezhebinde bir müftünün takip etmesi gereken klasik fetva verme yöntemini özetleyen bir hatime ile son bulmaktadır. Yargı önüne gelen meselelerde delillerden hangisinin tercihe şayan olduğu hususunu ele alan eser kadıların başvuru kitabı haline gelmiş ve daha sonra aynı konuda yazılan eserlere kaynaklık

etmiştir. Atâî, kadılık yaparken faydalandığı bu risaleye bazı ilâvelerde bulunduğunu Zeyl-i Şekâik'te bildirmektedir. Diğer bazı kadılar da karşılaştıkları ve bu kitapta bulamadıkları meselelerle ilgili notlarını sayfa kenarlarına kaydetmişlerdir. Bundan dolayı eserin muhtelif nüshalarında farklı bilgilere rastlamak mümkündür. Eserini kaleme alırken el-Mebsûṭ, Fetâvâ Ḳâdîḫân, el-Hidâye gibi muteber Hanefî fıkıh kitaplarına dayanan müellif ele aldığı her meseleden sonra faydalandığı kaynağı da zikretmiştir. Birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunan eseri Rumeli kazaskeri Feyzuilah Nafiz Efendi Dürretü'l-muhâkemât fî şerhi Melcei'l-kudât adıyla Türkçe'ye çevirerek şerhetmiş ve kitap Arapça metniyle birlikte basılmıştır (bk. bibl.). Daha sonra da basılan (nşr. M. Salih er-Râvî - M. Saîd er-Râvî, Bağdad 1344) bu risaleyle ilgili olarak Refîk Muhammed el-Hatîb Ezher Üniversitesi'nde (1979), Abdülazîz Mustafa el-Hâlid de Mekke'de Ümmülkura Üniversitesi'nde (1982) yüksek lisans tezi yaparak eseri neşre hazırlamışlardır. 2. Mecmaʿu'ḍ-ḍamânât. Sorumluluk hukuku alanında ortaya konulan ilk eserlerdendir. Otuz sekiz babdan oluşan eserde klasik fıkıh kitaplarında takip edilen tasnif esas alınmıştır (Kahire 1308; Beyrut 1407/1987). Müellif bu kitabında Hanefî mezhebince muteber sayılan Fetâvâ Ḳâḍîḫân, el-Hidâye, Ḫulâṣatü'l-fetâvâ vb. eserlerden faydalanmıştır. Fıkıh kitaplarında dağınık biçimde ve eksik

olarak yer alan daman* konusunu ele alırken bu hususta daha önce yapılan çalışmaları dikkate almıştır. Bu arada yaptığı alıntıların kaynaklarını belirtmiş ve zaman zaman kendi görüşünü de kaydetmiştir. Eserin büyük bir kısmı, akdî mesuliyet ve akdî borçları yerine getirememekten kaynaklanan ve tazmini gerektiren konularla ilgilidir. Bundan dolayı ibadetlerden yalnız zekât ve hacla ilgili olarak birer müstakil bab ayrılmıştır. Daman konusunda çağdaş İslâm hukukçularının ilk başvuru kaynaklarından biri olan Mecmacu'ḍ-ḍamânât'ın bu hususta kaleme alınan ilk eser olduğu ileri sürülmekteyse de (M. Ahmed Sirâc, s. 6) daha önce Fudayl Çelebi'nin (ö. 991/1583) eḍ-Ḍamânât adıyla bir eser yazdığı bilinmektedir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 814). 3. el-Vasîṭ Teftâzânî'nin Tehẕîbü'l-manṭık ve'l-kelâm adlı eserine yazdığı bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2639). 4. Hıṣnü'l-İslâm fî elfâzi'l-küfr ve'l-ʿakâʾid (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 858/25; Ayasofya, nr. 1144). S. Ḥıṣnü'l-enbiyâʾ. Kur'ân'da peygamberlerin hayat hikâyelerinin geçtiği âyetlerde onların mâsumiyetiyle ilgili hususları ele alan bir risaledir (Süleymaniye Ktp.,

Reşid Efendi, nr. 858/26). 6. Şerḥu Düreri'l-biḥâr. Şemseddin el-Konevî'nin eserine yaptığı şerhtir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 972).

BİBLİYOGRAFYA

Ganim el-Bağdâdî, Melceʾü'l-kudât ʿinde tercîhi'l-beyyinât (Dürretü'l-muhâkemât fî şerhi Melcei'l-kudât adıyla, trc. ve nşr. Feyzullah Nafiz), İstanbul 1300, s. 2 vd.; a.mlf., Mecmaʿu'd-damânât, Kahire 1308; a.e., Beyrut 1407/1987; a.mlf., el-Vasît, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2639, vr. lb; Atâî, Zeyl-i Şekâik, II, 639-640; Kâtib Çelebi. Fezleke, II, 5-6, 39-40; Keşfuz-zunûn, I, 398, 668; II, 1602, 1816-1817; Naîmâ, Târih, II, 266 vd.; Sicilli Osmânî, III, 618; Osmanlı Müellifleri, I, 394; Serkîs. Muʿcem, I, 196; Danişmend. Kronoloji, III, 326-328; Ziriklî. el-Aʿlâm, V, 307; Brockelmann, GAL, II, 492; Suppl., II, 502; Hediyyetü'l-ʿârifîn, i, 812; Kehhâle. Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 37-38; Özege, Katalog, I, 313; Nâcî Maʿrûf, Târîhu ʿulemâʾi'l-Müstansıriyye, Kahire 1976, I, 97; Bilmen, Kamus2, I, 406; Muhammed b. Osman el-Kenevî - Hâşim Abdülvâhid Ahmed, Delîlü'r-resâʾilil-câmiʿiyye, Mekke 1408/1988, III, 124; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 128; Fikri el-Cezzâr, Medâhilü'l-müʾellifîn ve'l-aʿlâmü'l-ʿArab hattâ ʿâm 1215/1800, Riyad 1413/1992, II, 1102; M. İsâ Sâlihiyye. el-Muʿcemü'ş-şâmil li't-türâsi'l-ʿArabiyyi'l-Matbuʿ, Kahire 1992, I, 199-200; M. Ahmed Sirâc, Damânü'l-ʿudvân fî'l-fıkhi'l-İslâmî, İskenderiye 1414/1993, s. 6.

Recep Özdirek

GANİMET

الغنيمة

Gayri müslimlerden savaş yoluyla elde edilen her türlü mal ve esirleri ifade eden terim.

Ganimet kelimesi (çoğulu ganâim) sözlükte “bir şeyi zorluk çekmeden elde etmek” demektir. İslâm hukukunda, “müslümanların savaş yoluyla gayri müslimlerden ele geçirdikleri esirler ve her türlü mal” şeklinde tanımlanmakla birlikte ganimeti savaşta düşman askerlerinden elde edilen menkul mallara hasreden veya kısmen farklı şekilde tarif eden fakihler de vardır.

Ganimet kelimesi ve türevleri Kur’ân-ı Kerîm’de alt yerde geçmektedir (bk. en-Nisâ 4/94; el-Enfâl 8/41, 69; el-Feth 48/ 15, 19, 20). Ayrıca Kurʾan’da “ganimet” anlamında nefelin çoğulu olan enfâl de kullanılmış olup özellikle ganimetle ilgili hükümleri açıklayan sekizinci sûreye bu ad verilmiştir. Nefel kelimesinde “fazlalık” anlamı bulunduğundan, savaş sırasında ele geçirilen mal veya esirler savaşın amaçlarını gerçekleştirdikten sonra ilâve olarak elde edildiği için bu şekilde adlandırılmıştır. Nefelin ganimet anlamındaki bu genel kullanımı yanında bazı âlimler, ganimetlerden Allah ve Peygamber hakkı olarak ayrılan beşte birlik paya, bazıları müşriklerden elde edilen her türlü gelir ve vergiye, bir kısmı ise devlet başkanı veya kumandanın savaşta üstün başarı gösterenlere vaad ettiği mallara da bu adı vermişlerdir (Taberî, XIII, 361-371; Serahsî, Şerhu Kitâbi’s-Siyeri’l-kebîr, II, 593-595; Kurtubî, VII, 361-364).

Muhammed Hamîdullah’ın belirttiği gibi, İslâm’dan önce Arap yarımadasında mevcut teamüle göre ordu kumandanı elde edilen ganimetin dörtte birini kendine ayırır, ayrıca umumi yağmadan önce ele geçirilen şeyler ve bölünmesi mümkün olmayan mallar da ona ait olurdu (Hz. Peygamberin Savaşları, s. 264). Medine’ye hicretinden sonra Câhiliye devrinin bu uygulamalarını ortadan kaldıran Hz. Peygamber, âyette belirtildiği üzere (el-Enfâl 8/69) ganimetin kendisine ve ümmetine helâl

kılındığını bildirmiş (Buhârî, “Ḫumus”, 8; Müslim, “Mesâcid”, 3, 5; Tirmizî, “Siyer”, 5), ganimetin mahiyeti, elde ediliş şekli, taşınması ve taksimi gibi konularda yeni kurallar koymuştur ki bunlar hadis mecmualarının siyer, cihad, megâzî, zekât, humus, fey, ticarat ve imârât gibi bölümlerinde geniş yer tutar.

Ganimet ve feyi “müşriklerden alınan veya kaynağı (sebebi) müşrikler olan mallar” diye tarif eden Mâverdî ve Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ bu malların birbirinden ve zekâttan farklarını belirlemeye çalışırlar. Buna göre fey ve ganimetin ikisi de gayri müslimlerden alınması ve beşte bir olarak ayrılan devlet payının harcama yerlerinin de aynı olması itibariyle benzerlik göstermekle birlikte fey gayri müslimlerden barış anlaşması sonucunda, ganimet ise savaşla alınır. Ayrıca fey ile ganimetin beşte dördünün harcama yerleri de ayrı kalemlerdir (bk. FEY). Zekât ile ganimetin farkına gelince zekât müslümanlardan mallarını arıtmak için alınır, ganimet ise gayri müslimlerden savaşla elde edilir. Zekâtın harcama kalemleri Tevbe sûresinin 60. âyetinde belirtilmişken ganimetten devletin payına düşen kısmın harcama şekil ve şartları devlet başkanı ve hukukçuların içtihadına bırakılmıştır. Zekât mükellefleri tarafından da ferdî olarak dağıtılabilirken ganimeti ancak devlet başkanı veya onun yetki verdiği kişi dağıtır.

Ganimetle ilgili bu tarif ve tasniflerin Enfâl sûresinin 41. âyetiyle Benî Nadîr yahudilerinin toprakları hakkında nazil olan Haşr sûresinin 6-10. âyetlerinin yorumları sonucu oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu âyetlerden hareketle Şâfiî ve Mâverdî, toprak dahil gayri müslimlerden elde edilen her şeyi ganimet kavramı içinde mütalaa etmişlerdir.

Ganimete dair âyetlerin nüzûl tarihlerine bakıldığında, hicretin 2. yılı Ramazan ayında (Mart 624) vuku bulan Bedir Savaşı’na kadar ganimetle ilgili herhangi bir âyetin gelmediği görülür. Esasen bu süre içinde elde edilen ganimetler hukukî bir düzenlemeyi gerektirecek önem ve miktarda değildi. Bedir Savaşı’ndan az önce Kureyşliler’i kontrol etmek için gönderilen Abdullah b. Cahş yönetiminde sekiz veya on iki kişilik bir seriyye Kureyşliler’e ait birkaç deve ve bazı ticaret mallarını ele geçirmişti; seriyye kumandanı bu ganimeti kendi içtihadına göre taksim etmiş ve bu taksim daha sonra nazil olan âyetin (el-Enfâl 8/ 41) hükmüne de uygun düşmüştü. Bedir Savaşı’nda önemli sayılabilecek miktarda

esir ve mal ele geçirilince bunların taksimi sırasında müslümanlar arasında anlaşmazlık çıkmış ve bunun üzerine nazil olan Enfâl sûresinin 1. âyetinde ganimetlerin Allah'a ve Resûlü'ne ait olduğu belirtilmiştir. Hz. Peygamber bu ganimetleri Medine'ye yakın bir yerde savaşa katılan mücahidlere eşit olarak bölüştürmüştür. Daha sonra savaş ganimetleriyle ilgili ayrıntılı hükümler içeren aynı sûrenin 41. âyeti inmiştir. Bu âyete göre ganimetin beşte biri Allah'a, Resûlü'ne, onun akrabasına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. Hz. Peygamber, bu âyetin hükümlerini ilk defa aynı yıl Benî Kaynukâʿ yahudilerinden alınan ganimetlere uygulamıştır.

İslâm hukukçuları ganimetleri savaş esirleri, arazi (el-ganâimü gayrü'l-meʾlûfe) ve menkul mallar (el-ganâimü'l-meʾlûfe) şeklinde üç ana başlık altında incelemişlerdir. Savaş Esirleri. Müslümanların gayri müslimlerle yaptıkları savaş sırasında ele geçirdikleri esirler gayri müslim ergin erkekler, kadın ve çocuklar olmak üzere iki grupta mütalaa edilir. Hz. Peygamber'in uygulamasından hareketle İslâm hukukçularının çoğunluğu, devlet başkanının savaş esiri ergin erkekleri öldürme, köle haline getirme, fidye alarak yahut mübadele suretiyle serbest bırakma veya karşılıksız salıverme şekillerinden hangisi müslümanlar için daha faydalı ise onu uygulama yetkisine sahip olduğu görüşündedir. Ancak Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, müslümanlara karşı tekrar savaşabilecekleri ve düşmanın güçleneceği ihtimalini göz önüne alarak esirlerin dârülharbe dönmek üzere serbest bırakılmasını uygun bulmamışlardır. Esir kadın ve çocuklara ise ister Ehl-i kitap ister müşrik olsun ölüm cezası verilmez (bk. ESİR).

Arazi. Müslümanların gayri müslimlerden savaş veya barış yoluyla elde ettikleri topraklar hakkında Enfâl sûresinin 1, 41 ve Haşr sûresinin 6-9. âyetlerinde yer alan hükümler, bizzat Hz. Peygamber'in ve Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamaları ile büyük ölçüde açıklık kazanmıştır. Resûl-i Ekrem silâhla elde edilen Benî Kureyza, Hayber ve Vâdilkurâ ganimetlerini Enfâl sûresinin 41. âyetine göre beşte dördünü savaşçılara, beşte birini âyette zikredilen diğer sınıflara olmak üzere dağıtmış, ancak Hayber ve Vâdilkurâ arazisi yahudilere yarıcılıkla işletmeye verilmiştir. Ancak bu uygulama uzun sürmemiş ve Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde Hayber yahudileri bu topraklardan çıkarılırken araziler tekrar hisse sahiplerine dağıtılmıştır (Fayda, s. 21-22). Benî Nadîr ve Fedek arazisi barış yoluyla ele geçirildiğinden Haşr sûresinin 6-9. âyetlerinin (fey) hükmü uygulanarak

Resûl-i Ekrem’e ait kabul edilmiş, o da elde edilen gelirleri yolcuların, Hâşimoğullan’nın fakirlerinin ihtiyaçları ve devletin savunma giderleri için harcamıştır. Öte yandan Mekke, İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre kuvvet kullanılarak fethedilmişse de Hz. Peygamber Mekkeliler’in mallarına ne ganimet ne de fey hükümlerini uygulamıştır.

Hz. Ömer zamanında fedhedilen toprakların ganimet hukukuna göre taksim edilip beşte birinin devlet tarafından alınması ile bu toprakların yerli halkın elinde bırakılıp karşılığında haraç tahsil edilmesi hususu o dönemde sahabe arasında uzun süre tartışılmış, sonuçta bu konu, arazinin yerli halkın elinde bırakılıp kendilerinden haraç alınması şeklinde çözümlenmiştir (a.g.e., s. 26-36).

Hz. Peygamber’in ve Hulefâ-yi Râşidîn’in gayri müslimlerden ele geçirilen arazilerle ilgili uygulamaları ve konu etrafında yer alan sahabe görüşlerinden hareketle İslâm hukukçuları sonraki dönemlerde bu toprakların statüsü ve dağıtımıyla ilgili olarak şu görüşleri ileri sürmüşlerdir: Hanefîler’e göre, kuvvet kullanılarak elde edilen toprakları devlet başkanı dilerse Enfâl sûresinin 41. âyetinin hükümleri doğrultusunda taksim ederek beşte birini alır ve bu durumda arazi öşür toprağı olur; dilerse Hz. Ömer’in Sevâd’da uyguladığı gibi yerli halkın elinde bırakır ve karşılığında haraç vergisi yükler, bu takdirde arazi haraç toprağı olur. Mâlikiler’e göre ise savaşla alınan topraklar fey hükümlerine tâbi olup taksim edilmez; ancak mülkiyeti devletin elinde olmak şartıyla tasarruf hakkı fertlere verilebilir; geliri de ihtiyaçlarına sarfedilir. Şâfiîler bu toprakların ganimet hükümlerine tâbi olduğunu, beşte dördünün savaşanlara dağıtılacağını, devletin de beşte bir hisse alacağını söylemişlerdir. Onlara göre Mekke Ebû Süfyân’la yapılan barış anlaşmasıyla fethedilmiş, Sevâd toprakları ise güç kullanılarak elde edilmiş, ancak savaşa katılanların rızâsı alındıktan sonra yerli halka tekrar verilmiş ve böylece fey hükmüne tâbi olmuştur. Hanbelîler’den Şâfiî ve Mâlikîler’in görüşünü paylaşan iki farklı rivayet gelmektedir. Hukukçuların toprak hukukuyla ilgili doktrindeki görüşleri bu olmakla beraber uygulamada arazi daima fey hükümlerine tâbi kılınarak ganimet hukuku dışında tutulmuş, bu sebeple de savaşanlara dağıtılma cihetine gidilmemiştir (bk. ARAZİ).

Menkul Mallar. Mâverdî, ganimet terimini savaş esirlerini ve düşmandan

elde edilen toprakları içine alacak şekilde daha kapsamlı olarak ele alırken diğer İslâm hukukçuları bunları ayrı ayrı başlıklar altında incelemişler, özellikle arazi ve arazi gelirlerini yine Mâverdî'nin ganimetin bir çeşidi olarak kabul ettiği fey kavramı içinde değerlendirmişlerdir. Böylece ganimet kavramı sadece düşmandan zorla alınan menkul mallar için kullanılır hale gelmiştir.

Hanefî fakihleri, ganimet mallarının helâl olabilmesi için öncelikle bir askerî müfreze tarafından ele geçirilmesi gerektiğini söylerler. Bu müfreze Ebû Yûsuf'a göre en az dokuz kişi, Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre ise aralarında yardımlaşma olabilecek bir gruptan aşağı olmamalıdır. Ancak İslâm hukukçularının çoğunluğu, ganimeti bir veya iki kişi de ele geçirse ona hak kazanacağı görüşündedir.

Fakihlerin çoğunluğuna göre müslümanlar ganimeti elde edince bu mallar üzerinde mülkiyet hakları Sâbit olur. Hanefîler ise gazilerin mülkiyet haklarının Sâbit olabilmesi için bu zilyetliğin İslâm ülkesinde de devam etmesi gerektiğini ileri sürerler. Buna göre dârülharpte ölen savaşçılar ganimetten pay alamazlar, dolayısıyla mirasçılarının bu paya vâris olmaları söz konusu değildir. Aynı şekilde ganimet malları yine dârülharpte itlâf edilirse -bunlar üzerinde herhangi bir mülkiyet hakkı Sâbit olmadığından- tazmin sorumluluğu da yoktur. Ancak bir gazi ganimet mallarının İslâm ülkesine nakledilmesinden sonra ve taksiminden önce vefat ederse Ebû Hanîfe'ye göre onun hissesi vârislerine intikal eder. Başta Şafiî olmak üzere bazı hukukçulara göre ise düşmanın yenildiği açık bir şekilde anlaşıldıktan sonra gazilerden biri ölürse ganimetler henüz dârülislâma nakledilmemiş olsa dahi onun hissesi vârislerine intikal eder.

Ganimetin dârülharpte dağıtılması İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre câiz hatta müstehaptır. Zira Hz. Peygamber, Huneyn ganimetlerini Mekke - Tâif arasında bulunan Ci˒râne mevkiinde, Zülhuleyfe ve Benî Mustalik ganimetlerini de onların topraklarında dağıtmıştır. Hanefîler ise ganimetin dârülislâma komşu olmayan bir bölgede ele geçirilmesi durumunda, düşmanın bu malları geri almak için yeniden saldırmasının muhtemel olması sebebiyle, dârülislâma gelinceye kadar ganimetlerin paylaşılmasını câiz görmemişlerdir. Ancak devlet başkanı veya onun yetkili kıldığı kumandanın ganimetin dağıtımını müslümanların lehine görmesi veya

mücahidlerin buna ihtiyaç duymaları halinde ganimeti dârülharpte taksim edebilir.

Ganimet mallarının dârülislâma nakli için araç ve imkân yoksa bu mallar gazilere geçici olarak dağıtılır. Taşıma kolaylığı sağlamak için emaneten yapılan ve literatürde “kısmet-i îdâ’, kısmet-i haml ve nakl” adı verilen bu dağıtımdan sonra dârülislâma gelindiğinde ganimet yeniden ve kesin bir şekilde taksim edilir ki buna da “kısmet-i ganîmet, kısmet-i mülk” adı verilir. Bu mallardan taksimden önce ordunun yeme, içme vb. ihtiyaçlarının giderilmesi mümkün olup bunun dışında söz konusu malların alınması, kullanılması câiz değildir (bk. GULÛL).

Ganimet mallarının dağıtım esasları Enfâl sûresinin 41. âyetinde belirtilmiştir. Savaşın bitmesinden sonra devlet başkanı veya yetkili kıldığı kumandan önce her askere öldürdüğü düşmanın silâh, at vb. mallarını (bk. SELEB), daha sonra da savaşta üstün başarı gösterenlere vaad ettiği şeyleri (nefel) verir. Geriye kalan malları beş eşit paya ayırarak bunun beşte dördünü savaşa katılanlara dağıtır, beşte birini de âyette zikredilen hak sahiplerine verilmek üzere saklar.

Ganimeti hakeden mücahid savaş alanında savaşmak amacıyla bulunan kimsedir. Bunun savaşa fiilen katılıp katılmaması ve rütbesi alacağı paya tesir etmez. Başkumandan, kumandan, er, geri hizmette bulunan asker hep aynı payı alır. Hz. Peygamber, Bedir Savaşı’nda keşif vb. özel görevlerde istihdam ettiği savaşa bilfiil katılmayan sekiz sahâbîye ganimetten hisse vermiştir. Hatta ganimet malları henüz dârülislâma nakledilmeden önce mücahidlere katılan yardımcı kuvvetler de Ebû Hanîfe’ye göre bu ganimetten pay almaya hak kazanırlar. Zira onlar da savaşmaya gelmiş ve ordunun gücünü arttırmışlardır.

Fakihlerin çoğunluğuna göre, bir kimsenin ganimete hak kazanabilmesi için savaşa katılmış olmasının yanı sıra kural olarak tam eda ehliyetinin de bulunması gerekir. Bu sebeple savaş birliklerinde yer alıp fiilen savaşmayan kadın ve çocuklara, bilfiil savaşa katılsa bile kölelere ve gayri müslimlere ganimetten pay ayrılmayıp onlara yaptıkları hizmet karşılığında bazı hediyeler verilir. Ancak Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, müslümanların yanında savaşa iştirak eden gayri müslim askerlerin kendi başlarına bir

kuvvet teşkil etmeleri veya İslâm ordusunun onlar olmadan yeterli derecede savaş gücüne ulaşamayacağının anlaşılması halinde onlara da -bir istisna olarak-müslüman askerlerle eşit derecede ganimetten pay verilmesini uygun görür. Ahmed b. Hanbel de müslümanlarla savaşa katılan gayri müslimlerin müslümanlar gibi ganimetten hisse alacaklarını kabul etmiştir. Zâhirîler'e ve Mâlikî mezhebinde ağırlıklı görüşe göre ise müslümanların gazvelerinde gayri müslimler bulunamaz; hazır bulunup savaşa katılsalar dahi kendilerine ganimetten pay veya nefel adıyla herhangi bir şey verilmez. Öte yandan İslâm ordusu, düşman arazisinde kılavuzluk ve casusluk gibi hizmetler için bir zimmîyi görevlendirebilir ve bunun için bir ücret verilebilir.

Beşte dört hissenin savaşçılara nasıl dağıtılacağı da İslâm hukukçuları tarafından tartışılmıştır. Ebû Hanîfe, Abdullah b. Abbas'tan nakledilen bir hadise ve Hz. Ömer'in uygulamasına dayanarak savaşa atıyla katılana iki, yaya olarak katılana bir hisse verileceğini ileri sürer. İçlerinde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in de bulunduğu hukukçuların çoğunluğuna göre bu dağıtımda atlıya üç, yayaya bir pay verilir. Zira süvarinin ihtiyaç duyduğu savaş maizemesi yayanın ihtiyaç duyduklarından daha fazladır. Savaşa atlı olarak katılıp ganimet elde edilmeden önce atını kaybeden mücahid ganimet dağıtımında süvari kabul edilerek payını buna göre alır. Süvariye üç, yayalara bir hisse verilmesiyle ilgili rivayetlerden, Hz. Peygamber'in hem süvarinin ihtiyacını gidermeyi hem de o dönem için en önemli savaş aracı olan at beslemeye teşviki amaçladığı anlaşılmaktadır. Savaşa elverişli olmaması sebebiyle fukahanın çoğunluğu deve için pay verilmeyeceği görüşündedir. Ancak Ahmed b. Hanbel'den bu konuda iki farklı görüş nakledilmiştir.

Ganimetin beşte biri Enfâl sûresinin 41. âyetinde zikredildiği gibi Allah'a, Resulü'ne, hısımlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. Hz. Peygamber'in bu paydan sembolik bir miktar alıp Kâbe hizmetlerine ayırdığı belirtilirse de hukukçuların çoğunluğu âyette ilk önce Allah'ın adının söze başlamak amacıyla zikredildiğini, bu sebeple Allah ve Resûlü'nün paylarının bir hissede toplandığını söylemiştir. Resûl-i Ekrem, kendi hissesinin aile fertlerinin ihtiyacından artan kısmını müslümanların yararı ve ordu giderleri için harcamıştır. Akraba payı ise Hâşim ve Muttaliboğulları'ndan Hz. Peygamber'e yakın olanlara verilmiştir. Resûl-i

Ekrem'in akrabaları fakir olsalar dahi zekât alamadıkları için kendilerine ganimetten pay ayrılmıştır. Hz. Peygamber tarafından akraba payını dağıtmak üzere görevlendirilen Hz. Ali bu görevini Hz. Ebû Bekir ve Ömer devirlerinde de sürdürmüştür. Hanefîler, Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra gerek kendisine gerekse akrabasına ait hisselerin düştüğünü, böylece beşte bir hissenin yetim, yoksul ve yolda kalmışlar olmak üzere üç sınıfa dağıtılacağını söylemişlerdir. Şâfiî ve Hanbelîler ise bu payın yine beş eşit parçaya ayrılacağını, Hz. Peygamber'in hissesinin onun vefatıyla savunma giderleri, bayındırlık gibi kamu hizmetlerine harcanmak üzere devlet başkanının tasarrufuna bırakılacağını, akraba hissesinin de devam edeceğini ve bunun Hâşim ve Muttaliboğulları'na erkeğe iki, kadına bir pay olmak üzere dağıtılacağını ileri sürmüşlerdir. İmam Mâlik, beşte bir hissenin devlet başkanının yetkisi dahilinde her türlü kamu hizmetlerine harcanabileceğini, Enfâl sûresinin 41. âyetinde zikredilen sınıfların bu dağıtımda öncelikli hak sahipleri olduklarını söylemiştir (ayrıca bk. HUMUS).

Ganimet mallarını paylaştırmakla görevli olan kişi (sâhib-i mekâsim, emîr-i kısmet), malların bölünmesinin imkânsız olması halinde bunların satılması ve elde edilen paranın taksim edilmesine karar verebilir. Ganimetlerin dağıtımından sonra

geriye paylaştırılması mümkün olmayan az miktarda bir mal kalırsa bu artık mal (fuzûlü'l-ganâim) fakirlere dağıtılır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 301; II, 412; V, 145, 148, 248, 256; Dârimî, "Siyer", 29; Buhârî, "Humus", 8; Müslim, "Mesâcid", 3, 5; Tirmizî, "Siyer", 5; Ebû Yûsuf, el-Harâc, s. 19-25; Yahya b. Âdem, el-Harâc, s. 18-22, 34; Şâfiî, el-Üm, IV, 64-79; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, Kahire 1969, s. 424-432; Taberî, Camiʿü'l-beyân, Kahire 1951, II, 297-298; XIII, 361-371; Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye, Kahire 1973, s. 131-134, 145; Ebû Yaʿlâ, el-Ahkâmü's-sultâniyye, s. 136-152; Serahsî, el-Mebsût, X, 8-15, 43-51; a.mlf., Şerhu

Kitabi’s -Siyeri’l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid). Kahire 1971, II, 593-817; III, 835-1100; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 114-127; İbn Kudâme, el-Mugnî, VII, 297-317; X, 475-556; Kurtubî, el-Câmiʿ, VII, 361-364; İbn Teymiyye, es-Siyâsetü’ş-şerʿiyye, Beyrut, ts., s. 30-33; Şirbînî, Mugni’l-muhtâc, III, 92-105; Remli, Nihâyetü’l-muhtâc, Kahire 1389/1969 - Beyrut 1404/1984, VI, 133-151; Buhûtî, Keşşâful-kınâʿ, III, 77-96; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, II, 6; S. A. G. Husaini, Arab Administration, Madras 1948, s. 36-81; Muhammed Hamîdullah, İslâmda Devlet İdaresi (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, s. 110, 176, 200-204; a.mlf., Hz. Peygamberin Savaşları, s. 264-268; a.mlf., İslâm Peygamberi, I, 641-644; Hasan İbrahim Hasan, Târîhu’l-İslâm, Kahire 1968, I, 493-494, 513; M. Ziyâüddin er-Reyyîs, el-Harâc ve’n-nüzumü’l-mâliyye fî’d-devleti’l-İslâmiyye, Kahire 1969, s. 91-95, 112; Bilmen, Kamus2, III, 372-375, 392-399; IV, 104-105; Celal Yeniçeri, İslamda Devlet Bütçesi, İstanbul 1984, s. 243-248; Salih Tuğ, İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı, İstanbul 1984, s. 119-120; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 21-22, 26-36; S. M. Hasanuzzaman, Economic Functions of an Islamic State: The Early Experience, Leicester 1991, s. 147-166; M. İbrahim er-Rabbî, el-Feyʾ ve’l-ganîme ve meşârifühümâ, Kahire 1992, s. 23-36; Mv.F, XXXI, 302-321; Th. W. Juynboll, “Ganimet”, İA, IV, 716; F. Løkkegaard, “Fayʾ”, El2 (İng.), II, 869-870; a.mlf., “Ghanîma”, a.e., II, 1005-1006; L. Veccia Vaglieri, “Fadak”, a.e., II, 725-727’; a.mlf., “Khaybar”, a.e., IV, 1142.

Mehmet Erkal

GÂNİYE (Benî Gâniye)

بنو غانية

Kuzey Afrika’da Murâbıt hâkimiyetini tekrar kurmaya çalışan Berberi asıllı bir aile.

Büyük Sahrâ’dan çıkarak Mağrib’de Murâbıtlar Devleti’ni (1056-1147) kuran üç önemli kabileden Messûfe’ye mensuptur. Benî Gâniye adını büyük anneleri Gâniye’den alır. Gâniye, Sultan Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn tarafından Messûfe kabilesinin ileri gelenlerinden Ali adlı bir kişiyle evlendirildi. Bu evlilikten Yahyâ ve Muhammed adında iki oğlu oldu. Cesur bir emir olan Yahya b. Ali Murâbıtlar tarafından önemli görevlere getirildi. Mürsiye (Murcia) ve Belensiye’ye (Valencia) vali tayin edildi. Buradaki başarılarından dolayı Kurtuba (Cordoba) valiliğine getirildi ve on üç yıl boyunca Kurtuba’yı Aragon Kralı Alfonso’ya karşı korudu. Bu arada Muvahhidler Endülüs’e geçtiler (541/1146). Yahya b. Gâniye onlara karşı da Murâbıtlar’ı savundu ve 543’te (1148) Gırnata’da (Granada) öldü.

Murâbıt Hükümdarı Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn tarafından 520 (1126) yılında Balear adalarına vali tayin edilen Muhammed b. Ali Murâbıtlar’ın çöküş döneminde bağımsızlığını ilân etti. Böylece yeni bir hanedan tesis edilmiş oldu. Benî Gâniye Muvahhidler’in çöküşüne yakın bir zamana kadar buraya hâkim oldu. Aile Doğu Cezayir, Kuzey Afrika ve Libya bölgelerinde zaman zaman Muvahhidler’le yaptığı savaşlarla kendini gösterdi. İshak b. Muhammed veliaht olan kardeşi Abdullah’a karşı ayaklanıp onu öldürdükten sonra idareyi ele aldı (560/1165). Avrupa sahillerinde cihad faaliyetlerine önem verdi. Kendisinden önce babasının ve ilk ortaya çıkışlarından beri Murâbıtlar’ın yaptığı gibi Abbasî halifesi adına hutbe okuttu. Muvahhid Hükümdarı Yûsuf b. Abdülmüʾmin hutbede kendi adlarının zikredilmesi konusunda onu iknaya çalıştıysa da kesin bir sonuç alamadı. İshak b. Muhammed 579 (1183) yılında öldü. Yerine önce oğlu Muhammed, sonra da diğer oğlu Ali geçti ve böylece Muvahhidler’le uzun bir hesaplaşma dönemi başladı. Benî Gâniye ailesi Muvahhidier’in davetini reddetti. Üç yıldan beri Endülüs’te cihadla meşgul olan Muvahhid

Hükümdarı Ebû Yûsuf el-Mansûr, Benî Gâniye ile mücadeleye girmeden önce hıristiyan krallarla barış yapmak zorunda kaldı. 300 atlı ve 4000 piyadeden oluşan küçük bir ordu ile Muvahhidler'le baş edemeyeceğini anlayan Ali b. Gâniye, gümrük ve haraç gelirlerinden kendilerini mahrum bıraktıkları için Muvahidler'den hoşlanmayan Arap kabilelerinden yardım istedi. Onların yardımıyla eskiden Sanhâce kabilesinin merkezi olan Bicâye'yi aldı ve buranın yönetimini kardeşi Yahyâ'ya bırakıp Cezayir, Müzâye ve Miliyâne'yi zaptettikten sonra Benî Hammâd Kalesi'ni ele geçirdi ve Konstantine'yi kuşatmaya başladı. Benî Gâniye'nin bu başarılarından rahatsız olan Ebû Yûsuf el-Mansûr büyük bir ordu gönderip Yahya b. Ganiye'yi Bicâye'den uzaklaştırdı. Ali b. Gâniye de Konstantine muhasarasını kaldırıp Cerîd bölgesinin (Tunus) büyük bir kısmını ele geçirdi. Ardından da Abbasî Halifesi Nasır-Lidînillâh'a bir heyet göndererek hem biatini yeniledi hem de ondan yardım istedi. Halife de Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye İbn Gâniye'nin yardımına gitmesi için bir mektup yazdı (581/1185).

Bunun üzerine Ermeni asıllı Şerefeddin Karakuş'un kumandasında Oğuzlar'dan oluşan bir askerî birlik Mısır'dan hareket etti. Benî Gâniye Oğuzlar ve özellikle Libya'daki Arap kabileleriyle iş birliği yaptı. Murâbıtlar'ın hizmetleri takdirle yâdedilerek Ali b. Gâniye müslümanların emîri ilân edildi. Müttefikler, Muvahhidier'in hakimiyetindeki Tunus ve Mehdiye hariç İfrîkıye'nin tamamına hâkim oldular. Muvahhid Hükümdarı Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr, İfrîkıye'ye doğru harekete geçerek kayda değer bir mukavemetle karşılaşmaksızm Tunus'a ulaştı (582/1186). Muvahhidler Kafsa bölgesindeki Umre'de bozguna uğradılar (583/ 1187). Ebû Yûsuf Yaʿkûb el-Mansûr üç ay sonra tekrar ilerlemeye başladı. Hâme çevresinde Benî Gâniye ve Oğuzlar'a karşı saldırıya geçerek ordularını dağıttı. Benî Gâniye ve Oğuzlar Cerîd bölgesine hücumla meşgulken Ebû Yûsuf Tûzer (Tozeur), Kâbis (Gabes) ve Kafsa gibi bazı merkezleri geri aldı. 584'te (1188) vefat eden Ali b. Gâniye'nin naaşı Mayurka'ya (Majorka) götürüldü.

Ali b. Gâniye'nin yerine geçen kardeşi Yahya selefinin yolundan giderek Oğuzlar ve Araplar'la dostluk siyasetini devam ettirdi. Ancak Oğuzlar'ın kumandanı Karakuş kısa bir süre sonra Kâbis'i ele geçirmek maksadıyla Muvahhidier'in Tunus valisinin tarafına geçince üçlü ittifak çözülmeye

başladı. Yahya, Benî Süleym'in yardımıyla kendini bağımsız hükümdar ilân etti. Yaʿkûb el-Mansûr'un Endülüs'te cihadla meşgul olması, Yahya'ya yıllarca İfrîkıye'de Muvahhidier'in istikrarını sarsma fırsatı verdi. Böylece Yahya İfrîkıye'nin büyük bir kısmına tekrar hâkim oldu. Cerîd ve Kayrevan'a ilâve olarak Mehdiye, Trablus ve Kâbis gibi birkaç şehir de onun hâkimiyeti altına girdi. Nüfuzu doğuda Orta Mağrib sahillerine ve Biskre'ye kadar yayıldı. Önemli valiliklere aile fertlerini getirdi. Daha sonra Tunus'u istilâ ederek halkı 100.000 dinar vergi ödemek zorunda bıraktı.

Muvahhid Hükümdarı Muhammed en-Nâsır, batıda Kostantine sınırlarını zorlayan Benî Gâniye ile hesaplaşmak için Merakeş'ten ancak 601 (1204-1205) yılında harekete geçti. Muvahhidler 599'da (1203) Mayurka adasını ele geçirdiler. Böylece bu adadan, Yahya b. Gâniye'nin hâkimiyeti altında bulunan Afrika'nın kuzeyindeki limanlara deniz yolu ile yardım ulaştırılması engellendi. Muhammed en-Nâsır Tunus'a yönelince İbn Gâniye oradan uzaklaştı. Böylece Muhammed en-Nâsır Tunus'u ve Mehdiye'yi geri aldı ve Ebû Muhammed b. Ebû Hafs'ı Tunus'a vali tayin etti (603/1206-1207). Bu ise Benî Gâniye için sonun başlangıcı oldu. Ebû Muhammed 606'da (1209-10) Benî Gâniye'nin bütün topraklarını ele geçirdi. Abdullah b. İshak b. Gâniye ertesi yıl Merakeş'e geldi ve kendisine yakınlık gösteren Muvahhid Hükümdarı Muhammed en-Nâsır'a itaat arzetti. İfrîkıye'den kesin olarak uzaklaştırılan Yahya b. Gâniye Veddan'a sığındı ve Karakuş'u öldürerek buraya hâkim oldu (609/1212-13). Ebû Muhammed b. Ebû Hafs'ın ölümünden (617/1220) sonra da Güney Tunus'a gitti ve Hafsîler'den Ebû Muhammed Abdullah'ın 621'de (1224) gelişine kadar Tunus'ta hüküm sürdü. Daha sonra buradan ayrılarak Sicilmâse'ye sığındı (624/ 1227). Üç yıl sonra Cezayir topraklarına geçtiyse de burada tutunma imkânı bulamadı ve 635'te (1237-38) öldü. Onun ölümüyle Kuzey Afrika'da Murâbıt hâkimiyetini tekrar kurmak isteyen Gâniye ailesinin tarihi de son bulmuş oldu.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Eslr, el-Kâmil, Kahire 1348/1929, IX, 166, 171; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telhîsi ahbâri’l-Magrib, Kahire 1368/1949, s. 175-197, 239-242; İbn Hallikân, Vefeyât, Bulak 1299/1881, II, 429, 431; İbn İzârî, el-Beyânü’l-mugrib (Kettânî), s. 175-197, 239-242; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1957, VI, 390-407; Zerkeşî, Târîhü’d-devleteyni’l-Muvahhidiyye ve’l-Hafsiyye, Tunus 1386/1966, s. 15-18; İbn Ebû Dînâr, el-Müʾnis fî ahbâri İfrîkıyye ve Tûnis (nşr. Muhammed Şemmâm), Tunus 1387/ 1967, s. 119-122; Yûsuf Eşbâh, Târihu’l-Endelüs ft ʿahdi’l-Murâbıtîn ve’l-Muuahhidîn, Kahire 1377/1958, s. 414-426; Selâvî, Kitâbü’l İstiksâ, II, 142-144, 191-194; A. Bel, Les Banû Ghâniya, Paris 1903; H. Terrase, Histoire du Maroc, Paris 1949,1, 328-332, 346; J. M. Abu’n-Nasr, A History of the Maghrib, London 1975, s. 114-118; R Gueneron, La Lybie, Paris 1976, s. 28, 29; İsâm Salim, Cüzürü’l-Endelüsi’l-mensiyye, Beyrut 1984, s. 318-394; Ali Ahmed, “el-Muvahhidûn ve Benû Ganiye”, Dirâsât Târîhiyye, sy. 31-32, Dımaşk 1989, s. 187-196; G. Marçais, “Ghâniya”, EI2(Fr.), II, 1030-1032.

İbrâhim Harekât

GANÎZÂDE MEHMED NÂDİRİ

(ö.1036/1627)

Miʿrâciyyesiyle meşhur Osmanlı âlimi, şair ve hattat.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Atâî ve Kâtib Çelebi gibi müelliflerin kaydettiği 980 (1572) yılı genel kabul görmüştür (Zeyli Şekâik, II, 703; Fezleke, II, 99). Aynı mahlası taşıyan Bağdatlı Nâdirî'den ayırt edilmesi için Ganîzâde Nâdirî olarak anılır. Aslen Bolulu olan Ganîzâde'nin büyük dedesi Bayezid Efendi Bolevî Çelebi unvanı ile tanınmış bir kadı, babası Abdülganî Efendi ise kazaskerliğe kadar yükselmiş bir âlim ve şairdir. Ganîzâde ilmiye muhitinde yetiştiği gibi tasavvuf terbiyesini de ailesinin içinde bulunduğu Nakşibendî çevrelerinde elde etmiştir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye dair methiyelerin toplandığı bazı mecmualarda şiirlerinin bulunduğuna bakılarak onu Mevlevî kabul edenler varsa da bir Mevlevî kaynağı olan Esrar Dede Tezkiresi'nde Nâdirî'ye yer verilmemiş olması bu kanaatin doğru olmadığını düşündürmektedir.

Ganîzâde iyi bir medrese tahsili gördükten sonra Hoca Sâdeddin Efendi'den mülâzım oldu. 1000 (1592) yılında ilk olarak 40 akçe ile İstanbul'da Papasoğlu Medresesi'nde başladığı öğretim hayatını çeşitli medreselerde müderris olarak sürdürdü. 1005'te (1596-97) Sahn-ı Semân, ardından Süleymaniye medreselerinde bulundu. Bu arada Şeyhülislâm Sunʿullah Efendi'ye damat oldu. 1011 (1602) yılında tayin edildiği Selânik kadılığıyla ilmiye sınıfından ayrılarak kadılık mesleğine geçti. Kahire ve Edirne kadılıklarında bulundu. Edirne kadısı iken I. Ahmed'in dikkatini çekerek 1015 Şevvalinde (Şubat 1607) İstanbul kadılığına getirildi. 1018 Şevvalinde (Ocak 1610) bu görevinden azledilip Galata kadılığıyla görevlendirildi, iki yıl sonra da Anadolu kazaskerliğine yükseldi. Bu sırada iki defa I. Ahmed'in Edirne seyahatine katıldı. 1023 Cemâziyelevvelinde (Haziran 1614) tekrar azledildi. 1028 Şevvalinde (Eylül 1619) Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'nin yerine Rumeli kazaskeri oldu. Bir yıl sonra bu görevden emekliye ayrıldı. Bunun bir azil olduğunu belirten

kaynaklar da vardır. 1031'de (1622) Galata kazası arpalık olarak kendisine verildi. İki yıl sonra ikinci defa Rumeli kazaskerliğine getirildi. Bu görevden de 1034 Şevvalinde (Temmuz 1625) ayrıldı (Atâî, II, 702-703). Altı ay kadar felçli olarak yatan şair 1036 Cemâziyelâhirinde (Şubat 1627) İstanbul'da vefat etti. Fatih'te evinin yakınında bulunan Âbid Çelebi Mescidi hazîresine defnedildi. Ölümüne "el-Cennetü mesvâh" ibaresi ve, "Nâdiri gitti bu devrin hayfâ" mısraı tarih düşürülmüştür.

Ganîzâde'nin öldüğünde elli altı yaşında olduğunu söyleyen Atâî ile (Zeyli Şekâik, II, 703) aynı bilgiyi veren Mehmed Süreyya Bey (Sicilli Osmânî, IV, 152) ve ondan naklen Faik Reşad'ın (Eslâf, II, 143) buna delil olarak gösterdikleri "bî-günâh" kelimesinin ebced hesabıyla karşılığı elli altı değil seksen sekizdir. Nitekim Müstakimzâde de bunu seksen sekiz olarak verir (Tuhfe, s. 421). Sadece Atâî, "bî-günâh" ibaresinin "tahlil tariki üzere" hesaplanması gerektiğine işaret eder. Bu durumda kelimenin "ناه / nâh" kısmı elli altı etmektedir. Şairin elli altı yıl yaşadığı kabul edilirse doğum tarihi 980 (1572) olmakta, seksen sekiz yıl yaşadığı kabul edilirse bunu 948 (1541) yılına kadar geriye götürmek gerekmektedir.

Osmanlı âlim ve şairlerinin önde gelenlerinden biri olan Ganîzâde Nâdirî, süslü ve ahenkli söyleyişiyle Bâkî'yi, coşkun ve sanatkârane üslubuyla Şeyhülislâm Yahya ile Nef'î'yi hatırlatır. Ayrıca bunlara nazireler yazan şair özellikle gazel ve kasidelerinde başarılı bulunmuştur. Kasidelerinin en güzeli, divanının ilk kasidesi olan ve her beyti "sihr-i helâl" derecesine ulaşmış kabul edilen yetmiş dört beyitlik miʿrâciyyesidir. Türk edebiyatında miʿrâciyye türünün önemli örneklerinden biri olan bu kaside ile Şehnâme'sinde yer alan diğer miʿrâciyyesi onun dinî hassasiyetini göstermektedir. Bilhassa şaire şöhretini sağlayan ilk miʿrâciyyesi dinî duygu bakımından coşkun, samimi ve gerçekten şairane bir edaya sahiptir. Bu miʿrâciyyeye nazîre yazan Nevʿîzâde Atâî, Halîmî ve Nâbî gibi şairlerin bu eseri aşamadığı kabul edilmektedir. Nâdirî bilhassa dinî eserlerinde güçlü bir lirizm yakalamış, samimi ve duygulu bir şair olarak görünmektedir. Şiirlerinde söz ve mâna sanatlarını başarıyla kullanmasının yanında vezin ve şekil bakımından da kusursuz denebilecek bir seviyeye ulaşmıştır. Dil bakımından ağır sayılabilecek ifadelerine Arapça'dan çok Farsça kelime ve terkipler hâkimdir.

Ahîzâde Abdülhalim Efendi’den hat meşkeden ve bu sanatn inceliklerini öğrenen Ganîzâde sülüs, nesih, rikʿa ve taʿlikte devrin hattatları arasında yüksek

bir dereceye ulaşmıştır. Müstakimzâde’nin, “Bî-hisâb kitab kitâbetiyle şeref-yâb olmuştur” cümlesini onun bu sanattaki başarısının ölçüsü olarak kabul etmek mümkündür.

Eserleri. 1. Divan. İstanbul kütüphanelerinde birçok nüshası bulunan eserin muhtevası çeşitli yazmalara göre farklılık göstermektedir. Ganîzâde üzerinde bir doktora çalışması yapan Numan Külekçi’nin tesbitine göre divanında bir mensur mukaddimeden sonra bir miʿrâciyye, bir naʿt, otuz yedi kaside, bir terciibend, dört müseddes, üç tahmîs, 121 gazel, dokuz tarih, yirmi bir kıta ve otuz iki rubâî vardır. Ganîzâde’nin çeşitli şiir mecmualarında da şiirleri bulunmaktadır (divanın belli başlı yazma nüshaları için bk. TYDK, 11, 239-245). Numan Külekçi, şairin hayatı ve eserleri hakkında bir girişle şiirlerinden yaptığı seçmeleri yayımlamıştır (Ankara 1989). 2. Şehname. II. Osman’ın emriyle kaleme alınan 1956 beyitlik mesnevi bir tahmîd ile başlamakta, münâcât ve naʿtın ardından uzun bir miʿrâciyye bölümü gelmektedir. Dört halifenin methine ayrılan bir manzumeden sonra II. Osman methiyesi ve sebeb-i teʾlif bölümü yer alır. Farsça başlıklar altında işlenen esas konuların bulunduğu bölümlerden sonra mesnevi, şairin kendi eserlerinden de bahseden hatime kısmı ile sona ermektedir. I. Ahmed’in son dönemiyle II. Osman zamanında (1618-1622) meydana gelen önemli olayların anlatıldığı eserde özellikle II. Osman’ın tahta çıkışından başlayarak İran savaşlarına, padişahın bizzat katıldığı Hotin seferine, bu seferden dönüşünde dünyaya gelen oğlu için yapılan şenliklere bir sanatkâr gözüyle bakılarak yer verilmiştir. Eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde iki (TY, nr. 3635, 4098), Köprülü Kütüphanesi’nde bir nüshası (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 280) bulunmaktadır. Numan Külekçi doktora çalışmasında Şehname ‘nin karşılaştırmalı metnini de vermiştir. 3. Münşeât Ganîzâde’nin çeşitli konulardaki mensur yazılarından oluşmaktadır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde üç nüshası bulunan (TY, nr. 1526, 3700, 4097) ve külliyat halindeki yazmaların bazılarında da yer alan eserde yirmi kadar mektup vardır. Devrin inşâ geleneğine uygun olarak sanatkârane bir üslûpla kaleme alınan bu mektuplarda yer yer Arapça, Farsça şiirler de bulunur. Eser, yakın dostu Kırım Hanı Gazi

Giray’m kendisine yazdığı bir mektubu da ihtiva etmektedir. 4. er-Risâletü’l-ḳalemiyye. Risâle-i ḳalemiyye veya kısaca Ḳalemiyye adıyla bazı divan nüshalarıyla mecmualar içinde rastlanan bu Arapça risale, Atâî’nin ifadesiyle “eslâf-ı ulemâ tarzı bir kalemiyye-i bedîa”dır. Başta Süleymaniye olmak üzere (Esad Efendi, nr. 940/4, 2704/3, 3415/12, 3441/17; Çelebi Abdullah Efendi, nr. 384/13 [yazarın sağlığında 1015 yılında istinsah edilmiştir]) birçok kütüphanede nüshaları vardır, 5. Tefsîr-i Beyzâvî Haşiyesi. Atâî, Ganîzâde’nin Bakara sûresinin ortalarına kadar yazdığı haşiye ile çeşitli sûrelere yaptığı taʿlikatları, aynı konuda babasının yazdıkları ile birleştirerek I. Ahmed’in emriyle padişahın kütüphanesine konmak üzere elli cüz halinde temize çektiğini söyler. Kütüphane kataloglarıyla kaynak eserlerde çeşitli adlarla anılan bu eserin müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Fâtih, nr. 564).

Ganîzâde Nâdirî’nin bunlardan başka Mahzeni Bahr adlı bir mesnevisinden söz edilmekteyse de henüz nüshası tesbit edilememiştir. Ayrıca kütüphane fişlerinde bazı âyet ve sûre taʿlikatlarıyla makalelerine de rastlanmaktadır (bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 941, Esad Efendi, nr. 246; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1593/27, Mehmed Âsim Bey, nr. 723/9, Hafız Ahmed Paşa, nr. 362/5).

BİBLİYOGRAFYA

Kınalızâde, Tezkire, II, 766-767; Kaftâde Fâizî, Zübdetü’l-eşʿâr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 91a-94b”; Atâî. Zeyl-i Şekâik, II, 702-704; Kâtib Çelebi. Fezleke, II, 99; Keşfü’z-zunûn, I, 816; Seyyid Mehmed Rızâ, Tezkire, İstanbul 1316, s. 93-94; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi’, 1, 152; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 421; Sicilli Osmânî, IV, 152; Faik Reşâd, Eslâf, İstanbul 1312, II, 143-145; Osmanlı Müellifleri, II, 349-350; TCYK, s. 179; TYDK, II, 239-245; Karatay, Türkçe Yazmalar, s. 136-138; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 434-435; Numan Külekçi, Ganizâde Mehmed Nâdirî-Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri, Divanı ve Şeh-nâme sinin Tenkitli Metni (doktora tezi, 1985), Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü; a.mlf., Gani-zâde

Nâdiri ve Dîvânından Seçmeler, Ankara 1989, s. 1-16; Büyük Türk Klâsikleri, V, 74-89; Metin Akar. Türk Edebiyatında Manzum Miʿracnâmeler, Ankara 1987, s. 131-138; Kâmûsü'l-aʿlâm, VI, 4542; İsmet Parmaksızoğlu. "Nâdirî, Ganî-zâde Mehmed", TA, XV, 68; "Nâdirî Mehmed Efendi (Ganizâde)", TDEA, VI, 496-497.

Mustafa Uzun

GAO

Mali Cumhuriyeti’nde şehir.

İslâm kaynaklarında adı Kevkev, Batı kaynaklarında Kawkaw, Gogo, Kaukau, Kookou, Kankou şeklinde geçer. Nijer nehrinin sol kıyısında ve Tilemsi vadisinden gelen kervan yolunun nehre ulaştığı noktada yer alır. Şehrin adının, Arapça karışımı yerli dillerindeki “kral şehri” anlamını taşıyan Kokoy Karya’nın kısaltılmış şekli olduğu sanılmaktadır.

Muhtemelen VII. yüzyılın son yıllarında Songaylar’ın Kukia’dan (Gugia) çıkardıkları Sorko-Fârân balıkçıları tarafından kurulan Gao, kervan yolları üzerinde bulunmasından dolayı kısa zamanda önemli bir ticaret merkezi haline geldi ve bu durum, IX. yüzyılda ortaya çıkan Kevkev Krallığı’nın bölgedeki diğer krallıkları kendine bağlayacak kadar güçlenmesinde rol oynadı. Devletin idare merkezi olan Gao, sonraları bölgenin İslâmiyet’i kabulünde büyük etkileri görülen müslüman tüccarların sık sık uğrayıp buluştukları bir yerdi. Meşhur Haricî lideri Ebû Yezîd en-Nükkâri’nin, Zenâte kabilesinden bir tüccar olan babasının Kevkev’de ikamet ettiği sırada 270 (883) yılı dolaylarında doğduğu bilinmektedir. Şehir 890 yılına doğru Songaylar’ın eline geçti. X. yüzyıl coğrafyacılarından Mühellebî’den aldığı bilgileri nakleden Yâkût, Kevkev hükümdarlarının erken dönemde ve tebaalarından daha önce İslâmiyet’i kabul ettiklerini, şehirde sultanla maiyeti için bir cami bulunurken çoğu hayvancılıkla uğraşan halktan müslüman olanların namazgahta namaz kıldıklarını söyler. Songaylar’ın Zâ hanedanının on beşinci hükümdarı Kosoy’un müslüman olduktan sonra idare merkezini Kukia’dan Gao’ya taşıması (400/ 1009-10) şehrin tarihinde önemli bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Bundan sonra Gao hızla büyüyerek çok daha geniş bir bölgenin siyasî ve ticarî merkezi haline geldi. Ebû Ubeyd el-Bekrî Gao şehrinin iki kısımdan meydana geldiğini, ortasında hükümdarlık sarayının da bulunduğu merkezî kısımda yerli halkın, diğerinde ise müslüman tacirlerin oturduğunu, Araplar’in halkı Bazarkâniyyîn diye adlandırdığını, krallarına “kanda” denildiğini ve tahta yeni bir kral çıktığında kendisine bir yüzük, bir kılıç ve Kur’ân verildiğini yazmaktadır.

1324 yılında Songay Sultanı Asibay mağlûp olduğu Mali Sultanı Gongon Mûsâ'ya biat etti ve küçük yaşlardaki iki oğlunu da ona rehin verdi. Fakat on beş yıl sonra bunlardan Ali Kölen kaçarak Gao'ya döndü ve yeniden hâkimiyet kurup Songaylar'ın Sonni hanedanı dönemini (1339-1493) başlattı. Bu hanedan zamanında önemi daha da artan Gao refah ve bolluk yönünden zirveye ulaştı. İbn Battûta, 1352 yılında gezdiği Gao'nun en büyük ve en güzel zenci şehirlerinden biri olduğunu söyler. Sonni hanedanının son büyük hükümdarı Sonni Ali (Ali Ber) Tinbüktü ve Cenne'yi de alarak ülkenin sınırlarını genişletti (1473). Fakat yerine geçen oğlu Sonni Baru, babasının kumandanlarından Muhammed Tûrî tarafından hükümdarlıktan uzaklaştırıldı ve Sonni hanedanının yerine Askiya hanedanı kuruldu. Songay Sultanlığı'nın en büyük hükümdarı olan Muhammed Askiya (Tûrî) zamanında ve ondan sonra da başşehir olmaya devam eden Gao XVI. yüzyıl boyunca önemini korudu. Bu yüzyılın başında burayı gezen Afrikalı Leon şehrin büyük bir yerleşim merkezi olduğunu, surlarının bulunmadığını, evlerin büyük bir kısmının biçimsiz görünmesine rağmen sultan ve devlet erkânına ait saraylarla konakların güzel olduğunu ve halkın da çoğunlukla zengin tüccarlardan meydana geldiğini yazmaktadır.

1591'de şehrin zenginliğini duyan Fas Sultanı Ahmed el-Mansûr, Askiya hanedanının zayıflığından istifade ederek Tinbüktü ile birlikte Gao'yu ele geçirdi; ancak ordu girmeden önce halk şehri boşalttığı için Faslılar'ın eline önemli bir ganimet geçmedi. Bu tarihten sonra XVIII. yüzyıla kadar Askiyalar Gao'da Faslı paşaların emrinde hüküm sürdüler. Şehir 1680 yılında Tuaregler'in eline geçti. 1688'de Mansûr Seniber Paşa şehri geri aldıysa da burada devamlı kalacak bir garnizon bırakmadığı için Fas hâkimiyeti yavaş yavaş ortadan kalktı ve 1770'te Tinbüktü'nün arkasından Gao da tekrar Tuaregler'in kontrolüne girdi. 1854'te H. Bart burayı ziyaret ettiği zaman şehir 300-400 kulübeli bir köy haline gelmişti ve bir kule ile Muhammed Askiya'nın türbesinin de içinde bulunduğu büyük caminin harabelerinden başka eski döneme ait bir şey kalmamıştı. Ancak Fransız işgalinden (1898) sonra burası yeniden büyüyerek bölgenin merkezi oldu. Bugün Mali'de bir il merkezi olan Gao yine önemli yolların kesiştiği bir kavşak noktasındadır. Tuaregler'le Songay ve Faslılar'ın melezleşmiş torunlarından oluşan nüfusun (1978'de 54.874) çoğunluğu Nijer nehri kıyısında toplanmıştır. Şehrin çevresinde sulama ile pirinç, buğday ve

süpürge darısı ziraatı yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Yaʿkübî, Târih, I, 193-194; Bekri, el-Mesâlik, II, 883; İdrîsî, Sıfatul-Magrib, s. 11-12, 38, 132; Yâkût, Muʿcemü'l-büldân, IV, 495; İbn Battûta, Seyahatnâme, II, 379-380; Kalkaşendî, Subhü'l-aʿşâ, V, 274-275; Himyerî, er-Ravzü'l-miʿtâr, s. 502-503; Vezzân ez-Zeyyâtî, Vasfü İfrîkıyye, II, 169-170; J. S. Trimingham, Islam in WestAfrica, Oxford 1962, s. 27, 28, 84, 144, 146 vd.; a.mlf., A History of Islam in West Africa, Oxford 1985, s. 84-90, 101, 102; J. 0. Hunwick, "Religion and State in the Songay Empire 1464-1591", Islam in Tropical Africa (ed. I. M. Lewis), Oxford 1966, s. 296-304; Selâhaddin el-Müneccid, Memleketi! Mâlî ʿinde'l-cogrâfiyyîne'l-müslimîn, Beyrut 1402/1982, s. 33, 34, 108-109; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1984, s. 43, 47-48; M. Hiskette, The Development of Islam in West Africa, London 1984, s. 10, 14, 32-33; G. Yver, "Gogo", İA, IV, 804-806; Maurice Delafosse, "Songhoy", a.e., X, 759-760; R. Cornevin, "Gao", EI2(lng.), II, 976-978.

Rıza Kurtuluş

GARÂBET

(bk. GARİB)

GARÂİBÜ'l-KUR'ÂN ve REGAİBÜ'l-FURKÂN

غرائب القرآن ورغائب الفرقان

Nizâmeddin en-Nîsâbûrî'nin (ö. 850/1446'dan sonra) Kur'ân-ı Kerîm tefsiri.

Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥü'l-ġayb'ı başta olmak üzere tefsir külliyatından, hadis, fıkıh, felsefe ve tasavvuf kaynaklarından istifade edilerek yazılmış hacimli bir eserdir. Müellif kitabın uzun mukaddimesinde, Kur'ân-ı Kerîm'in yüceliğine ve tefsir ilminin önemine işaret ettikten sonra bazı dostlarının talepleri üzerine bu eseri telife karar verdiğini, Fahreddin er-Râzî'nin metodunu takip ettiğini ve onun açıklamalarını özetlediğini, bu arada gerekli gördüğü yerlerde Râzî'nin tefsirindeki bazı meselelerle ilgili düzeltmeler ve ilâveler yaptığını, ayrıca Zemahşerî'nin el-Keşşaf'ından ve önemli bulduğu diğer tefsirlerden faydalandığını belirtmekte ve uyguladığı metot hakkında bilgi vermektedir. Mukaddimenin daha sonraki kısmında Kurʾan okumanın fazileti, âdabı, okumaya istiâze ile başlamanın hükmü, kıraat ihtilâfları, mütevâtir kıraatlar, Kur'ân'ın toplanması, Kur'ân'la ilgili çeşitli terimlerin izahı, vakfın kısımları, önemli tefsir terimleri, Allah kelâmının kıdemi, Kur'ân'dan hüküm çıkarma konuları on bir başlık altında incelenmekte, bu arada kitabın adı Ġarâʾibü'l-Kurʾân ve reġâʾibü'l-furḳân şeklinde kaydedilmekte, eserin sonunda ise beş yılda tamamlandığı belirtilmektedir.

Eserde bir veya birkaç âyetin metni kaydedildikten sonra kıraat-i aşere ölçülerine göre kıraat vecihleri sıralanır. Âyetlerin tefsirine başlarken önce bunlar arasındaki münasebet gösterilir; ardından âyetlerin anlamı verilir. Daha sonra kapalı hususlar açıklanır, müteşâbihlerin yorumu yapılır, kinaye, mecaz ve istiarelerin gerçek anlamları belirlenir. Bu arada gerekli görülen yerlerde her mezhebin fıkhî meselelere dair görüşleri delilleriyle birlikte aktarılır. Eserde kelâm konularına dair âyetler açıklanırken Sünnî görüşün yanında diğer mezheplerin görüşleri de zikredilmekle birlikte Ehl-i

sünnetin üstünlüğü vurgulanmış, muhaliflerin öne sürdüğü iddialar reddedilmiştir. Eserde, Şîa'nın bazı âyetlerle ilgili olarak yaptığı tefsirlere gerekli cevaplar verilmiştir.

Ġarâ᾿ibü'l-Kur᾿ân'da kevnî âyetlerin tefsiri sırasında varlık sırları açıklanırken fizik ve felsefe âlimlerinin tabiat ve varlıkla ilgili görüşleri aktarılmıştır. Bu tür âyetlerin tefsiri, Fahreddin er-Râzî'nin görüş ve açıklamalarının özet halindeki tekrarından ibarettir. Aynı zamanda tanınmış bir sûfî olan müellifin bu eserinde tasavvufî ve işârî te᾿villere de rastlanmaktadır. Kitapta ayrıca etkileyici öğütlerden, hikmetli sözlerden, eğitici hikâyelerden faydalanma yoluna gidilmiş, böylece âyetlerin kolayca anlaşılması ve eserin aynı zamanda amelî bakımdan da yararlı olması için gayret sarfedilmiştir.

Müellifin de belirttiği gibi eser, sahabe ve tabiînden gelen rivayetlerle mütekaddimîn ve müteahhirînin görüşlerine geniş yer vermektedir. Eseri, el-Keşşûf ve Mefâtîḥü'l-ġayb'daki nakillerin bir araya getirilerek görüşlerin birleştirilip kaynaştırıldığı bir tefsir saymak mümkündür. Ancak sûrelerin faziletine dair el-Keşşâf'ta kaydedilen hadisler hadis otoritelerince zayıf bulunduğundan Ġarâ᾿ibü'l-Ḳur᾿ân'a alınmamıştır.

Müellif tefsir dışındaki bazı eserlerden de faydalanmıştır. Meselâ hadisler İbnü'l-Esîr'in Câmiʿu'l-uṣûl'ü ile Begavî'nin Meṣâbîhu's-sünne'sinden alınmış, vakf uygulamaları İmam Secâvendî'nin el-Vaḳf ve'l-ibtidâ᾿ adlı eserindeki ölçülere göre gerçekleştirilmiştir. Nüzûl sebeplerine dair rivayetler aktarılırken Câmʿ'l-uṣûl'ün yanı sıra Vâhidî'nin ei-Vasiṭ'inden de faydalanılmıştır. Dil konusunda Cevherî'nin eṣ-Ṣıhâh'na, meânî ve beyân gibi edebî sanatlarda Sekkâkî'nin Mifḥu'l-ʿulûm'una ve benzeri Arapça kaynaklara başvurmuş, fıkhî konularla ilgili olarak muteber fıkıh kitaplarının yanı sıra özellikle Râfiî'nin Şerhu'l-Veciz'inden istifade edilmiş, işârî te᾿villerin çoğu tanınmış sûfî Necmeddîn-i Dâye'nin Bahrü'l-ḥaḳâ'iḳ'inden alınmıştır.

Rivâyet ve dirâyet metotlarını birleştirmesi, Sünnî çizgiyi takip etmekle birlikte diğer mezheplerin görüşlerini de kaydederek bunları ilmî bir üslûpla eleştirmesi, yer yer felsefî ve ilmî açıklamalardan tenkitçi bir metotla faydalanması, tasavvufî açıklamalara ve işârî nüktelere yer vererek irfanla

imanı birleştirmesi, ayrıca vakf yerlerini göstermesi, mecaz, temsil, istiare gibi edebî konuları ustalıkla işlemesi vb. özellikleriyle dikkati çeken Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân'ın Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde çeşitli yazmaları bulunmaktadır (bk. Brockelmann, II, 273). Eser önce tek başına (I-III, Tahran 1280), ardından Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân 'ının kenarında (1-X, Kahire 1321) basılmış, daha sonra çeşitli tarihlerde bu neşrin ofset baskıları yapılmıştır (Beyrut 1392/1972, 1406/ 1986). Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân İbrahim Atve İvaz tarafından tahkik edilip otuz cüz olarak on cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1381-1391/1962-1971).

BİBLİYOGRAFYA

NîsâbûrT, Garâʾibü'l-Kurʾân (nşr. İbrahim Atve İvaz), Kahire 1381-91/1962-71, I-XXX; Süyûtî, Bugyetü'l-vuʿât, I, 525; Keşfü'z-zunûn, II, 1195-1196; Serkîs, Muʿcem, II, 1527; Brockelmann, GAL Suppl., II, 273; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 281; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 233; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 619-620; Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1396/ 1976, I, 321-332; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, ez-Zeriʿa ilâ teşânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, XVI, 31-32; Ali Şevvâk İshak, Muʿcemü musannefâti'l-Kurʾâni'l-Kerîm, Riyad 1404/1984, III, 114, 299.

Ali Turgut

GARÂMET

الغرامة

Borçlunun ödeme yükümlülüğü ve malî ceza anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bir şeye düşkün olma, bağlanma, ısrar etme” mânasına gelen gurm (garm) ve bu kökten türeyen garâmet kelimeleri örfte, borç-borçlu veya alacaklı-borçlu arasındaki sıkı bağla ilgili olarak “borcu ödeme veya ödenmesi gereken borç” anlamında kullanılmaktadır. Garîm kelimesi ezdâddan olup hem “alacaklı” hem de “borçlu” mânasına gelirken gârim sadece “borçlu” anlamında kullanılır. Tağrîm ise bir kimseye zimmetinde Sâbit olup ifası gereken bir borcu ödetmeyi ifade eder.

Kurʿân-ı Kerîm’in altı âyetinde bu kökün çeşitli türevleri sözlük anlamında kullanılmıştır (bk. et-Tevbe 9/60, 98; el-Furkân 25/65; et-Tûr 52/40; el-Vâkıa 56/ 66; el-Kalem 68/46). Hadislerde de kelimenin çeşitli fiil ve isim kalıplarında sıkça kullanıldığı ve kişinin kefil olma, hırsızlık, cinayet, hac ve ihram yasaklarını ihlâl etme, sahibinin izni olmaksızın ağaçtan meyve toplama, sahipsiz hayvanları izinsiz alıkoyma gibi tek taraflı hukukî işlemlerden veya haksız fiil ve ihlâllerinden doğan ödeme ve tazmin borcunu kapsayacak şekilde geniş bir anlam kazandığı görülür (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ġrm” md.). Fıkıh ilim dalında gurm ve garâmetin deyn, taʾvîz, daman gibi benzeri anlam taşıyan diğer kelimelerle birlikte literatürün tedvînine ve doktrinin oluşumuna paralel olarak borç, tazmin ve malî ceza mânası çerçevesinde bir terim anlamı kazandığı söylenebilirse de bunlardan borç anlamının genelde deyn, tazminin de daman terimleriyle karşılandığı, bu sebeple de garâmet teriminde cezaî sorumluluk grubunda yer alan malî ödeme anlamının daha baskın olduğu görülür.

Borç. Borcun kaynakları ve ödenmesi İslâm borçlar hukukunun genel ve özel hükümleri kapsamında ele alınmakla birlikte borçlu kimseye (gârim) devletin zekât gelirinden pay verilerek desteklenmesi fıkıh literatüründe ayrı bir önem taşır. Kur’ân-ı Kerîm’de, devletin zekât gelirinin sarfedileceği sekiz sınıftan birinin borçlular grubu olduğu bildirilir (et-Tevbe 9/60).

Hanefî fakihleri âyette geçen gârim kelimesini, “borcu olup onu ödediğinde nisab miktarı malı artmayan kimse” olarak tanımlamış (Serahsî, III, 10), İbnü’l-Hümâm’ın, alacağını tahsil edemeyen ve nisab miktarı malı bulunmayan kimseyi de bu gruba dahil etmesi (Fethu’l-kadir, II, 204) sonraki dönem fakihlerince pek benimsenmemiştir (İbn Âbidîn, II, 343). Fakihlerin çoğunluğu ise kendi adına borçlananın yanı sıra toplumsal barışı sağlama ve ara buluculuk yapma amacıyla borçlu konumuna düşen kimsenin de âyette geçen gârim kelimesinin kapsamında olduğu görüşündedir. Bir hadiste, insanlardan para istemenin ancak üç sınıf kimse için helâl olacağı, bunlardan birini “hamâle” yüklenen borçlunun teşkil ettiği (Müslim, “Zekât”, 109; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 26), bir başka hadiste de zengin olmasına rağmen zekât alması helâl görülen beş kimseden birinin gârim olduğu bildirilmiş (Ebû Dâvûd, “Zekât”, 24), bu ikinci hadisteki gârim de yine hamâle yüklenen borçlu olarak anlaşılmıştır (Hattâbî, II, 291; Şevkânî, IV, 191). Hamâle, Hicaz-Arap toplumunun kökü İslâm öncesi dönemlere uzanan eski bir âdeti olup toplumda itibar sahibi bir kimsenin, mala veya şahsa karşı işlenen suçlar yüzünden şahıslar ve gruplar arasında baş gösteren tazminat-diyet ihtilâfını gidermek amacıyla üstlendiği ara buluculuk ve para toplama işini ifade eden bir terimdir. Hanefî fakihleri, hamâleyi kefalet grubunda yer alan bir borç olarak gördüklerinden hamâle üstlenen kimseye zekât gelirinden pay alma açısından bir ayrıcalık tanımaz, yukarıdaki hadisleri de hamâleyi üstlendiği halde bunu kendi malından ödemeye gücü yetmeyen kimse olarak teʾvil ederler (Cessâs, IV, 328). Fakihlerin çoğunluğuna göre, insanların arasını bulma ve kamu yararı amacıyla böyle bir borç altına giren ve para toplayan kimselere, şahsî malları bakımından zengin olup olmadıklarına bakılmaksızın zekât gelirinden pay ayrılır. Fakihler, kefil olduğu borcun asıl borçlu tarafından ödenmemesi sebebiyle borçlu konumuna düşen kefilin fakir olmadığı sürece âyette zikredilen gârim kapsamına girmeyeceği ve hamâle üstlenen kimseye kıyas edilmesinin doğru olmadığı görüşündedir (ayrıca bk. ZEKÂT).

Damân. Garâmet ve gurm kelimeleri borçlar hukuku alanında, daman teriminde olduğu gibi hem zilyetlikten hem de zararlı fiilden kaynaklanan ödeme veya zarara katlanma sorumluluğunu ifade eder. Ebû Saîd el-Hâdimî’nin “el-gunm bi’l-gurm” şeklinde ifade ettiği genel kural (Mecâmiʿu’l-hakâyık, s. 369) Hz. Peygamber’in, “Haraç daman

karşılığındadır” mealindeki hadisine (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 71; Nesâî, “Büyûʿ”, 15) dayanmakta olup bu husus Mecelle’de, “Külfet nimete ve nimet külfete göredir” (md. 88) şeklinde veya aynı anlamda, “Mazarrat menfaat mukabelesindedir” (md. 87) ve, “Bir şeyin damanı nefʾi mukabelesindedir” (md. 85) küllî kaideleriyle ifade edilmiştir. Bu bağlamda ganimet ve haraç bir şeyden elde edilen her türlü yararı, karşıt anlamlısı olan garâmet de üstlenilen maddî külfeti, harcama yapma, tazmin etme veya zarara katlanma sorumluluğunu ifade eder. Hak ile sorumluluk, nimet ile külfet arasında mâkul bir dengenin bulunması, miras ve ceza hukukundan borçlar hukukuna kadar her alanda İslâm hukukunun temel ilkelerinden biri olmuş, bu sebeple de bir menfaate, bir malın mülkiyet ve yararına sahip olan kimseye denk bir külfetin (nafakayı temin etme, malın zarar ve ziyanını karşılama gibi) yüklenmesine özen gösterilmiştir. Meselâ devlet kimsesiz şahısların velisi sayıldığından hem onların nafakasını karşılama, diyetini ödeme gibi sorumluluklara, hem de bu şahıslara mirasçı olma gibi haklara sahip kılınmış, aynı şekilde âriyet aldığı malı kullanan kimsenin o malın tabii giderlerini de karşılaması gerektiği belirtilmiştir. Şah Veliyyullah’ın, İslâm hukukunda birçok hükmün bu temel ilkeye dayandığını ifade etmesi de bu sebeple olmalıdır (Ḥüccetullâhi’l-bâliġa, II, 781-782).

Malî Ceza. İslâm hukukunda borcun kaynakları arasında yer alan şahsa ve mala yönelik haksız fiil, haksız iktisapla dinî-hukukî düzenin ihlâli eylemleri, borçlu veya suçluya hukukî veya cezaî mahiyette bir ödeme borcu yüklenebilmesinin ana kaynağını teşkil eder. Yapılması istenen ödeme verilen zararın, telef edilen mal ve menfaatin karşılanması amacını taşıdığında genelde tazmin, kişiye malî bir ceza uygulanması amacını taşıdığında ise garâmet veya tağrîm olarak adlandırılır. Ancak bu son gruba giren ödemelerin önemli bir bölümü diyet, erş, hükümet-i adl, kefaret, fidye vb. özel adlarla anıldığı gibi bunlarda tazmin yönünün mü malî ceza yönünün mü, hatta bir kısmında ibadet yönünün mü ağır bastığı fakihler ve hukuk ekolleri arasında ayrı bir tartışma konusudur.

Dinî-hukukî kuralları ihlâl edenlere, özellikle de şahsa ve mala yönelik haksız fiilde bulunanlara malî ceza verilmesinin, bedenî ve maddî cezalar kadar olmasa da

yine uzun bir geçmişi vardır. İnsanlık tarihinde içtimaî ve siyasî teşkilâtlanmaya geçişle birlikte şahsî intikamın yerini kamu düzeni adına cezalandırma, alternatif ceza uygulama düşüncesinin aldığı ve malî cezaların da bu aşamadan sonra gündeme geldiği söylenebilir. Yahudi ceza hukukunda bedenî cezalar ağırlık taşımakla birlikte müessir fiil suçlarında (Çıkış, 21/19, 22/14; Levililer, 24/20), hata ve sebebiyet yoluyla verilen zararlarda (Çıkış, 21/23-37) sorumlu kişinin maddî tazminat vermesi, hırsızın çaldığı malın birkaç katını ödemesi (Çıkış, 22/1-5) gibi malî ceza örneklerine de rastlanır. Roma hukukunda başlangıçta, şahsî intikam fikrinin ve mevcut sosyal yapıyı koruma amacının hâkim olduğu ağır bedenî cezalar uygulanırken On İki Levha Kanunu'ndan sonra malî ceza ve maddî tazminat usulünün yerleşmeye başladığı görülür. İslâm öncesi dönemde Hicaz Arap toplumunda da dinî kuralların ihlâli halinde çok defa malî ceza, şahsa ve mala yönelik suçlarda ise genellikle işlenen suça denk bir bedenî / maddî ceza anlayışı hâkim olmakla birlikte kabile örfünün, kabile büyüklerinin ve hakemlerin otoritesinin malî uzlaşma ve ceza sisteminin yerleşmesinde önemli katkısı olmuştur. Hatta köklü bir devlet geleneğine sahip olan ve merkezî-siyasî teşkilâtlanmaya daha erken dönemlerde geçmiş bulunan Güney Arabistan'da malî ceza uygulamasının Hicaz bölgesine göre daha yaygın olduğu, Hicaz bölgesinde de İslâm döneminden sonra malî ceza usul ve anlayışının belli bir ağırlık ve düzen kazandığı söylenebilir.

Malî ceza uygulaması çok defa suç ve ihlâlleri önlemede tek başına yeterli ölçüde etkili olmadığından İslâm'da gerek dinî mahiyetteki emir ve yasakların, gerekse kamu düzenini ilgilendiren hukukî kuralların ihlâlinde uhrevî- dünyevî, manevî-maddî, malî-bedenî, ahlâkî-hukukî ve dinî mahiyetteki birçok sonuç ve müeyyide birlikte gündeme getirilmiş, bu konuda dengeli ve alternatifli bir cezalandırma ve telâfi usulü benimsenmiştir. Meselâ bazı dinî hükümlerin ihlâlinde köle azadı veya fakiri doyurma gibi malî fedakârlıkların yanı sıra oruç tutmaya, hatta tövbeye de imkân tanınması; cinayetlerde kısasa alternatif olarak diyet ve ersin öngörülmesi, ayrıca bazı durumlarda kefaretin istenmesi veya mirastan mahrumiyet cezasının getirilmesi; ihram yasaklarının ihlâli halinde fidye olarak kurban kesme, fakiri doyurma, sadaka verme, telef edilen şeyin bedelini ödeme veya oruç tutma gibi bazan tek, bazan birden fazla alternatifi bulunan müeyyidelerin öngörülmüş olması bu anlayışın

sonucudur. Hukukî sorumluluk alanında tazmin etme genelde aslî ve birincil bir müeyyide konumunda iken İslâm ceza hukukunda suç ile ceza arasında denklik ilkesi hâkim olduğu ve bu sebeple maddî-bedenî ceza türlerine öncelik verildiği için malî ceza çok defa alternatif ve ikincil bir ceza görünümünde olmuş, bu da İslâm hukukçularını malî ceza uygulamasının bazı suçlara tatbik ve teşmili konusunda genelde bir çekingenliğe sevketmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber döneminden itibaren hukukî sorumluluk çerçevesini aşan ve aslî ceza hüviyeti taşıyan bir malî ceza ve tazmin uygulamasına rastlanmaktadır.

Hz. Peygamber bir hadiste, ihtiyaç sahibi olup da eteğine toplamaksızın dalındaki meyveyi koparıp yiyen kimseye bir şey gerekmeyeceğini, fakat eteğine doldurup götürürse hem bu topladığı meyvenin bedelinin iki katını ödeyeceğini hem de ayrıca ceza göreceğini belirtmiş (Ebû Dâvûd, “Luḳaṭa”, 10), bir başka hadiste de yitik develeri alıkoyup gizleyen kimsenin bu develerin kıymetinin iki katını ödeyeceğini ifade etmiştir (Ebû Dâvûd, “Luḳaṭa”, 8). Benzeri bir hadiste, barınma yerlerine ulaşmadan hayvanların çalınması halinde suçluya verilecek celde cezasının yanı sıra çaldığı hayvanın kıymetinin iki katının da ödetilmesi hükmü getirilmiştir (İbn Mâce, “Ḥudud”, 28; Nesâî, “Kaṭʿu’s-sâriḳ”, 12). Gerek bu hadislerde yer alan kayıtlardan gerekse nisabla ilgili diğer hadislerden (bk. İbn Mâce, “Ḥudud”, 26; Nesâî, “Kaṭu’s-sâriḳ”, 11-12) hareketle, burada malın muhafaza altında olmaması veya değerinin nisab miktarına ulaşmaması gibi sebeplerle hırsızlık suçunun unsurlarının tamamlanmadığı ve hırsıza aslî-bedenî ceza uygulanamadığı için önleyici mahiyette böyle bir malî ceza öngörüldüğü anlaşılmaktadır. Hz. Ömer’in de böyle bir olayda çalınan devenin kıymetinin iki katını ödettiği rivayeti vardır (el-Muvaṭṭaʾ”, “Aḳżıye”, 38). Yine kaynaklarda Resûl-i Ekrem’in, zekât vermekten kaçınan kimselere malının yarısını alma tehdidinde bulunduğu rivayeti yer alır (Ebü Dâvûd, “Zekât”, 5; Nesâî, “Zekât”, 4, 7). Bunlara bir de Hz. Peygamber’in veya Hulefâ-yi Râşidîn’in haramın işlenmesinde kullanılan aletleri imha ettirdiği, içinde şarap satılan dükkânı yıktırıp harem bölgesinde avlanan kimsenin av aletlerine el koyduğu şeklindeki rivayetler de (İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu’l-ḥükmiyye, s. 266-279; Şevkânî, IV, 138-140) ilâve edildiğinde, değişik olaylarda suç ve ihlâlin mahiyetine göre farklı ağırlıkta malî ceza uygulanabilmesi imkânının bulunduğu ortaya çıkar.

Hangi suçlara ne tür bir malî ceza verileceği ve bunun miktarının ne olacağı naslarla belirlenmeyip ilgili mercilerin takdirine bırakılmış olduğundan bu tür cezalar İslâm ceza hukukunda taʿzîr cezaları grubunda yer almış, bundan dolayı literatürde hangi tür suçlara ne tür malî ceza uygulanacağı yönünde bir öneri paketi geliştirilmek yerine usule ilişkin doktriner tartışmalara ağırlık verilmiştir. Fakihler arasındaki konuyla ilgili meşruiyet tartışmaları, suçlu veya kusurlu kimselerin mallarına devlet tarafından malî bir ceza olarak el konulmasının cevazında yoğunlaşır. Fakihlerin önemli bir kısmı, mahkemenin kişileri ceza olarak herhangi bir malî ödemeye mahkûm etmesini, malını telef etmeye veya malında değişiklik yapmaya karar vermesini, yukarıda zikredilen hadislerin ve sahabe tatbikatnın da desteğiyle ilke olarak câiz görmekle birlikte suç-ceza arası dengesizliğe, zulme ve keyfî cezalandırmaya yol açacağı endişesiyle bu konuda hâkime veya devlet başkanına geniş bir takdir hakkı ve yetki vermeyi doğru bulmazlar (Şevkânî, IV, 138-140; İbn Âbidîn, IV, 61-62; ayrıca bk. MÜSÂDERE). Ancak suçlu veya sorumlu kimseye malî ceza uygulanması konusunda Mâlikî, Hanbelî ve Şîa fakihlerinin oldukça serbest, Hanefîler'in ve kısmen de Şâfiîler'in ise biraz kısıtlayıcı ve temkinli bir tavır içinde olduklarına işaret etmek gerekir.

İbn Teymiyye malî cezaların itlâf, tağyir ve başkasına temlik şeklinde üç türünün bulunduğunu ifade ederek her birine Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinden örnekler verir (Mecmûʿu fetâvâ, XXVIII, 109-120). Buna ayrıca daha çok Hanefî literatürde yer alan, suçlu veya sorumlu şahsın bir süre için malından mahrum bırakılması cezası (Bezzâzî, VI, 427; İbn Âbidîn, IV, 61) veya Mâlikî literatürde yer alan devlet hazinesine gelir kaydedilmek üzere verilecek malî cezalar da ilâve edilebilir. Bu son tür, mahiyet ve sonuç itibariyle müsadere cezasıyla büyük benzerlik gösterir.

Ta'zîr cezaları grubunda yer alan garâmet, ister tek başına verilsin isterse

diğer bedenî ve maddî cezalarla birlikte verilsin aslî ceza niteliğini korur. Fakihlerden bir kısmının, münferit uygulamaları tasvip etmekle birlikte garâme-tin veya suçluyu tazmine / para cezası ödemeye mahkûm etme anlamında tağrîmin taʾzîr cezasının genel bir türü olmasına karşı çıkması, yetkili mercilere böyle genel bir yetkinin verilmesinin yol açabileceği

muhtemel keyfîlik ve haksızlıkları önleme düşüncesine dayanır. Aslî-bedenî ve maddî cezaların alternatif bir ceza şekli olarak paraya çevrilmesi ise kısas-diyet arasında belli şartlarda mümkün olsa da kısas ve had cezalarında ilke olarak câiz görülmez.

Mahkeme tarafından hükme bağlanan malî ödeme cezası, diğer borçlarda olduğu gibi borçlunun zimmetine taalluk eden bir borç olarak Sâbit olur. İslâm hukukunda borcun ifası ve mütemerrit borçlunun ifaya zorlanması yönünde alınmış hacir, haciz, hapis gibi tedbirler bu alanda da gerçekliliğini korur. Hatta bu kimselere diğer borçlulardan ayrı tutulmayarak devletin zekât gelirinden pay ayrılması da mümkün görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fâris, Muʿcemü mekâyîsi'l-luga, "grm" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "gurm" md.; Lisânü'l-ʿArab, "grm" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "grm" md.; el-Muvattaʾ, "Akzıye", 38; Müslim, "Zekât", 109; İbn Mâce, "Hudûd", 26, 28; Ebû Dâvûd, "Zekât", 5, 24, 26, "Lukata", 10, 18, "Büyûʿ", 71; Nesâî, "Zekât", 4, 7, "Büyûʿ", 15, "Katʿu's-sârik", 11-12; Cessâs, Ahkâmü'l-Kurʾân (Kamhâvî), IV, 327-329; Hattâbî, Meʿalimü's-sünen, Humus 1969, II, 291; Serahsî, el-Mebsût, III, 10; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 363; İbn Kudâme, el-Muğnî (nşr. Tâhâ M. ez-Zeynî), Kahire 1969, VI, 480-482; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXVIII, 109-120; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvakkıʿîn, I, 98-99; a.mlf., et-Turuku'l-hükmiyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkî), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 266-279; Bezzâzî, el-Fetâvâ, VI, 427; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr(Kahire), II, 204; Hâdimî, Mecâmiʿu'l-hakâyık, İstanbul 1318, s. 369; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Hüccetullâhi'l-bâliga (nşr. Seyyid Sabık), Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-hadîse), II, 781-782; Şevkâni, Neylü'l-evtar, IV, 138-140, 191; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr (Kahire), II, 343; IV, 61-62; Mecelle, md. 85, 87, 88; Abdülazîz Âmir, et-Taʿzîr fi'ş-şeriʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1389/1969, s. 396-429; Yûsuf el-Kardâvî, Fıkhü'z-zekât, Beyrut 1389/1969, II, 622-634; Hamîd M. el-Kamâtî, el-ʿUkûbâtü'l-mâliyye beyne'ş-şerîʿa ve'l-kânun, Bingazi 1986; Ahmed Fethî Behnesî, el-

Mevsûˁatü'l-cinâˀiyye fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Beyrut 1991, IV, 89-92; "Gârimûn", Mv.F, XXXI, 124-125; "Garâmât", a.e., XXXI, 147-148; F. Løkkegaard, "Ghârim", El2 (İng.), 11,1011-1012.

Ali Bardakoğlu

GARÂNÎK

الغرانيق

Mekkeli müşriklerce put anlamında kullanılan ve bazı rivayetlere göre şeytanın Kur'ân âyetleri arasında göstermeye çalıştığı metinde geçen bir kelime.

Sözlükte "beyaz su kuşu, kuğu, turna; beyaz tenli genç ve güzel kız" anlamlarına gelen gurnûḳ (gırnîḳ) kelimesinin çoğuludur. İbnü'l-Kelbî ile Yâkût el-Hamevî'nin belirttiklerine göre Kureyş kabilesi mensupları putlarının Allah'ın kızları olduğuna inanır ve Kâbe'yi tavaf ederken, "Lât, Uzzâ ve diğer üçüncüsü Menât hürmetine, çünkü bu üçü ulu kuğulardır ve şüphesiz şefaatleri umulan varlıklardır" diyerek onları yüksekte uçan kuşlara benzetirlerdi (Kitâbü'l-Eṣnam, s. 13; Muʿcemü'l-büldân, IV, 116). Meleklerin Allah'ın kızları olduğuna inanan Kureyşliler'in, putlarını genç ve güzel kızlara benzetmiş olmaları da mümkündür.

İslâm literatüründe garânîk kelimesi, Hz. Peygamber'in müşriklerin gönlünü İslâm'a ısındırmayı arzu ettiği bir sırada, şeytanın telkiniyle vahiylere Allah kelâmı olmayan bazı sözler karıştırdığını ve daha sonra Cebrail'in ikazıyla bundan vazgeçtiğini iddia eden rivayetler münasebetiyle kullanılmış ve daha çok Necm süresiyle (53/19-20) Hac süresindeki (22/52-54) âyetlerin nazil oluşuna ilişkin tartışmalara konu olmuştur. Garânîkle ilgili ilk rivayet erken devir siyer yazarlarından İbn İshak'a aittir. Onun, Habeşistan'a hicret eden müslümanların Mekke'ye dönüşlerinden söz ederken naklettiğine göre Resûl-i Ekrem kendisine nazil olan Necm sûresini okumaya başlamış, yanında bulunan müslüman-müşrik herkes onu dikkatle dinlemiş, fakat, "Gördünüz mü Lât ile Uzzâ'yı" (53/19) mealindeki âyete geldiğinde şeytan, "Andolsun ki bizi Allah'a yaklaştırmaları için onlara tapıyoruz" (والله لنعبدهنّ ليقربونا إلى الله زلفى) şeklindeki bir cümleyi araya sokunca müminlerin bir kısmı tasdik etmiş, bir kısmı kabul etmemiş (Diğer kaynakların kaydettiğine göre Hz. Peygamber, secde etmeyi emreden sûrenin son âyetinin gereğini yerine getirmek üzere secde etmiş, müşrikler de onunla birlikte secdeye kapanmışlar, aş.bk.). Şeytan ise âyet diye kattığı

ibareyi müşriklere öğretmiş ve onlar tarafından durmadan tekrar edilmesini sağlamış. Bu durum Hz. Peygamber'i çok üzmüş; Cebrail gelince söz konusu ibareyi ve onunla ilgili olarak aldığı tepkileri anlatmış, Cebrail de bu ibarenin sorumluluğunu taşımadığını belirterek Allah'tan getirmediği metinleri insanlara okuduğunu ifade etmiş. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem'i korku ve telâş almış. Bu sırada onu teselli etmek için şu âyet nazil olmuş: "Biz senden önce hiçbir Resûl ve nebî göndermedik ki o, vahyedilenleri okuduğu zaman şeytan okuduklarına bir şey karıştırmış olmasın. Ancak Allah şeytanın karıştırdıklarını iptal eder, kendi âyetlerini de sağlamlaştırır. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir" (el-Hac 22/ 52). Mekke müşriklerinin Resûlullah'la birlikte secde ettikleri haberi Habeşistan'a ulaşınca oradaki müslümanlar veya içlerinden bir grup, bundan müşriklerin müslüman olduğu sonucunu çıkararak Mekke'ye dönmeye karar vermiş. Ancak şehre yaklaştıkları sırada durumdan haberdar olmuşlarsa da geri dönmeyi göze alamayıp herkes bir müşrikin himayesini sağlayarak Mekke'ye girebilmişler (es-Sîre, s. 157-158). Bu rivayette garânîk kelimesi yer almamakla birlikte daha sonraki kaynaklarda, Kureyşliler'in Kâbe'yi tavaf ederken putları hakkında söyledikleri bilinen iki cümlenin ("Onlar ulu kuğulardır...") garânîk kıssasının ana unsurunu teşkil ettiği nakledilmiştir.

İbn İshak'ın eserinden sonra Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili önemli bir kaynak olan İbn Hişâm'in eserinde ondan naklen sadece, Habeşistan'a hicret eden müslümanların Mekkeliler'in İslâmiyet'i kabul ettiğini duyup ülkelerine geri döndükleri, fakat Mekke'ye yaklaşınca haberin asılsız olduğunu öğrendikleri belirtilir ve garânîkten söz edilmez (es-Sîre2, II, 364).

Garânîk hadisesine ayrıntılı olarak yer veren ilk kaynaklar III. (IX.) yüzyılda yazılmıştır. Bunların başında Vâkıdî ile İbn Saʿd'ın eserleri gelir. Bu müelliflerin naklettiğine göre Hz. Peygamber kavminin kendisinden yüz çevirdiğini görünce nefretlerini celbedecek âyetlerin inmemesini arzu etmiştir. Bir gün Kâbe'nin civarında Kureyşliler'le birlikte otururken Necm sûresini okumaya başlamış, 19-20. âyetlerine gelince şeytan 20. âyetin devamı gibi, "İşte onlar ulu kuğulardır (garânîk), şüphesiz ki şefaatleri umulmaktadır" (تلك الغرانيق العلى ، وإنّ شفاعتهنّ لترتجى) anlamında bir metni Resûl-i Ekrem'e okutmuş, Resûl-i Ekrem okumaya devam

edip sûreyi bitirince sonundaki secde âyetinden dolayı secde etmiş, kavmi de kendisine uyarak secdeye kapanmış; yaşlı olduğu için eğilemeyen Velîd b. Mugîre veya Saîd b. Âs (yahut her ikisi) bir avuç toprağı alnına getirip secdeyi yerine getirmiş. Hz. Peygamber'in garânîkten söz etmesi Kureyşliler'i memnun etmiş, "Allah'ın dirilten ve öldüren, yaratan ve rızık veren olduğunu biliyoruz; fakat ilâhlarımızın O'nun katında bize şefaat edeceklerine de inanıyoruz. Sen onların şefaat edebileceklerini kabul ettiğine göre artık aramızda bir anlaşmazlık kalmadı" demişler. Bu durumdan son derece rahatsız olan Resûl-i Ekrem evine çekilmiş. Akşam olunca Cebrail gelmiş, Hz. Peygamber sûreyi ona arzetmiş; Cebrail de, "Bu iki cümleyi sana getirdim mi ki?" demiş; Peygamber, "Allah'a, söylemediği bir şeyi nisbet edip söylemişim" diye hayıflanmış. Bunun üzerine şu âyet nazil olmuş: "Onlar, başka bir vahiy uydurup bize isnat etmen için neredeyse seni vahyettiklerimizden saptıracaklardı ve ancak o takdirde seni samimi dost edineceklerdi. Eğer sana sebat vermemiş olsaydık neredeyse onlara biraz meyledecektin" (el-İsrâ 17/73-74). Müşriklerin secde ettiği haberi yayılıp Habeşistan'a kadar ulaşınca oradaki müslümanlar Mekkeliler'in İslâmiyet'i kabul ettiğini zannetmiş ve bir kısmı geri dönmüş. Mekke'ye yaklaştıkları sırada karşılaştıkları bir kervana Kureyşliler'in durumunu sormuşlar, kervandakiler de Muhammed'in önce ilâhlarını hayırla andığını ve Kureyş'in ona uyduğunu, ancak daha sonra bu fikrinden vazgeçip ilâhlarını kötülediğini, Kureyş'in de ona tekrar kötülük yaptığını söylemişler (İbn Saʿd, I, 205-206; Nüveyrî, XVI, 233-235). İbn Saʿd'ın naklettiği bu olay literatüre "garânîk hadisesi" olarak geçmiş ve giderek değişik rivayetlere bürünmüştür.

Sahih hadisleri derleyen belli başlı kaynaklarda, secde âyeti ihtiva eden sûrelerin ilki olan Necm sûresi nazil olunca müslümanların yanı sıra Ümeyye b. Halef dışında bütün müşriklerin, hatta bütün insanların ve cinlerin Hz. Peygamber'le birlikte secdeye kapandıkları, Ümeyye'nin ise bir avuç toprağı veya çakıl taşını alnına götürüp secdeyi yerine getirdiği rivayet edilir. Bu arada Resûl-i Ekrem'in şeytanın müdahalesiyle garânîk metnini âyet diye okuduğuna dair herhangi bir bilgi verilmez (Müsned, I, 388; Dârimî, "Ṣalât", 160; Buhârî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 53/4; Müslim, "Mesâcid", 105). Sahih olup olmadığına bakmaksızın garânîkle ilgili bütün rivayetleri bir araya getirmeyi amaçladığı anlaşılan Taberî'nin kaydettiği bir rivayette İbn Saʾd'dan farklı olarak hadisenin başlangıcı şöyle anlatılır: Hz.

Peygamber, tebliğ ettiği vahiylerden dolayı kavmiyle arasının açılmasına üzülmüş, sevgi duyduğu hemşehrilerini kendisine yaklaştıracak ve onların küskünlüklerini ortadan kaldıracak bazı âyetlerin gelmesini arzu etmiş, bunun üzerine Necm sûresi nazil olmuştur (Camiʿu'l-beyân, XVII, 131-132). Olayın başlangıcıyla ilgili olarak Taberî'nin naklettiği bir başka rivayet işe şöyledir: Kureyşliler, eğer ilâhlarını hayırla anarsa Resûl-i Ekrem'in meclisine katılabileceklerini, bunu görecek Arap ileri gelenlerinin de kendisine destek vereceğini söylemiş, şeytan da bu yolda ona telkinde bulunmuştur (a.g.e., XVII, 132-133). Aynı eserde Saîd b. Cübeyr'den nakledilen iki rivayette, olayın sebebinden ve şeytandan söz edilmeden Necm sûresinin 19-20. âyetleri nazil olunca Hz. Peygamber'in garânîk cümlelerini okuduğu, daha önce onun ilâhlarını hayırla anmadığını söyleyen müşriklerin secdeye kapandıkları ve bundan sonra Hac sûresinin 52. âyetinin nazil olduğu belirtilir (a.g.e, XVII, 133). Bunlardan başka Taberî, Resûl-i Ekrem'in namaz kılarken Necm sûresinde putların adının geçtiği kısmı okuduğunu, bunu işiten müşriklerin, "Peygamber ilâhlarımızı hayırla anıyor" diyerek ona yaklaştığını, Hz. Peygamber aynı âyetleri okumaya devam ederken şeytanın telkiniyle garânîk cümlelerini telaffuz ettiğini bildiren farklı rivayetlere de yer vermiştir (a.g.e., XVII, 133).

Geç dönem muhaddislerinden Beyhakî'nin naklettiği rivayete göre Resûl-i Ekrem putlarla ilgili âyetleri okurken garânîke dair bir metin telaffuz etmemiş, fakat şeytan böyle bir metin uydurarak müşriklere duyurmuş, onlar da bunu Peygamber'in söylediğini ve kavminin dinine döndüğünü zannederek sûrenin sonunda onunla birlikte secdeye kapanmışlar. Hatta müslümanlar durumu bilmediklerinden müşriklerin secdeye katılmalarına hayret etmişler. Nihayet Allah, Hac sûresinin 52. âyetinde garânîkle ilgili sözlerin şeytanın uydurması olduğunu açıklayıp bunları iptal etmiştir (Delâʾilü'n-nübüvve, II, 59-61).

Garânîkle ilgili rivayetler çelişkili bilgiler ihtiva ettiğinden âlimler bunları farklı şekillerde değerlendirmişlerdir. Bu değerlendirmeleri üç noktada toplamak mümkündür, l. Garânîk hadisesi doğru olup Hz. Peygamber şeytanın telkini ve müdahalesiyle putların şefaatçi olacağını ifade eden iki cümleyi yanılarak âyet diye okumuş, daha sonra bu cümleler Allah tarafından neshedilmiş ve bunun şeytanın Peygamber'i yanıltmasının bir sonucu olduğu bildirilmiştir. Başta Taberî olmak üzere Zemahşerî, İbn

Atıyye el-Endelüsî, İbn Teymiyye, İbrahim el-Kûrânî, Ferîd Vecdî, Râsim Avni Efendi, Mahmud Esad Efendi, Muhammed Hamîdullah gibi bir kısım eski ve yeni âlim bu gruba dahildir. Zemahşerî bunun, Hz. Peygamber'in çevresindeki insanları deneyip gerçek müminlerle münafıkları ayırt etmesi için vuku bulduğunu söyler (el-Keşşâf, III, 19). İbn Teymiyye ile İbrahim el-Kûrânî, garânîk hadisesinin Resûl-i Ekrem'in ismet sıfatıyla ilgili bir mesele olduğunu kabul ederler. İbn Teymiyye'ye göre peygamberin vahiyleri tebliğ ederken Allah'ın sonradan düzeltmesi şartına bağlı olarak hataya düşmesi mümkündür. Nitekim Selef âlimleri garânîkle ilgili rivayeti doğru sayarak nakletmişlerdir. Bu hadiseyi, garânîk metnini Hz. Peygamber'in telaffuz etmeyip şeytanın uydurduğu ve müşriklere telkin ettiği şeklinde yorumlamak doğru değildir. Çünkü Hac sûresinin 52. âyeti bu olaya işaret etmektedir. Garânîk rivayeti kabul edilmediği takdirde şeytanın araya karıştırdığı sözlerin Allah tarafından neshedildiğini belirten bu âyete tutarlı bir anlam vermek mümkün olmaz. Âyetteki temenna ve ümniyye kelimelerine "şahsî tasavvur ve arzu" mânası vermek de meseleyi çözmez. Zira nefsin insana telkin ettiği arzu ortaya çıkmadıkça bunun neshedilmesinden bahsedilemez. Ayrıca Hz. Peygamber'in insanlara vahiy olarak tebliğ ettiği bazı âyetlerin daha sonra neshedildiğinin yine vahiyle açıklanması, onun ilâhî gözetim altında bulunduğunu ve dolayısıyla güvenilir bir kimse olduğunu daha güçlü bir şekilde kanıtlar (Mecmûʿu fetâvâ, X, 290-292). İbrahim el-Kûrânî de garânîk hadisesiyle peygamberlerin ismet sıfatı arasında irtibat kurmaya çalışır. Ona göre şeytanın dini bozacak şekildeki bir müdahalesine karşı korunmakla birlikte peygamberler bu nitelikte olmayan müdahalelerden

korunmuş değildir. Garânîk olayı da şeytanın ikinci tür bir müdahalesiyle gerçekleşmiş olup Resûl-i Ekrem'i eğitme hikmetine bağlıdır. İlâhî irade bütün insanların iman etmesini murat etmediği halde Hz. Peygamber bunu istemek suretiyle yanlış bir kanaate sahip olmuş, Allah da onu eğitmek amacıyla şeytan tarafından yanıltılmasına imkân vermiş ve böylece hatasını düzeltip onu eğitmiştir (Âlûsî, XVII, 178-179). Çağdaş âlimlerden Ferîd Vecdî ise Resûl-i Ekrem'in vahyi ruhanî bir varlık olan melek vasıtasıyla aldığını, aynı şekilde ruhanî bir varlık olduğundan şeytanın vesvesesini vahiyle karıştırabileceğini ve hemen arkasından bunun Allah tarafından ortadan kaldırılacağını söyleyerek garânîk hadisesini mümkün görmüştür (İsmail Fennî, İzâle-i Şükük, s. 45-46). Muhammed Hamîdullah da

müfessirlerin garânîk hadisesini, genellikle garânîk cümlelerini Hz. Peygamber'in söylemediği ve şeytanın araya girip sadece müşrikler tarafından duyulabilecek şekilde bunları okuduğu tarzında yorumladıklarını belirterek bunun meseleyi çözmekte yetersiz kaldığını ileri sürmüştür. Ona göre garânîk metni vurgu ile ifade edilebilecek bir soru şeklinde âyet olarak nazil olmuştur. Fakat müşriklerden biri âyeti, soru vurgusunu ihmal ederek olumlu bir cümle şeklinde okuyunca bunu duyan müşrikler secde etmiştir. Hz. Peygamber'in bu olaydan üzüntü duyması üzerine de âyet neshedilmiştir (İslâm Peygamberi, 1, 110).

2. Garânîk meselesinin bir aslı bulunmakla birlikte konuyla ilgili rivayetlerin hepsi doğru ve güvenilir olmadığından hadise tutarlı bir şekilde teʾvil edilmelidir. Ferrâ el-Begavî, Kastallânî, İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fidâ, İbn Kesîr, Süyûtî gibi âlimler bu görüştedir. Bu âlimlere göre Saîd b. Cübeyr'den nakledilenlerin dışındaki rivayetler isnad açısından zayıf ve münkatıʿ olmakla birlikte hadisenin değişik birçok rivayetle nakledilmiş olması bunun bir aslının bulunduğunu gösterir. Nitekim başta Buhârî olmak üzere sahih hadis kaynaklarında, Hz. Peygamber'in Necm sûresini okumasının ardından müşriklerin müslü-manlarla birlikte secdeye kapandığı rivayet edilmiştir (meselâ bk. Buhârî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 53/4; Müslim, "Mesâcid", 105). Bu da olayın tamamen asılsız olmadığını gösterir. Bundan dolayı garânîk hadisesinin reddedilmesi isabetli olmadığı gibi bu rivayetlerin âhâd olduğu gerekçesiyle bilgi ifade etmediğini söylemek de uygun değildir. Çünkü Hac sûresinin 52. âyeti bunların bir aslı bulunduğuna işaret etmektedir. Resûl-i Ekrem'in Necm sûresinin 19-20. âyetlerini okumasından sonra âyetler arasında verdiği fasıladan faydalanan şeytanın, Peygamber'in sesini taklit ederek onun tarafından söylendiğini zannettirecek şekilde garânîk cümlelerini okuduğu yolundaki bir teʾvil yapılabilecek uygun bir yorum olarak görünmektedir. Bunun yanında, şeytanın telkiniyle Hz. Peygamber'in garânîk metnini yanlışlıkla âyet diye okuduğunu bildiren rivayetler zayıf ve güvenilmez kabul edilmelidir (Ferrâ el-Begavî, III, 294; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 90; İbn Hacer, XVIII, 41; Kastallânî, VII, 362).

3. Garânîkle ilgili rivayetler asılsızdır ve bunların tamamı uydurmadır. Başta Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olmak üzere Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Kâdî İyâz, Fahreddin er-Râzî, Kurtubî, Kirmânî, Aynî, Şevkânî, Şehâbeddin

Mahmûd el-Âlûsî, Muhammed Abduh gibi âlimlerin çoğu bu görüştedir. Bunlara göre garânîk hadisesine dair rivayetlerin asılsız olduğunu gösteren pek çok delil vardır.

a) Rivayetlerin hiçbiri muttasıl isnadla Hz. Peygamber'e ulaşmamakta, dolayısıyla hiçbir sahâbî tarafından ona böyle bir olay nisbet edilmemektedir. Bu sebeple de sahih hadis mecmuaları garânîk hadisesine ilişkin herhangi bir rivayete yer vermemiştir. Garânîk rivayetlerindeki isnad zincirinde yer alan râvilerin çoğu güvenilir bulunmamıştır. İsnad açısından sahih kabul edilen ve Saîd b. Cübeyr tarafından İbn Abbas'a atfedilen rivayet de sıhhatini zedeleyecek şüpheler taşımaktadır. Zira rivayetin sonunda, "Zannettiğime göre İbn Abbas şöyle demiştir" ifadesine yer verilmektedir ki bu durum rivayetin güvenilirliğini şüpheli hale getirmektedir (Kâdî İyâz, II, 751-752). Garânîk hadisesine dair rivayetler, genellikle sıhhat şartına önem vermeyen rivayet meraklıları tarafından nakledilmiştir. İbn Huzeyme, bu rivayetlerin zındıklarca uydurulduğunu ispat etmek üzere bir eser yazmış, Beyhakî de garânîk hadisesinin naklen Sâbit olmadığını söylemiştir (Fahreddin er-Râzî, XXIII, 50). Ebû Hayyân el-Endelüsî, garânîk konusuna dair ilk rivayetleri kaydeden İbn İshak ile bu kıssanın zındıklarca uydurulduğunu söyleyen İbn Huzeyme'nin isimlerinin (Muhammed b. İshak) aynı oluşu sebebiyle iki müellifi birbirine karıştırarak garânîk hadisesinin zındıklarca uydurulduğuna dair eser yazan kişinin siyer müellifi Muhammed b. İshak olduğunu yazmış (el-Baḥrü'l-muḥît, VI, 381-382), daha sonra ondan faydalanan Kastallânî, Elmalılı Muhammed Hamdi, İzmirli İsmâil Hakkı, İsmâil Fennî, Ahmed Hamdi Akseki, Muhammed Heykel, Ahmed eş-Şerebâsî, Hüseyin Ha-temi gibi âlimler aynı hatayı tekrarlamışlardır.

b) Garânîk ibaresi, ilgili rivayetlerde farklı on beş metin halinde nakledilmiştir. Bu metin fesahat ve belagat açısından Kur'ân âyetlerine ve özellikle yeraldığı ileri sürülen Necm sûresinin diğer âyetlerine göre son derece sönük kalmaktadır. Hz. Peygamber bir yana müşrikler bile bu ibarenin Allah kelâmı olmadığını hemen anlamalı ve bazı vehimlere kapılmamalıydı. Bundan başka bu rivayetler olayın vuku bulduğu yer, cereyan şekli ve olayda Resûl-i Ekrem'in rolü gibi hususlarda da çelişkili bilgiler ihtiva etmektedir. Meselâ bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in bu sözleri namaz kılarken söylediği, bazılarında uyku başlangıcı halinde

telaffuz ettiği, bir kısmında ise bunları Resûl-i Ekrem'in değil şeytanın söylediği, diğer bir tasım rivayetlerde olayın Kâbe'de, diğerlerinde ise Kâbe dışında bir yerde vuku bulduğu belirtilmiştir (Aksekili, s. 16-21).

c) Garânîk hadisesine dair rivayetler birçok bakımdan Kur'ân'a aykırıdır. Her şeyden önce Kur'ân'da, ilâhî koruma altında bulunan Hz. Peygamber'in kendi arzusuyla veya başkalarının telkiniyle sözler uydurup Allah'a isnat etmesinin, yahut vahiyleri kendi kendine değiştirmesinin mümkün olmadığı, böyle bir şey yapması halinde şiddetle cezalandırılacağı belirtilmiş (el-İsrâ 17/74, 75; el-Hâkka 69/44-47; Yûnus 10/15), kendisine okutulan vahiyleri unutmayacağı ve kalbine yerleşmesi için vahiylerin âyet âyet nazil olduğu bildirilmiş (el-Aʿlâ 87/6; el-Furkân 25/32), ayrıca ilâhî buyrukları açıkça tebliğ edip müşriklerden yüz çevirmekle emredilmiş ve vahiy ile alay edenlerin üstesinden gelineceği ifade edilmiştir (el-Hicr 15/94-95). Bütün bunlar, Hz. Peygamber'in vahyi alırken ve bunu insanlara tebliğ ederken ilâhî koruma altında bulunduğunu ve herhangi bir şekilde vahiyler arasına yabancı bir söz karıştırmasının mümkün olmadığını

açıkça gösterir (Mâtürîdî, III, vr. 739b; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, III, 1302; Fahreddin er-Râzî, XXIII, 50). Garânîk hadisesiyle irtibatlandırılan Necm sûresinin 2-4 ve 19-23. âyetleri de bu konudaki iddiaların isabetsizliğini ortaya koymaktadır. Zira bu âyetlerde Hz. Peygamber'in kendi arzusuna göre konuşmadığı ve Allah'a atfettiği her sözün vahiy ürünü olduğu ifade edilmiş, ayrıca putların ilâh olamayacağı, herhangi bir fonksiyonlarının bulunamayacağı, uydurulmuş isimlerden ibaret olmanın ötesinde bir değer taşımayacakları vurgulanmıştır. Sûrenin 26. âyeti, göklerde bulunan nice meleklerin bile Allah'ın izni olmadan şefaat edemeyeceğini belirtmektedir. Bu sebeple İslâm'ın temel ilkesini oluşturan tevhid inancına zıt düşen şirkin Resûl-i Ekrem tarafından yanılarak bile olsa tasvip edilmesi, müşriklerin de putlarının değersizliğini ortaya koyan bir sûrenin sonunda secdeye kapanmaları mâkul görünmemektedir.

d) Garânîk olayı Kur'ân'ın nüzulüne ilişkin bilgilerle de çelişmektedir. Zira iddia edildiğine göre bu olayın meydana gelmesi üzerine Hac sûresinin 52. âyeti inmiştir. Halbuki garânîk hadisesiyle irtibatlandırılan Necm sûresi Mekke döneminde, Hac sûresi Medine döneminde nazil olmuştur ve bu iki sûrenin nüzulü arasında altı veya sekiz yıla yakın bir zaman geçmiştir. Hz.

Peygamber'i teselli etmek için indiği söylenen Hac sûresinin 52. âyetinin bu kadar uzun bir aradan sonra nazil olması amaca uygun düşmediği gibi bu süre zarfında garânîk metninin âyet olarak kalması da mümkün değildir.

e) Garânîk hadisesi, peygamberlerin sahip olmaları gereken sıfatlarla bağdaşmaz. Muhtelif naslara ve âlimlerin ittifakına göre peygamberler hem vahyi tebliğ ederken hata yapmaktan hemde küfre düşmekten korunmuşlardır. Peygamberlerin vahyi algılayıp tebliğ etmekte ve ilâhî buyrukları yerine getirmekte hataya düşmeleri mümkün olsaydı ilâhî mesajları ihtiva eden vahyin bağlayıcılığı ve peygambere iman etmenin gerekliliği ortadan kalkardı. Kur'ân-ı Kerîm, şeytanın insanlar ve özellikle itaatkâr müminler üzerinde etkili bir nüfuza sahip olmadığını beyan etmektedir (bk. en-Nisâ 4/76; İbrahim 14/22; el-Hicr 15/42; en-Nahl 16/99). Peygamberler üzerinde, bilhassa nübüvvetle görevlendirilmelerinin ana hedefini oluşturan vahyi tebliğ sırasında etkili olabileceği ise asla düşünülemez.

Yukarıda adları geçen kelâm ve tefsir âlimleri bu delillere dayanarak garânîk hadisesinin asılsız olduğunu kanıtlamaya çalışmakla birlikte, konuyla ilgili rivayetlerin haber-i vâhid de olsa bilgi ihtiva edebileceklerini kabul edenleri uyarmak amacıyla bu rivayetler hakkında çeşitli yorumlar yapmışlar, Hz. Peygamber'in putları öven bir söz söylemediğini ve vahiyler arasına yabancı sözler karıştırmadığını teyit etmek istemişlerdir. Bu yorumlara göre, Resûl-i Ekrem'in garânîk cümlelerini müşriklere atfederek hikâye yoluyla telaffuz etmesi, garânîk kelimesiyle melekleri kastetmiş olması, Hz. Peygamber'in putlarla ilgili âyetleri okuyup duraklaması üzerine cinlere veya insanlara mensup bir şeytanın araya girip onu taklit ederek söz konusu cümleleri söylemesi, müşriklerin de bunu Peygamber'e mal etmeye çalışmaları, Resûl-i Ekrem'in putlarla ilgili âyeti okuduğunu duyan müşriklerin putlarını övmek için garânîk ibaresini araya sokmaları veya onun putlarla ilgili âyeti okuması esnasında âdetleri olduğu üzere gürültü ederek okuyuşunu bastırmak istemeleri mümkündür (Ebû Abdullah es-Sayrafî, s. 307-308; Tabersî, VII, 144-145; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, III, 1303; Kâdî İyâz, II, 760; Fahreddin er-Râzî, XXIII, 52-53). Bu görüşleri ileri süren âlimler, garânîk rivayetleriyle irtibatlandırılan Hac sûresinin 52. âyetini de çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, âyette geçen temenna ve ümniyye kelimelerinin "okumak" anlamına

geldiğini kabul etmiş ve âyeti, “Senden önce hiçbir Resûl ve nebî göndermedik ki âyetleri okuduğu anda şeytan kâfirlerin kalplerine peygamberle mücadele edecekleri birtakım şüpheler atmasın” diye açıklamıştır (Teˀvîlât, II, vr. 483b). Fahreddin er-Râ-zî’ye göre bu kelimelere “nefsin telkin ettiği arzu” mânası da verilebilir. Bu durumda âyetin meali şöyle olur: “Senden önce hiçbir Resûl ve nebî göndermedik ki bir arzu ve temennide bulunduğu zaman şeytan onun arzusuna bir şeyler karıştırmasın” (Mefâtîḥu’l-ġayb, XXIII, 54). Şevkânî ise âyete, “şeytanın müşriklerin kulaklarına bazı sözleri âyet diye atması” anlamını vermiş, temennanın “nefsin fısıldadığı söz” mânasına alınması halinde âyete, “Peygamber’e nefsi bir söz fısıldadığı zaman şeytanın bunu telaffuz ederek insanlara duyurduğu” şeklinde bir anlam verilmesi gerektiğini kabul etmiştir (Fetḥu’l-ḳadîr, III, 462-463).

Hz. Peygamber hakkında eser yazan Sir William Muir, Reinhart Pieter Anne Dozy, Regis Blachere, Theodor Nöldeke, Montgomery Watt gibi şarkiyatçılar, Kur’ân-ı Kerîm’in vahiy ürünü oluşu ve Hz. Muhammed’in nübüvveti konusunda sahip oldukları menfi kanaati pekiştirmek amacıyla garânîk hadisesine fevkalâde önem vermişler ve bunun doğru olduğunu kanıtlama yolunda hayli çaba sarfetmişlerdir. Bunlardan W. Muir, bu hadisenin doğruluğunu Habeşistan’a hicret eden müslümanların üç ay sonra geri dönmesine dayandırırken (Caetani, II, 260; M. Hüseyin Heykel, s. 155) İslâm’a karşı objektif davrandığı görüntüsünü vermeye çalışan M. Watt, bu olayın müslümanlarca sonradan uydurulmasının veya gayri müslimler tarafından İslâmî kaynaklara sokulmasının düşünülemeyeceğini, dolayısıyla Hz. Muhammed’in şeytanî âyetleri başka âyetlerle değiştirmiş olduğunu iddia etmiştir (Hz. Muhammed Mekke’de, s. 109-110). Leone Caetani, Maurice Gaudefroy-Demombynes, Louis Massignon gibi şarkiyatçılar ise bu hikâyenin tarihî bir değer taşımadığını ve asılsız olduğunu kabul etmişlerdir (Cerrahoğlu, XXIV (19811, s. 78-80). L. Caetani, bu rivayetin müslüman âlimlerin çoğunluğu tarafından naklen Sâbit görülmediğini, isnad zincirinde Muhammed b. Kâʿb gibi güvenilmez râvilerin bulunduğunu, muhtemelen İbn Hişâm’dan sonraki bir dönemde uydurulduğunu, ayrıca hikâyenin muhtevasının şüphe uyandıracak bir nitelik taşıdığını belirtmiştir. Ona göre müşriklerin, müslümanları hicrete zorlayacak derecede Hz. Peygamber’e düşman olmaları sebebiyle onun Kur’ân okumasını dinlemeye tahammül göstermeleri, bunun yanında

Peygamber’in, vermiş olduğu mücadeleye aykırı bir şekilde putları övecek kadar açık bir yanlış yapması imkânsızdır (İslâm Tarihi, II, 260-266). Şarkiyatçı Rudi Pelli’nin garânîk hadisesini tekrar gündeme getirmesinin ardından Hindistan asıllı İngiliz yazar Selman Rüşdi, Batılı müelliflerin eserlerinden ilham alarak yazdığı The Satanic Verses (London 1988) adlı romanının bir bölümünde (s. 112-126) garânîk rivayetlerini ele almış ve tarihî gerçekler açısından olduğu kadar edebî açıdan da bir değer taşımadığı kabul edilen kitabında Resûl-i Ekrem’i ve temiz eşlerini karalamak istemiştir.

Öyle anlaşılıyor ki garânîk kelimesi ve bunun yer aldığı cümleler, Hz. Peygamber’in risâletinden önce putlarını övmek için müşrikler tarafından kullanılmıştır. Erken devir müelliflerinden İbnü’l-Kelbî’nin eserinde bunu nakletmesi yeterli bir delil sayılmalıdır. Muhammed Abduh’un bu hususu kabul etmemesi, söz konusu bilginin sadece Yâkût el-Hamevî’nin eseri gibi müteahhir bir kaynakta bulunduğunu zannetmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Şeytanın telkin ve müdahalesiyle veya müşrikleri İslâm’a kazandırmak amacıyla bu ifadeyi Hz. Peygamber’in âyet diye okuduğu iddiasına gelince, bazı âlimlerin de belirttiği gibi bunun vuku bulduğuna ihtimal vermek mümkün değildir. Zira Kur’ân’ın beyanlarına göre şeytanın vahye muttali olup müdahalede bulunması ve âyetlere yabancı sözler karıştırması, Resûl-i Ekrem’in de vahiy ürünü olanla olmayanı birbirinden ayırt edememesi düşünülemez. Çünkü Kur’ân’ı şeytanlar indirmemiş ve indiremez (eş-Şuarâ 26/210); bâtıl ona önünden de ardından da yaklaşamaz (Fussılet 41/42); Hz. Peygamber şeytanın etkisine mâruz kalmış biri değildir (el-Kalem 68/2); şeytan sadece günahkâr ve iftiracı kimselere yaklaşabilir (eş-Şuarâ 26/221-222). Eğer Resûl-i Ekrem şeytanın müdahalesine açık olsaydı Kur’ân’ın tamamı tartışmalı hale gelir ve Allah tarafından vahyedilen bir kitap olduğu yolundaki güven sarsılırdı.

Hz. Peygamber’in özellikle vahyi alıp tebliğ etmekteki masumiyeti ilkesine aykırı olan ve güvenilmez râvilerin naklettiği mürsel bir haber niteliği taşıyan garânîk hadisesinin kaynaklarda zikredilmesine, bazı sahih hadis mecmualarında, Necm sûresinin nüzulünün ardından müslümanlarla birlikte müşriklerin de secde ettiğine dair bir haberin yer alması sebep teşkil etmiş olmalıdır. Ancak bundan hareketle, söz konusu rivayetlerde hiç bahsedilmeyen garânîk olayının vukuunu doğru kabul etmek mümkün

değildir. Çünkü Buhârî'nin naklettiği rivayette "bütün insanların ve cinlerin secde ettiği" bildirilmektedir ki bunun ne anlama geldiği ve hangi maksatla gerçekleştiği bilinmemektedir. Müşriklerin secdesi, adlarını duydukları putlarına saygı amacını taşıyabileceği gibi müslümanlan dinlerinden çevirmek için başvurdukları bir hile de olabilir. Nitekim İslâm düşmanlarının sabahleyin inanıp akşamleyin inkâr etme taktiğini uyguladıkları bilinmektedir (bk. Âl-i İmrân 3/72). Âhâd ve mürsel de olsa garânîkle ilgili rivayetlere itibar etmek gerekirse bunların içinde dinin temel ilkelerine ve Kur'ân'a aykırı düşmeyen rivayetler tercih edilmelidir ki bu da Beyhakî tarafından yukarıda sözü edilen rivayet olabilir. Zira burada, garânîk cümlelerini Hz. Peygamber'in değil şeytanın telaffuz ettiği ve müşriklerin bunu Peygamber'e atfettikleri belirtilmektedir. Garânîk metnini okuyan şeytanın mutlaka cinlerden biri olarak düşünülmesi de zaruri değildir. Resûl-i Ekrem'le mücadele etmeleri için şeytandan ilham alan müşriklerin araya girerek onun sözlerine bu ibareyi karıştırmış olmaları mümkündür. Nitekim Kur'ân'da, peygamberlerle mücadele etmeleri için şeytanın kendi dostlarına birtakım fikirler ilham ettiği belirtilmektedir (el-Enʿ âm 6/121). Ayrıca Taberî'nin naklettiği rivayetlerin ilkinde garânîk hadisesinden sonra nazil olduğu belirtilen ilk âyette, müşriklerin Allah'a ait olmayan bazı sözleri vahiyler arasına karıştırma teşebbüsünde bulundukları, bunu Hz. Peygamber'e teklif ettikleri, ancak muvaffak olamadıkları bildirilmektedir (el-İsrâ 17/73; ayrıca bk. Taberî, XVII, 131). Ebû Hayyân el-Endelüsî, Hac sûresinin 51. âyetinde belirtildiği gibi, ilâhî âyetleri tesirsiz hale getirmek için birbirleriyle yarışırcasına gayret gösteren müşriklerin varlığına dikkat çektikten sonra 52. âyette söz konusu edilen şeytanın "insan şeytanı" olabileceğini söylemiş, bu âyette Resûl-i Ekrem'e herhangi bir atıfta bulunulmadığını, sadece önceki peygamberlerin durumuna işaret edildiğini kaydetmiştir. Bu arada, Zemahşerî ile İbn Atıyye el-Endelüsî gibi müfessirlerin eserlerinde ileri sürdükleri iddiaların mâsum peygamberler şöyle dursun sıradan müslü-manlara bile nisbet edilmesinin câiz olmadığını ifade etmiştir (el-Baḥrü'l-muḥîṭ,Vl, 381).

Habeşistan'a göç eden müslümanlardan bir grubun geri dönüşüyle garânîk hadisesi arasında bir münasebetin bulunduğu, yerli ve yabancı kaynakların hemen hemen ittifakla kabul ettiği bir husustur. Ancak Habeşistan muhacirlerinin bu dönüşünü Hz. Ömer'in müslüman olmasına bağlayanlar olduğu gibi (M. Hüseyin Heykel, s. 155) müşriklerin secde edişini başka

sebeplere bağlayanlar da vardır (yk. bk). Esasen Hac sûresinin özellikle 52. âyeti ihtiva eden bölümünün Medine'de nazil olduğu kanaati müfessirler arasında ağırlık kazanmıştır.

Sonuç olarak garânîk hadisesinin mevcudiyetini güvenilir rivayetlerle belgelemenin mümkün olmadığı görülmektedir. Bu olayın vuku bulduğuna delil olarak Habeşistan'a hicret eden müslümanlardan bir kısmının geri dönüşü gösterilirse de garânîk rivayetine ilk yer veren İbn İshak bunu muhacirlerin dönüşüne bağlamamaktadır. Aslında söz konusu dönüş bu olaydan sonraki bir zamana rastlamaktadır (Öztürk, s. 110-115). Ayrıca kaynakların belirttiğine göre ilk muhacirler Habeşistan'da şaban ve ramazan aylarında kalmış, şevval ayında ise geriye dönmüşlerdir. İbn Saʿd'ın rivayetine göre Kureyşliler'i memnun eden âyetlerin okunması ramazan ayında vuku bulmuştur. Halbuki müşriklerin müslüman olduğu haberinin Habeşistan'a ulaşması ve müslümanların Habeş Kralı Necâşî'nin ikamet ettiği Aksûmîs merkezinden bir veya bir buçuk ay içinde Mekke'ye gelmeleri mümkün değildir. Kaldı ki müşriklerin secde ettiği rivayetini garânîk hadisesine bağlama zarureti de yoktur. Onların zaman zaman Hz. Peygamber'e tâviz verip her iki dinin bir arada yaşanabileceğini söyledikleri bilinmektedir (a.g.e., s. 66-71).

Garânîk hadisesi tefsir, siyer ve İslâm tarihi kitaplarında ele alınmış, bu konuda ayrıca bazı monografiler de yazılmıştır. Muhammed b. Abbas et-Tilimsânî'nin el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳâ fî tenzîhi'l-enbiyâʾ ʾan firyeü'l-ilḳâ (Makkarî, IV, 339), Ahmed el-Melevî'nin Menḥelü't-taḥḳîḳ fî mesʾeleti'l-ġarânîḳ (Îżâḥu'l-meknûn, II, 593), Hüseyin el-Hüseynî'nin Risale fî şerḥi tilke'l-ġarânîḳi'l-ʿulâ (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2019), Ali b. Hasan et-Taberî'nin Delâʾilü't-taḥḳîḳ li-ibṭâli kıṣṣati'l-ġarânîk (Cidde 1992), Ahmed Hamdi Akseki'nin Hâtemü'l-enbiyâ Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi (İstanbul 1338 r./1341 h.) ve Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî'nin Naṣbü'l-mecânîḳ li-nefsi ḳıṣṣati'l-ġarânîḳ (Dımaşk 1949) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 388; Dârimî, “Salât”, 160; Buharı”. “Tefsîrü’l-Kur’ân”, 53/4; Müslim, “Mesâcid”, 105; İbn İshak, es-Sîre, s. 157-158; İbnüʾl-Kelbî, Kitâbü’l-Esnâm, s. 13; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 364; İbn Saʿd, et-Tabakât, I, 205-206; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XVII, 130-134; a.mlf., Târîh (Ebü’l-Fazl), II, 337-340; Mâtürîdî, Teʾvîlât, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, II, vr. 483b; III, vr. 739b; Cessâs, Ahkâmü’l-Kurʾân (Kamhâvî), V, 83-84; Ebû Abdullah es-Sayrafî, Nüketü’l-İntişâr li nakli’l-Kurʾân li’l-imâm el-Bâkıllânî (nşr. M. Zağlûl Sellâm), İskenderiye 1971, s. 307-310;

Beyhakî, Delâʿilü’n-nübüvve (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1389/1969, II, 59-61; Tabersî, Mecmaʿu’l-beyân, Beyrut 1986, VII, 144-145; Vahidî, Esbâbü’n-nüzûl (nşr. İsâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân), Beyrut 1411/1991, s. 309-310; Ferrâ el-Begavî, Meʿâlimü’t-tenzîl (nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak - Mervân Süvâr), Beyrut 1407/1987, III, 294; Zemahşerî, el-Keşşaf (Kahire), III, 19; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Ahkâmü’l-Kurʾân, III, 1290-1303; Kâdî İyâz, eş-Şifâʾ, II, 750-763; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, XXIII, 49-55; Yâkût Muʿcemü’l-büldân, IV, 116; İbn Teymiyye. Mecmuʿu fetâvâ, X, 290-292; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XVI, 233-235; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Bahrü’l-muhît, Kahire 1328-29/1910, VI, 381-382; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Kur’ân, V, 438-440; a.mlf., el-Bidâye, Beyrut 1402/1982, III, 90; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (Saʿd), XVIII, 41; Aynî, ʿUmdetü’l-kârî, Kahire 1392/1972, XVI, 51; Kastallânî, İrşâdü’s-sârî, Kahire 1327-Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), VII, 362; Makkarî, Ezhârü’r-riyâz (nşr. Saîd Ahmed Aʿrâbî v.dğr.), Rabat 1398-1400/1978-80, IV, 334-339; Zürkânî, Şerhu’l-Mevâhib, Kahire 1329 - Beyrut 1393/1973, I, 279-286; Şevkânî, Fethu’l-kadîr, III, 462-463; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî, XVII, 173-186; R. Dozy, Târîh-i İslâmiyyet (trc. Abdullah Cevdet), İstanbul 1908, I, 69-71; Aksekili Ahmed Hamdi, Hâtemü’l-enbiya. Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi, İstanbul 1338 r./1341 h., tür.yer.; Şiblî en-Nuʿmânî, Asr-ı Saâdet (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1346/1921, 1, 265-266; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924, II, 258-266; İsmâil Fennî [Ertuğrul], İzâle-i Şükûk, İstanbul 1928, s. 37-46; a.mlf.. Hakikat Nurları, İstanbul 1979, s. 150-153; Elmalılı, Hak Dini, IV, 3415-3416; VI, 4594-4598; Îzâhu’l-meknûn, II, 593; M. Hüseyin Heykel, Hazreti Muhammed Mustafa (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1948, s. 155-156; Nâsırüddin el-Elbânî, Nasbü’l-mecânîk li-nefsi kıssati’l-garânîk, Dımaşk

1949, s. 25-38; Cevâd Ali, el-Mufassal, IV, 657; X, 543; Ahmed eş-Şerbâsî, Yesʾelûneke fi’d-dîn ve’l-hayât, Beyrut 1980, 273-276; Aʿyânuş-Şîʿa, I, 234; M. Sâdık İbrahim Urcûn, Muhammed Resûlüllah, Dımaşk 1985, s. 69-107; W. M. Watt, Hz. Muhammed Mekke’de (trc. Rami Ayaş - Azmi Yüksel), Ankara 1988, s. 109-110; Salman Rushdie, The Satanic Verses, London 1988, s. 112-126; Hüseyin Hatemi, Şeytan Rivayetleri, İstanbul 1989, s. 16-17, 67-71; Levent Öztürk, Hz. Muhammed’in Habeşistan’la Münasebetleri (yüksek lisans tezi, 1988), İSAM Ktp., nr. 17.721, s. 66-71, 110-115; Hâdî el-Müderrisî, er-Red ʿalâ kitâbi’l-âyâti’ş-Şeytâniyye, Beyrut 1989, s. 73-126; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 110; Muhammed Abduh, “Mesʾeletü’l-garânîk ve tefsîrü’l-âyât”, el-Menâr, IV, Kahire 1901, s. 81-99; İsmâil Cerrahoğlu, “Garânîk Meselesinin İstismarcıları”, AÜİFD, XXIV (1981), s. 71-80; Sabri Hizmetli, “Garânîk Meselesi Üzerine”, İslâmî Araştırmalar, III/2, Ankara 1989, s. 48-58; M. Sait Şimşek, “Şeytan Ayetleri’ne Dayanak Teşkil Eden Garanik Rivayetinin Tarihî Değeri”, Bilgi ve Hikmet, sy. 2, İstanbul 1993, s. 147-162.

İsmail Cerrahoğlu

GARAR

الغرر

Akdin haksız kazanca yol açacak ölçüde kapalılık taşımasını ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte “tehlike, risk, kişinin bilmeden canını veya malını tehlikeye sokması” gibi anlamlara gelir. İslâm hukuku terimi olarak değişik tanımları içinde en çok benimsenen Serahsî’ye ait tarifte gararın temel özelliği “mestûrü’l-âkıbe” (sonu bilinmeyen) şeklinde ifade edilmiştir (el-Mebsûṭ, XII, 194).

Kur’ân-ı Kerîm’de garar kelimesi yer almamakla beraber aynı kökten olan “aldatma” anlamındaki garr masdarı mazi ve muzâri sigaları ile on beş defa, “aldanma” mânasına gelen gurur kelimesi dokuz defa, “çok aldatan” anlamında olup şeytanı nitelendiren garûr kelimesi üç defa geçer (bk. M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, “ġrr” md.). Garar yasağının Kur’ân’daki en kuvvetli dayanağı bâtıl yoldan kazanç elde etmeyi menedip kınayan âyetlerdir (bk. el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/29, 161; et-Tevbe 9/34). Bu âyetlerdeki “bâtıl” kelimesi için İslâm âlimleri tarafından değişik yorumlar yapılmış olmakla birlikte hadislerde yasaklanan gararın bâtıl kapsamında olduğu hususunda görüş birliği vardır.

Garar ile aynı kökten olan çeşitli kelimelerin hadislerde sıkça geçmesinin yanı sıra (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ġrr” md.) “beyʿu’l-garar” şeklinde ifade edilen satımın Hz. Peygamber tarafından yasaklandığına dair birçok hadis rivayet edilmiştir (el-Muvattaʾ, “Büyûʿ”, 75; Buhârî, “Büyûʿ“, 61; Müslim, “Büyûʿ”, 4; İbn Mâce, “Ticârât”, 23; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ“, 24-25; Tirmizî, ‘;Büyûʿ”, 17). Beyʿu’l-garar terkibinin, masdarın mef’ulüne izafesi olarak düşünülmesi halinde garar satım konusu malı, mevsufun sıfatına izafesi olarak kabul edilmesi durumunda ise satım sözleşmesinin niteliğini belirtmiş olur. Birinci yoruma göre hadislerde garar özelliğini taşıyan şeylerin satımının, ikincisine göre garar özelliğinin hâkim olduğu satımların yasaklandığı sonucu ortaya çıkar. Her iki yorumu savunan yazarlar

bulunmaktadır. Konuyla ilgili hadislerde, “Hz. Peygamber garar satımını yasakladı” şeklinde sahâbînin duyum ve gözlemine dayalı bir anlatım söz konusu olduğu için bunun umum ifade edip etmeyeceği tartışılmıştır. Usulcülerin çoğunluğunca benimsenen ilkeye göre, râvinin bir olaya ilişkin soyut anlatımı esas alınarak kapsamlı bir hükme ulaşılamaz; çünkü asıl delili râvinin gördüğü veya duyduğu olay oluşturmaktadır. Bir grup usulcüye göre ise sahâbînin özellikleri ve mâna rivayetinin yaygınlığı dikkate alındığında bu tür anlatımların umum ifade ettiğini kabul etmek gerekir. Ali el-Hafîf -aşırı ölçülerde olmayan veya ihtiyaçların gerekli kıldığı vb.- bazı garar satışlarının yasak kapsamının dışında tutulduğu, gararın umum ifade etmeyen bir cins ismi olduğu gibi gerekçelerle birinci görüşü (Mecelletü Maʿhedi’l-büḥûṣ, sy. 4, s. 87, 90, 93-95), Darîr delillerini daha güçlü bulduğunu belirterek ikinci görüşü (el-Ġarar ve eṡeruhû fi’l-ʿukûd, s. 66) tercih etmektedir.

Garar ve Cehâlet İlişkisi. Fıkıh eserlerinde garar ve cehâlet kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığı görülür. Fakat akdin konusuyla (muâvaza akidlerinde her iki edimi ifade etmek üzere “ma’küdün aleyh”) ilgili belirsizliğin garar, bilinmezliğin ise cehâlet terimiyle ifade edilmesi, bu çerçevede iç içelikler taşıyan bazı meselelerin hükümlerini belirlemede kolaylık sağlayabilir (maʿkûdün aleyhin bazı fakihlerce daha dar kapsamlı kabul edilişi hakkında bk. Apaydın, s. 10-12). Nitekim Şehâbeddin el-Karâfî, esasen gararla cehâlet kavramları arasında şöyle bir farklılık bulunduğunu ileri sürer: Garar elde edilip edilemeyeceği bilinmeyen, cehâlet ise elde edilmesine dair belirsizlik olmamakla birlikte vasıfları bilinmeyen şeyi (bu şeyin akde konu yapılması durumunu) ifade eder. Garar ve meçhul arasında “umum-husus min vech” ilişkisi vardır; her biri yalnız başına bulunabileceği gibi her ikisi birlikte de bulunabilir (el-Furûḳ, III, 265). Buna göre, kaçmadan önce nitelikleri bilinen ve kaçıp kaybolmuş atın satımı sadece garara, perdenin arkasında olduğundan alıcının ancak siluetini görüp vasıflarına dair bilgi sahibi olmadığı atın satımı sadece cehalete, alıcı tarafından nitelikleri bilinmeyen ve kaçıp kaybolmuş atın satımı her iki durumun bir arada oluşuna örnek gösterilebilir.

Konuyu özel olarak inceleyen Darîr’in, Karâfî’nin iki durumun birleşmesine ilişkin olarak verdiği örneğin kendi tarifleriyle bağdaşmadığı yönündeki iddiasına katılmak mümkün değildir. Kral Faysal İslâmî

araştırmalar ödülüne lâyık görülen doktora çalışmasında (el-Ġarar ve es̱eruhû fi'l-ʿuḳūd fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1967)

Darîr bu hususta şunları yazmaktadır: "Karâfî'nin -ve ondan sonra et-Tehẕîbü'l-furûḳ müellifinin (Muhammed Ali el-Mekkî)- garar ve cehaletin bir arada bulunmasına dair zikrettiği örnek, kendi verdiği garar ve meçhul tarifleriyle bağdaşmamaktadır. Tarif bu örneğin meçhul için zikredilmemesini gerektirir. Zira meçhulden söz edebilmek için niteliklerinin bilinmemesi ve elde edilmiş olduğunun bilinmesi gerekir. Örnekte ise nitelik meçhul olduğu gibi elde edilmiş olduğu da bilinmemektedir. Şu halde bu durumda sadece garar vardır; çünkü kendi tarifine göre garar -niteliği ister biliniyor ister bilinmiyor olsun-elde edilip edilemeyeceği meçhul olandır" (s. 38). Darîr daha sonra başka bir müelliften (Takiyyüddin İbn Teymiyye) nakilde bulunup onu da tenkit ettikten sonra kendi görüşünü şöyle belirtir: "Bana göre garar cehaletten kapsamlıdır-, her meçhul garardır, fakat her garar meçhul değildir. Cehâletsiz garar bulunabilir, fakat cehâlet gararsız olamaz" (a.e., s. 39). Görüldüğü üzere iki kavram arasında umum-husus mutlak ilişkisi bulunduğu kanaatini taşıyan Darîr, Karâfî'yi kendi kanaatinin etkisi altında eleştirmekte ve böylece kavramlar arasındaki ince farkları belirlemek için büyük bir emek mahsulü olarak bir eser ortaya koyan Karâfî'ye çelişki izâfe etmektedir. Ayrıca müellif, muhtemelen Karâfî'nin garar için verdiği örneği kendi kanaatinin etkisi altında yorumladığı için, yukarıda kaydedilen ifadesinde Karâfî'nin garar tarifini, onun zikretmediği "niteliği ister biliniyor ister bilinmiyor olsun" şeklinde bir unsur ekleyerek aktarmaktadır (Darîr'in tercihinin isabet derecesi için aş. bk.).

Garar ve cehâlet kavramlarının İslâm hukuk literatüründe yer yer karma bir biçimde kullanıldığı ve bunların içeriğini belirlemeye yönelik tanımların yazardan yazara değiştiği dikkate alınınca, hangi durumlara ne gibi hukukî sonuç bağlanacağı hususunda sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için, getirilmek istenen yasağın asıl gerekçesini belirleyici bir tahlil yapma cihetine gidilmesinin uygun olacağı ortaya çıkar. Bu da garar ve cehâlet kapsamı içinde mütalaa edilen durumların gözden geçirilmesiyle mümkün olacaktır. Her meçhulün aynı zamanda garar olduğu kanaatinden hareketle bir taksim yapan Darîr'in bu taksiminin esas alınması böyle bir toplu bakışa imkân vermektedir.

Beyʿ Akdinde Garar ve Kısımları. Klasik dönem fıkıh literatüründe beyʿ akdi, borçlar hukukundaki diğer akid türleri ve borçlar hukukunun genel hükümleri açısından model akid konumunda olduğundan gararla ilgili doktriner görüş ve ayrımlara da ağırlıklı olarak bu bölümde rastlanır. Bununla birlikte literatürde yer alan bu bilgilerden ve münferit çözümlerden tümevarım metoduyla akdin diğer türlerini de kapsayan genel bir garar anlayışının çıkarılması mümkündür. İslâm borçlar hukukunun temel kavramlarıyla ve genel ilkeleriyle ilgili olarak yapılan çağdaş çalışmalarda da bu metot takip edilmektedir. Darîr, gararın taksimi konusunda önce Mâlikî fakihlerinden Bâcî, İbn Rüşd el-Ced, İbn Rüşd el-Hafîd, Karâfî ve Ebü'l-Kâsım İbn Cüzey'in ayrımlarına yer vermekte, daha sonra değişik mezheplerin garara ilişkin fürû hükümlerini etraflı bir incelemeye tâbi tutarak ulaştığını ifade ettiği ve gararla ilgili bütün ayrıntılar için temel bir çerçeve oluşturacağı kanaatinde olduğu taksimi şöyle belirtmektedir: 1. Akdin sigasında garar. a) Beyʿatan fî beyʿa ve safkatân fî safka. b) Beyʿu'l-urbân. c) Beyʿu'l-hasât. d) Beyʿu'l-münâbeze. e) Beyʿu'l-mülâmese. f) el-Akdü'l-muallak ve'l-akdü'l-muzâf. 2. Akdin mahallinde (konusunda) garar. a) el-Cehl bi-zâti'l-mahal. b) el-Cehl bi-cinsi'l-mahal. c) el-Cehl bi-nev'i'l-mahal. d) el-Cehl bi-sıfati'l-mahal. e) el-Cehl bi-mikdâri'l-mahal, f) el-Cehl bi-eceli'l-mahal. g) Ademü'l-kudra alâ teslîmi'l-mahal. h) et-Teâkud ale'l-maʿdûm. i) Ademü rü'yeti'l-mahal (el-Ġarar ve es̱eruhû fi'l-'uḳûd, s. 71-77).

Gararla ilgili diğer çağdaş incelemelerde de gararın akdin sigasında ve konusunda olmak üzere iki ana gruba ayrılması genellikle benimsenmektedir (meselâ bk. Ali el-Hafîf, sy. 4, s. 113 vd.; Mv.F, XXXI, 149-167).

Beyʿ akdi esas alınarak yapılan bu taksim içindeki borç ilişkilerinin mahiyeti ve hükümleri konusunda fakihler arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu husus yukarıdaki ayrım ve adlandırma esas alınarak şu şekilde özetlenebilir:

Beyʿatân fî beyʿa ve safkatân fî safka. Beyʿatân fî beyʿa bir satım içinde iki satım yapmak demektir. Hz. Peygamber'in konuya ilişkin hadisinde yasaklanan satımın şekline dair değişik görüşler ileri sürülmüş olup

çoğunluğun görüşü iki noktada toplanmaktadır. Birinci olarak satıcı, “Bu malı sana peşin ona, bir yıl vadeli on beşe satıyorum” der; alıcı da hangi bedelle olduğunu belirtmeksizin, “Kabul ettim” der. Alıcının, iki bedelden hangisinin olduğunu belirtmeksizin akdin tamam olması ve tarafların bu şekilde ayrılmaları halinde bu tür satımın yasak kapsamına gireceği hususunda fakihler görüş birliği içindedir. İki bedelden birinin belirlenmesi durumunda ise akid sahihtir. Bazı İslâm hukukçularına göre bu yasağın gerekçesi, semenin miktarının bilinmemesinden kaynaklanan garardır; bazı hukukçulara göre ise illet, akid meydana geldikten sonra vadeli veya peşin alım seçenekleri arasında karar değiştirebilme imkânının ribâya yol açmasıdır. İkinci olarak akdin taraflarından biri diğerine, “Şu malını bana 200’e satman şartıyla bu malımı sana 500’e satıyorum” der; diğer taraf da bunu kabul ettiğini beyan eder. Hadisi bu şekilde yorumlayanlara göre bu tarz yapılan akid geçerli olmaz. Yasağın illeti, satımlardan her birinin diğerine bağlı olması sebebiyle her iki satımda semenin zahiren bilinmekle birlikte gerçekte malum olma özelliğini kaybetmesidir. Bazı fakihlere göre yasağın sebebi, satımın şart yoluyla ilerideki bir olaya taʿlik edilmiş olmasıdır. Safkatân fî şafka ise bir sözleşme görüşmesi içinde iki sözleşme yapmak demektir. Bazı müellifler bunu “beyʿatân fî beyʿa” anlamında yorumlamışlarsa da burada daha kapsamlı bir yasak olduğu genellikle benimsenmekte, fakat bütün hukukî işlemleri kapsayan bir umum ifade ettiği kabul edilmeksizin satımla selemin, satımla şartın ve bir satımda iki şartın birleştirilmesi konuları özellikle bu çerçevede incelenmektedir.

Beyʿu’l-urbân. Alıcının satıcıya bir miktar peşin verip alımın kesinleşmesi halinde bu meblağın satım bedeline mahsup edilmesi, vazgeçmesi durumunda satıcının hakkı olması üzerinde mutabık kalınarak yapılan sözleşmeyi, yani kaparolu satımı ifade eder. İslâm hukukçularının çoğunluğu bu usulle satımın câiz olmadığına hükmetmiş, bazı hukukçular ise bunu câiz saymıştır. Olumsuz görüş sahiplerinin bir kısmı, ilgili hadisi delil göstermenin yanı sıra bu tür satımın garar içerdiğini ve hadisteki yasağın da illetinin bu olduğunu belirtmişlerdir.

Beyʿu’l-hasât, beyʿu’l-münâbeze, beyʿu’l-mülâmese. Câhiliye döneminde uygulanan ve Hz. Peygamber tarafından yasaklanan bu satım türlerinin şekliyle ilgili değişik açıklamalar yapılmıştır.

Çakıl taşının atılması, yere bırakılması, kılıf içinde ne olduğu görülmeyen mala dokunma, tarafların ellerindeki elbiseleri karşılıklı olarak atmaları gibi sembolik hareketler söz konusu olduğundan bu isimleri almış olan bu akidlerde hâkim ortak özellik, akdin kuruluşunda veya akid konusunun belirlenmesinde ciddi bir risk ve bilinmezlik içermesidir.

el-Akdü'l-muallak ve'l-akdü'l-muzâf. el-Akdü'l-muallak, varlığı başka bir durumun meydana gelmesine talik edilen, el-akdü'l-muzâf ise varlığı ilerideki bir zamana izâfe edilen akdi ifade eder. Fakihlerin çoğunluğuna göre satım ve benzeri sözleşmeler talik ve izâfe kabul etmez. Bu tür akidlerin şarta veya zamana bağlı olarak meydana gelip gelmeyeceğinin kararlaştırılması akdin karakteriyle bağdaşmaz, rızânın varlığını kabule imkân vermez ve garara yol açar. İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve birçok çağdaş İslâm hukuku müellifine göre ise bu tür akidler hakkında özel bir şerʿî yasak bulunmadığına göre haksız kazanca yol açan ve açmayan durumları birbirinden ayırt etmek, ihtiyaç olduğunda haksız kazanca yol açmayacak tarzda düzenlenen akidlerin muallak veya muzaf olarak yapılabileceğini kabul etmek gerekir. Darîr, ikinci görüşün gararın akdin konusuna inhisar ettirilmesi anlayışına dayalı olduğunu belirttikten sonra akdin sigasında da garar olabileceğini ileri sürer. Ancak ona göre muallak akidde garar özelliği muzaf akde göre daha açıktır (el-Ġarar ve es̱eruhûfi'l-ʿuḳûd. 13'l-149).

el-Cehl bi-zâti'l-mahal. Bizzat akdin konusunun bilinmemesi demektir. Satım konusu malı belirlemeksizin sürüden herhangi bir koyunu veya bir depodaki elbiselerin herhangi birini alma şeklinde yapılan sözleşme geçersiz sayılmıştır. Böyle bir akdin geçersizlik gerekçesi, taraflar arasında çekişmeye yol açmasının kuvvetle muhtemel olmasıdır ve Hanefî fıkhında olaya bağlanan geçersizlik müeyyidesi butlandan daha alt derecede olmak üzere fesaddır. Hanefîler'e göre, fâsid akidlerde fesada yol açan özelliğin giderilmesiyle akid geçerli hale getirilebileceği gibi fâsid akde işlerlik kazandırılması durumunda buna bazı hukukî sonuçlar da bağlanır (bk. BUTLAN ; FESAD). Alıcıya birkaç seçenekten birini daha sonra belirleme hakkının verilmesi (hıyârü't-ta'yîn) durumunda ise seçeneklerin sayısı, seçim süresi vb. hususlardaki görüş ayrılıkları bir yana Hanefî ve Mâliki mezheplerinde akdin geçerli olacağına hükmedilmiştir.

el-Cehl bi-cinsi'l-mahal. Akid konusunun cinsinin bilinmemesi demektir. Cinsi belirtilmeksizin satıcının deposundaki herhangi bir malın muayyen bir bedelle satın alınmasına ilişkin sözleşme böyledir. Cinsteki bilinmezlik genellikle akdin bizzat konusunun, nevi ve sıfatının da bilinmezliğini içerdiğinden fakihler bu tür sözleşmenin geçersizliği üzerinde görüş birliğine varmışlardır.

el-Cehl bi-nevᶜ i'l-mahal. Akid konusunun türünün bilinmemesi demektir. Satıcının türünü belirtmeksizin, "Sana şu bedelle bir hayvan veya bir araba satıyorum" deyip alıcının da kabul etmesi şeklinde yapılan sözleşme böyledir. Darîr'in tesbitine göre fıkıh kitaplarında fazlaca işlenmeyen nevi konusuna ve nevideki bilinmezliğin akde etkisine Şafiî müellifleri daha açık şekilde temas etmişlerdir. Gerek bunlardan gerekse bazı Hanefî ve Mâliki yazarlarının dolaylı ifadelerinden türdeki bilinmezliğin akdi geçersiz kıldığı anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 169-171).

el-Cehl bi-sıfati'l-mahal. Satım sözleşmesinde "sıfatü'l-mahal" ile öncelikle kastedilen satım konusu malın niteliği olmakla birlikte aynı kavramla satım bedeli de (semen) ifade edilmektedir. Fakihlerin çoğunluğuna göre gerek mebî gerekse semenin sıfatının biliniyor olması sözleşmenin geçerlilik şartıdır. Akdin konusuna işaret edilmesi bu bilginin varlığına hükmetmek için yeterli olabilir. Ancak bazı Hanefî yazarları, işaret edilmeyen mebîin sıfatının belirtilmemesi halinde de akdin geçerli olacağını savunmuşlardır. Onlara göre görme muhayyerliği çekişmeyi ortadan kaldırabileceği gibi, "Bu depodaki veya sandıktaki bütün eşyayı şu bedelle satın alıyorum" şeklinde bir düzenleme ile de çekişmenin önüne geçilebilir ve bu tür birçok sözleşme fakihler tarafından geçerli sayılmıştır (özellikle Şürünbülâlî'nin açıklamaları için bk. a.g,e., s. 174-175). Her biri farklı yorumlara tâbi tutulmuş olmakla birlikte ortak kesiti, "çiftleşme öncesinde erkek yahut dişi hayvanın dölünün veya dişi hayvanın karnındaki ceninin satım sözleşmesine konu edilmesinin yasaklanması" olan "beyᶜ u'l-medâ-min, beyᶜ u'l-melâkih, beyᶜ u'l-mecr, asbü'l-fahl, habelü'l-habele" ile ilgili hadislerdeki yasaklama gerekçeleri incelenirken akid konusunun niteliğindeki bilinmezlikten de söz edilir (a.g.e., s. 181-189). Aynı şekilde yerin altındaki ürünlerle kabuklu mahsullerin satımı konusundaki görüş ayrılıkları da bu çerçevedeki değerlendirmeyle ilgilidir.

el-Cehl bi-mikdâri’l-mahal. Akid konusunun miktarının bilinmemesi de akdi geçersiz kılar. Ancak Hanefî fakihlerine göre geçersizliğin sebebi, bu bilinmezliğin taraflar arasında çekişmeye yol açma ihtimali taşıması olup bunun da müeyyidesi akdin fâsid sayılmasıdır (Şürünbülâlî’nin, sıfatın bilinmezliğinin akdin sıhhatine engel olmayacağına ilişkin görüşü [yk. bk.] bu hususta da geçerlidir). Farklı şekillerde yorumlanmış olmakla beraber dalındaki veya ekin halindeki taze ürünün aynı cinsten kuru ürünle değişimi anlamıyla “müzâbene” ve “münâkale” yasağının gerekçeleri ele alınırken miktarın bilinmezliğine de temas edilir. Ancak bu hüküm daha çok ribâ endişesiyle ilgilidir. Nitekim beyʿu’l-cüzâf (götürü, tahmin yoluyla satım) belli şartlar içinde câiz görülmüştür. Semenin miktarının belirtilmemesi de fakihlerin çoğunluğuna göre akdi geçersiz kılar. İbn Teymiyye, kural olarak bunun akdin sıhhatini etkilemeyeceğini ileri sürer. Piyasa fiyatı üzerinden satıma da fakihlerin çoğunluğu karşı çıkmakla beraber pratik ihtiyaçların etkisiyle bu konuda birçok istisnaî hüküm getirilmiştir.

el-Cehl bi-eceli’l-mahal. Vadenin bilinmemesi de akdi geçersiz kılar. Ancak vadeyi belirli kılmanın yolları hususunda mezhepler arasında görüş ayrılıkları vardır. Hanefîler’e göre vadedeki bilinmezliğin müeyyidesi fesad olup bunun bilinir hale getirilmesiyle akid sıhhate kavuşur.

Ademü’l-kudre alâ teslîmi’l-mahal. Akid konusunun teslime elverişli olmaması fakihlerin çoğunluğuna göre akdin sıhhatine engel teşkil etmekle beraber bu kapsamda ele alınan belli başlı durumlarla ilgili görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Meselâ kaçıp kaybolmuş hayvanın satımı Hanefî mezhebindeki bazı fakihlere göre bâtıl, bazılarına göre fâsid olarak nitelendirilir. Bir kısım sahabe ve tabiîn fakihleriyle Zâhirîler’e göre ise bu tür satımın geçerli sayılması gerekir. Konuya ilişkin hadise dayanılarak sudaki balığın satımı ile buna kıyasla havadaki kuşun satımı geçersiz kabul edilmekle birlikte teslimi elverişli kılan şartlar söz konusu olduğunda konuya olumlu bakılmıştır. Darîr, Hz. Peygamberin Hakîm b. Hızâm’a hitaben, “Yanında olmayan şeyi satma” (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 68; Tirmizî, Büyûʿ”, 19; Nesâî, Büyûʿ”, 60)

şeklindeki talimatında yasağın gerekçesinin de akid esnasında teslim imkânının olmamasından kaynaklanan garar olduğunu belirtir ve mevcut bulunmayan şey ile (maʿdûm) satıcının mâlik olup da akid meclisinde hazır

olmayan malın bu kapsamda sayılamayacağını ifade eder. Ona göre olaydan anlaşılan, satıcının sahip bulunmadığı ve hemen teslimini taahhüt ettiği malın satımının yasaklanmış olduğudur. Öte yandan Darîr, alacağın temliki konusu ile teslim alınmamış malın satımı konusunu da “akid konusunu teslim gücüne sahip olmama” başlığı altında incelemektedir (alacağın temliki için bk. BORÇ; DEYN; HAVALE; teslim alınmamış malın satımı için bk. BEYʿ).

et-Teâkud ale’l-ma’dûm. Akid esnasinda mevcut olmayan malın satımı da gararlı satış olarak görülmüş ve bu durumda kural olarak akdin geçersizliğine hükmedilmiştir. Bununla birlikte Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye ile Abdürrezzâk es-Senhûrî ve Darîr gibi çağdaş müelliflere göre İslâm hukukunda maʿdûmun beyʿini mutlak olarak yasaklayan bir delil yoktur. Önemli olan, sözleşme esnasında akid konusunun mevcudiyeti değil bunun garar içerip içermediğidir. Hasat zamanından önce ziraî mahsullerin satımı da bu çerçevede incelenir.

Ademü rüʾyeti’l-mahal. Bazı fakihler, bir taraftan maʿdûmun satımına benzer kabul etmeleri, diğer taraftan da garar içerdiği düşüncesiyle akid konusunu görmeden satımın câiz olmadığına hükmetmişlerse de fakihlerin çoğunluğuna göre diğer şartları taşıması halinde akid konusunun görülmesi geçerlilik için şart değildir.

Diğer Akidlerde ve Şartlarda Garar. Beyʿ akdi gibi malî muâvaza (iki tarafa malî nitelikte borç yükleme) özelliği taşıyan akidlerde gararın etkisi beyʿ akdinde olduğu gibidir. Ancak bunlardan, akid konusunun akid esnasında mevcut olmaması sözleşmenin karakteristik özelliğini teşkil eden ve meşruiyetine dair hususi delil bulunan selem ve istisna akidlerinde bu husus garar olarak değerlendirilmez.

Teberru akidlerinde gararın etkisinin olmayacağı Mâlikî mezhebinde genel bir kural olarak benimsenmiştir. Diğer mezheplerde bu hususta bir kaide sevkedilmemekle beraber gararın etkisinin kabul edildiği görülür. Bununla birlikte hibe akdinde Hanefîler’in ve Hanbelîler’in garara beyʿ akdindekine göre daha az bir etki tanıdıkları tesbit edilmektedir. Vasiyette ise Şâfiîler de dahil olmak üzere dört mezhebin fakihleri garar konusunda müsamahanın esas alınması taraftarıdırlar.

Akdin kuruluşuna veya konusuna ilişkin ek hükümler getiren ve belirsizlikler taşıyan şartlar da garar ve cehâlet açısından değerlendirilmiş, olayın özelliğine göre bazı durumlarda bu şartların geçerli olacağına, bazılarında geçersiz olmakla beraber akdin sıhhatini etkilemeyeceğine, bazılarında ise hem geçersiz olacağına hem de akdi geçersiz kılacağına hükmedilmiştir (Darîr, s. 567-579). Bu hususta da Hanefî mezhebinde akdin geçersiz sayılması durumlarında kural olarak butlandan daha aşağı derecedeki fesad müeyyidesinin söz konusu olduğu dikkate alınmalıdır.

Gararın Akdin Sıhhatini Etkilemesinin Şartları. Darîr, gararın akdin geçerliliğini etkileyebilmesi için biri olumsuz olmak üzere şu dört şartın bir arada bulunması gerektiğini söyler: Malî muâvaza akidlerinden birinin söz konusu olması, gararın çok olması, gararın akdin konusunda aslî olarak bulunması, akde ihtiyacın bulunmaması.

Birinci şartta, yukarıda belirtildiği gibi bilhassa Mâlikî mezhebinde benimsenen görüş esas alınmış olmaktadır.

İkinci şart, mutlak şekliyle hemen bütün fakihlerin üzerinde birleştikleri bir noktayı teşkil etmekle birlikte "çokluk"la ilgili değerlendirme olaylara ve fakihlerin bakışlarına göre değişkenlik göstermektedir. Meselâ kamerî ayın bazan otuz, bazan yirmi dokuz gün olmasına rağmen bir evin aylık bir bedel üzerinden kiraya verilmesi olayında ve benzerlerindeki gararın az olduğu, anne karnındaki yavrunun annesinden ayrı satımında ve benzerlerindeki gararın çok olduğu ve akdin sıhhatini etkilediği hususunda fikir birliği bulunmasına karşılık pazar fiyatı üzerinden satım, götürü usulle satım, akid meclisinin uzağında bulunan malın satımı vb. olaylardaki gararın hangi gruba dahil edilmesi gerektiğinde görüş ayrılıkları vardır. Bunlardan ikinci gruba giren olayların çoğu hakkında özel nas bulunduğu, son gruba girenlerin ise çoğunluğu teşkil ettiği dikkate alınırsa çokluk şartının gerçekleşip gerçekleşmediği noktasında fakihlerin ortak kanaatini yansıtan bir ölçü bulunmasının kolay olmayacağı ortaya çıkar. Darîr bu konuda iki yol önermektedir, a) Bâcî'nin, "Az garar hemen her akidde bulunan garardır; çok garar, akdi bu şekilde nitelendirmeye sebep olacak derecede akdin hâkim vasfı olan garardır" şeklindeki iki tanımından sadece ikincisinin esas alınması. Darîr, iki grup arasında çok geniş bir alan

bırakılmış olduğu gerekçesiyle tanımı bütünü itibariyle eleştirmekte, fakat tek başına ikinci tanımın esas alınabileceğini söylemektedir. Halbuki ikinci tanımda da garar kavramının yine kendisiyle açıklanmaya çalışıldığı, dolayısıyla konuya ilişkin görüş ayrılıklarının ortadan kaldırılması yahut azaltılması için ilâve imkân getiren bir kriter özelliği taşımadığı açıktır, b) Gararla ilgili "çok, az, orta" şeklindeki esnek kriterlerin olduğu gibi bırakılıp zamana ve şartlara göre takdir edilmesi. Bu metottan övgü ile söz eden Senhûrî şöyle der: "Garar konusunda şartlara ve iç içelikler taşıyan değişik durumlara göre farklı çözümlere ulaşmayı mümkün kılan esnek kriterler benimsemiş olmasını İslâm hukukunun seçkin özellikleri arasında kaydetmemiz gerekir. Bu kriterler sayesinde İslâm hukuku sürekli gelişme içinde olan medeniyetin her devirdeki icaplarına ayak uydurabilir" (Meṣâdirü'l-ḥaḳ, III, 51). Bu metodun faydaları inkâr edilemezse de değişen şartlar ve uygulamalar ışığında somut sonuçlara ulaşmayı daha kolay hale getiren kavramlar ve ayrımlar geliştirilmesi yolunun açık olduğu da dikkatten uzak tutulmamalıdır.

Üçüncü şartla ifade edilmek istenen husus, akdin esas konusu belirli olduğu takdirde ona tâbi olan unsurların belirsizlik taşımasının akdin sıhhatini etkilemeyeceğidir. Meselâ annesinden ayn olarak hayvanın karnındaki yavrunun satımı câiz görülmezken hamile hayvanın satımı dolayısıyla karnındaki yavrunun da satışa dahil olmasının yol açtığı belirsizlikte sakınca görülmemiştir. Bu husus Mecelle'de, "Bizzat tecviz olunmayan şey bitteba' tecviz olunabilir" (md. 54) şeklinde ifade edilen küllî kaidenin pratik sonuçlarındandır.

Dördüncü ve olumsuz şarta göre ise ihtiyaç bulunan durumlarda garar akdin sıhhatini etkilemez. Bu şartın bulunup bulunmadığını tesbitte ihtiyaç (hâcet) kavramının içeriğinin belirlenmesi önem taşımaktadır. Darîr, fakihlerin garardan söz ederken "zaruret" kelimesini kullandıkları bütün durumlarda "hâcet" mânasını kastettiklerine dikkat çektikten sonra Süyûtî'den hâcet ve zaruret kavramları için şu tanımları nakleder: "Hacet, kişinin yasaklanmış fiili

işlemediği takdirde zorluk ve sıkıntıya düşeceği, fakat hayatî tehlikeye mâruz kalmayacağı durumdur. Zaruret ise kişinin yasaklanmış fiili işlemediği takdirde hayatını yitireceği veya yitirmeye yüz tutacağı

durumdur" (el-Ġarar ve es̱eruhû fi'l-ʿukûd, s. 599-600). Burada "hayatını yitirmeye yüz tutma" ile, bilfiil ölüm tehlikesi içinde olmanın değil hayatî tehlikenin bulunduğu kanaatini taşımanın kastedildiğini belirten Darîr, garar bahsinde bu anlamda bir durumla karşılaşmanın nâdir olacağından hareketle "zaruret bulunmaması" şeklinde bir şart zikretmeye gerek görmediğini söyler. Gerçekten hâcetin zarurete göre daha alt düzeyde olduğu göz önüne alınırsa hacet için câiz görülenin zaruret halinde öncelikle câiz olacağı açıktır. Öte yandan, zaruretin varlığını kabul çok ağır şartların bulunmasını gerektirdiğinden İslâm hukukunda hacetin de zaruret gibi telakki edilmesine imkân veren küllî bir kaideye ulaşılmıştır. Mecelle'de bu kaide, "Hâcet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur" (md. 32) şeklinde ifade edilmiştir. Bununla birlikte Darîr, hacet gerekçesiyle garara katlanılabilmesi için alternatifin bulunmamasının, yani amaca ulaştırabilecek bütün meşru yolların kapalı olmasının şart olduğunu, yine hâcetin kendi miktarı ile sınırlı tutulması gerektiği kuralını hatırlatarak bu küllî kaideye birtakım kayıtlamalar getirilmiş olduğuna da dikkat çeker (a.g.e., s. 599-608). Ancak bu kuralların hayat olaylarına uygulanmasında değerlendirme farklılıklarının bulunması tabiidir.

Gararın Mahiyeti. Garar yasağının temelinde haksız kazancın önlenmesi fikrinin bulunduğu ve sözlük anlamı itibariyle de gararın aldanma veya aldatma gerçeğiyle bağlantılı olduğu dikkate alınınca, öncelikle bu kavramın aynı amaç ve anlamda kendisiyle kesişen diğer başlıca hukukî kavramlardan ayırt edilmesi gerekir. Meselâ rızâyı sakatlayan sebeplerden olup sözleşmenin tek taraflı feshine, indirim hatta tazminat talebine imkân veren hile, taraflardan birinin diğerini aldatmasını ve bu yolla haksız kazanç sağlamanın amaçlanmasını ifade etmesi itibariyle gararla kesişen ve İslâm hukukunda kelime olarak kök birliği de taşıyan "tağrîr" adı altında incelendiği için çok defa gararla karıştırılan bir durumdur (bk. TAĞRÎR). Yine muâvaza akidlerinde bedeller arasındaki açık nisbetsizliği ifade eden gabn, ya objektif unsuru ile yetinilerek ya da karşı tarafın tecrübesizliği vb. zaaflarından yararlanma şeklindeki sübjektif unsurla birlikte bulunması şartı ileri sürülüp sözleşmenin tek taraflı olarak feshini mümkün kılan bir sebep kabul edilirken haksız kazancın önlenmesi amaçlanmış olup bu noktada gararla birleşmektedir (bk. GABN). Aynı şekilde, cinste veya vasıfta olmasına göre sözleşmeyi geçersiz kılan veya tek taraflı olarak feshine imkân veren hata rızâyı sakatlayan sebeplerden olup bu duruma bağlanan

müeyyide tarafların rızâsı olmaksızın dolayısıyla haksız yoldan kazanç sağlanmasının önlenmesini hedeflemektedir (bk. GALAT; HATA).

Yukarıda temas edilen durumlara müeyyide bağlanmasında amaç haksız kazancın önlenmesi olmakla beraber ticarî hayatın rekabet ve kazanma arzusu üzerine kurulması, bedeller arasındaki dengenin mutlak bir kriterinin bulunmaması, akid hukukunda güven ve istikrar fikrinin ve objektif (dışa vurulan) iradenin çok önemli bir yere sahip olması gibi sebeplerle, müeyyideler bunların rızâyı sakatladığının belirlenmesi durumu ile sınırlı tutulmuş ve -akdin kurulmuş sayılmasına imkân görülemeyen cinste hata durumu hariç- çoğunda tarafların mevcut duruma razı olduklarının anlaşılması kaydıyla sözleşmenin geçerliliğine hükmedilmiştir.

Garar yasağı, haksız kazancın önlenmesi amacında yukarıda belirtilen durumlarla kesişmekle beraber İslâm hukukunda akid serbestliğine getirilen bir sınırlandırma olma yönüyle mahiyet farklılığı taşımaktadır. Başka bir ifadeyle garar yasağına ilişkin hükümler İslâm hukukunda kamu düzeninden sayılmakta ve fertler aksini kararlaştırmak suretiyle bunları bertaraf edememektedir. Nitekim Karâfî, hadislerdeki garar -ve bu anlamda olmak üzere cehâlet-özelliği taşıyan akidlere ilişkin yasakların kul hakkı da içermekle beraber Allah hakları çerçevesindeki hükümlerden olduğunu, zira yüce Allah'ın bunları kulun malını zayi olmaktan korumak için koyduğunu belirtir ve, “Kul razı olsa da bu konudaki hakkını ıskat edemez” der (el-Furûḳ,I, 141).

Fikrî temel itibariyle gararla yakın ilişkisi bulunan kumara gelince bunun gararla karıştırılmaması gerekir. Kumar ve bahis oyunlarının garar özelliği taşıdığı şüphe götürmemekle beraber kumarın ayırt edici vasıfları gerçekleşmedikçe garar içeren bütün akidlerin kumar olarak nitelendirilmesi yahut kumara benzetilmesi isabetli olmaz (Darîr, s. 40-41).

İslâm hukuk literatüründe garar ve cehâlet kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığı ve bazı borç ilişkilerinin bu kavramların iyice ayırt edilmeksizin kullanılmasına yol açan iç içelikler taşıdığı bir gerçek olmakla birlikte, yasaklama gerekçeleri belirlenerek sırf cehâlet durumları ile dar anlamda garar durumlarının birbirinden ayırt edilmesi halinde farklı hukukî sonuçlara ulaşılabilir. Bu sebeple garar-cehalet ilişkisini açıklamada

Karâfî'nin yaptığı ayrım ve nitelendirmenin (yk. bk), gararın mahiyetini ve hükmünü belirleyebilme açısından Darîr'inkinden daha isabetli ve elverişli olduğu söylenebilir. Zira Darîr, "Her meçhul garardır" hükmünden hareketle garar tasnifi yaptığı için cehaletin bulunduğu bütün durumları garar kapsamında mütalaa etmektedir. Halbuki sırf cehaletin bulunduğu durumlarda akdin yasaklanmasının esas gerekçesi, bilinmezliğin taraflar arasında çekişmeye yol açması ihtimalidir. Nitekim cehâlet bu ihtimalin kuvvet derecesine göre değerlendirilmekte ve akde de buna göre geçersizlik müeyyidesi uygulanmakta veya uygulanmamaktadır (bk. CEHALET). Bilinmezliğin ötesinde yalnızca "belirsizlik" anlamıyla ele alındığında garann yasaklanma amacı sırf riske dayalı haksız kazancın önlenmesidir. Dolayısıyla bu anlamda gararın bulunduğu durumlarda akdin geçersizliği ve tamir edilemezliği (Hanefî terminolojisine göre "bâtıl" olduğu) hemen bütün İslâm hukukçularınca kabul edilmektedir. Her ne kadar bilinmezlik durumlarında da İslâm hukukunun temel bir ilkesine aykırılık söz konusu olduğu ve bu konudaki yasağın da nihaî tahlilde haksız kazancın önlenmesini hedeflediği ve bu sebeple tarafların kendi iradeleriyle bu yasağı bertaraf edemeyecekleri söylenebilirse de sırf cehâlet durumlarında risk üzerine kazanç bina etme değil tarafların bazı ayrıntılar üzerinde ortak bilgi sahibi olma konusunda özen göstermemeleri ve olayın tabii seyri içinde bir haksız kazanç sonucunun doğması söz konusudur. Halbuki cehaletin ötesinde sadece belirsizliğin (gararın) bulunduğu durumlarda kazanç risk üzerine bina edilmektedir. Bu sebeple, Hanefîler'i fesada hükmettiren özelliğin (sıhhat şartlarına ilişkin sakatlığın, konu açısından cehaletin) giderilmesi halinde akdin sahih hale gelebileceği

şeklinde ayrım yapmalarını, tarafların çekişmeye yol açabilecek hususları daha açık hale getirip ihmal edilen özeni telâfi etmelerine imkân verme anlamında kabul etmek gerekir. Bâtıl (rükün ve inʿikad şartlarına ilişkin sakatlığı bulunan, konu açısından dar anlamıyla garar ihtiva eden) akidler içinse bunu düşünmek mümkün değildir. Nitekim Darîr'in garar tasnifi içinde yer alan ve sırf cehâlet ihtiva eden durumlarda (yk. bk.) Hanefî âlimlerinin yasaklama gerekçesinin "nizaya yol açma ihtimali" olmasına dayanarak butlân değil fesad müeyyidesini öngördükleri tesbit edilebilmektedir. Buna göre Darîr'in, bir taraftan hadislerde yasaklanan gararın âyetteki bâtıl kapsamında olduğu hususunda müfessirlerin fikir birliği ettiklerini belirtirken diğer taraftan da, "Her meçhul garardır" tezini

ileri sürmesini tutarlı saymak güçtür. Zira kendisinin de sık sık belirttiği gibi özellikle Hanefî âlimleri her meçhulü bâtıl (özü itibariyle sakat ve tamir edilemez) saymamışlardır.

Öte yandan ribâ ile garar arasında önemli bir fikrî bağ bulunduğu, ribâ ve gararın İslâm'ın kazanç yollarına ilişkin dünya görüşünü yansıtan ve birbirini bütünleyen iki temel yasak olduğu söylenebilir. Şöyle ki: Ribâ risksiz kazancın yasaklanması anlamına gelirken bundan riskin kurumlaştırılması gereği ya da kazancı sırf risk üzerine bina etme gibi bir sonuca ulaşılmaması gerektiğini gösteren diğer bir hüküm garar yasağıdır. Başka bir ifadeyle risk veya riskin sıfırlanması kazanç engeli de kazanç sebebi de olmamalıdır. Ribâda risk, daha doğrusu risk endişesi bir taraf için kazanç engeli (kazanabileceği gerçek miktardan vazgeçip daha azına razı olma sebebi), diğer taraf içinse kazanç sebebi (kazanabileceği miktardan fazlasını elde etme) olmaktadır. Garar durumlarında da normalde elde edilecek kazanca ilâve olarak sağlanan bir kazanç vardır ki bunun asıl sebebi risktir.

Son olarak belirtmek gerekir ki akdin sıhhatini etkileyecek ölçüde gararın ve gararla ilintili cehaletin varlığını kabul edip etmemede içtimaî şartların, pozitif bilimler alanındaki gelişmelerin, örf ve âdetlerin, özellikle ticarî teamüllerin önemli bir role sahip olduğu, dolayısıyla bu konudaki hukukî değerlendirmelerin zamana ve kişilere göre değişiklik gösterebileceği inkâr edilemez. Nitekim günümüz içtimaî ve iktisadî hayatında önemli yeri olan sigorta, borsa ve benzeri kurumlar İslâm hukuku bakımından değerlendirilirken ele alınan olayın daha çok garar açısından nitelendirilmesine ağırlık verildiği görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşaf, II, 1091; Wensinck. el-Muʿcem, "ġrr" md.; M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, "ġrr" md.; el-Muvatta , "Büyûʿ", 75; Buhâri, "Büyûʿ", 61; Müslim. "Büyûc", 4; İbn Mâce, "Ticârât", 23; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ'", 24-25, 68; Tirmizî, "Büyûʿ", 17, 19; Nesâî, "Büyûʿ", 60; İbn

Hazm, el-Muhalla, Kahire 1969, IX, 360-381; Şîrâzî, el-Mühezzeb, I, 262-270, 278-282; Serahsî, el-Mebsût, XII, 108-109, 124-125, 192-198; XIII, 2-28; İbn Rüşd el-Ced, el-Mukaddimât, Kahire 1325, II, 54’l-556; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 156-183; İbn Rüşd, Bidâyetul-müctehid, II, 122-137; İbn Şâs, ‘Ikdü’l-cevâhiri’s-semîne, Beyrut 1995, II, 419-424, 529-536; İbn Kudâme, el-Muğnî, Kahire, ts. (Mektebetü’l-Cumhûriyyeti’l-Arabiyye), IV, 74-148, 228-233; Nevevî, el-Mecmûʿ, IX, 257-342; Karâfî. el-Furûk, Kahire 1347 - Beyrut, ts. (Âlemü’l-Kütüb), I, 141-149; III, 265-266; a.mlf., ez-Zahîre (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, V, 182-206; İbn Teymiyye, el-Fetâva’l-kübrâ, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma’rife), III, 410, 419-470; a.mlf., Nazariyyetü’l-ʿakd, Kahire 1949, s. 224-225; İbn Cüzey, el-Kavânînü’l-fıkhiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kalem), s. 169-170; Zeylaî, Tebyînü’l-hakâʾik, Bulak 1314, IV, 44-69; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvakkıʿîn, I, 344-346; II, 27-35; Erdebîlî, el-Envâr li-aʿmâli’l-ebrâr, Kahire, ts. [Matbaatü Mustafa Muhammed], I, 226-228; İbnü’l-Hümâm. Fethu’l-kadîr (Kahire), VI, 41-106; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-nezâʾir (baskı yeri yok), 1290 (Matbaatü’l-Âmire), I, 156, 319; Remlî, Nihâyetü’l-muhtâc, Kahire 1386/1967, III, 405-409; Şelebî, Hâşiyetü tebyîni’l-hakâʾik, Bulak 1314, IV, 43-69; Derdîr. eş-Şerhu’s-sagîr ʿalâ akrebi’l-mesâlik ilâ mezhebi’l-İmâm Mâlik, Ebûzabî 1989, III, 30-45, 86-115; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, V, 166-170; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr (baskı yeri yok), 1257 (Dârü’t-Tıbâi’l-âmire), IV, 28-30, 166-173, 30’l-324; Mecelle, md. 32, 54; Subhî Mahmesânî, en-Nazariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿukûd, Beyrut 1948, II, 72-77, 164-188; Senhûrî.Mesâdirü’l-hak, III, 6-100; Zerkâ, el-Fıkhü’l-İslâmi, II, 692-695; Sıddîk Muhammed el-Emin ed-Darîr, el-Garar ve eseruhû fi’l-ʿukûd fi’l-fıkhi’l-İslâmî, Kahire 1386/1967; Afzal-ur-Rahman, Economic Doctrines of Islam, Lahore 1975, IV, 133-142; Ziaul Haque, Landlord and Peasant in Early Islam, Delhi 1985, s. 12-15; Muhammed Vefa, Ebrezü suveri’l-büyûʿi’l-fâside, Kahire 1404/1984, s. 73-229; Subhî Abdülhafîz Kâdî, Kadâyâ muʿâsıra fi’l-hadâreti’l-İslâmiyye, Beyrut 1984, II, 415-442; Nabil A. Saleh, Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law, Cambridge 1986, s. 49-84; H. Yunus Apaydın, İslâm Hukukunda Hukûki İşlemlerin Hükümsüzlüğü (doktora tezi, 1989), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10-12; Ali el-Hafîf. “el-Garar fi’l-ʿukûd”, Mecelletü’l-Maʿhedi’l-buhûs ve’d-dirâsâti’l-ʿArabiyye, sy. 4, Kahire 1973, s. 83-130; “Garar”, Mv.F, XXXI, 149-167; Ali Bardakoğlu. “Beyʿ”, DİA, VI, 14-16; İbrahim Kâfi Dönmez, “Cehâlet”, a.e., VII, 219-222.

İbrahim Kâfi Dönmez

GARAZ

الغرض

Tutum ve davranışların kendisine yöneldiği gaye, maksat, gâît sebep anlamında felsefe ve kelâm terimi.

(bk. GÂİYYET; İLLİYYET)

GARCIA GOMEZ, Don Emilio

(ö.1905-1995)

İspanyol şarkiyatçısı, diplomat.

Ağırlıklı olarak klasik Arap edebiyatı üzerinde çalışan Batılı şarkiyatçıların önde gelen isimlerinden biridir. Bu sahaya karşı duyduğu ilgi, 1920'li yıllarda Madrid Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde öğrenci iken hocası Miguel Asîn Palacios'un etkisiyle başladı. 1926'da verdiği Un cuento árabe, fuente común de Abentofáil y de Gracián adlı doktora tezinde, daha önce Menéndez Pelayo, B. Carra de Vaux ve L. Gauthier gibi şarkiyatçıları meşgul etmiş olan İbn Tufeyl'in "Hay b. Yakzân" isimli kıssasının kaynağı meselesini ele aldı ve söz konusu kıssanın iskeletini, İskender'le irtibatlandırılan "İlâh, Kral ve Kızı" adlı anonim bir Arapça kıssanın teşkil ettiği sonucuna vardı. Bu çalışma ilim âleminde büyük yankı uyandırdı ve onu takdir edenler kadar tenkit edenler de oldu. Bunlardan Anne-Maria Goichon, García Gómez'in gerçekten delil sayılabilecek referanslar göstermeden sadece iki kıssa arasındaki bazı benzerliklerden hareketle böyle bir sonuca ulaşmasını inandırıcı bulmadığını dile getirdi.

García Gómez, doktorasını verdiği yıl Madrid Üniversitesi'nde asistan olarak göreve başladı ve arkasından araştırma ve incelemelerde bulunmak üzere Mısır ve Suriye'ye gitti. 1929'da, XV. yüzyılda Mağribliler arasında yaşayan ve esas itibariyle İskender'i anlatan bir kıssayı Arapça yazma nüshası ve İspanyolca tercümesiyle birlikte neşredince ilim alemindeki şöhreti daha da yaygınlaştı. Un texto árabe ocddental de la leyenda de Alejandro (Madrid 1929) adını taşıyan bu eser, o tarihte isim yapmış birçok şarkiyatçının takdirine mazhar oldu ve bir yıl sonra kendisine Kraliyet Akademisi'nin Fastenrath ödülünü kazandırdı. Mısır ve Suriye'de topladığı malzemeye, özellikle de İbn Saîd el-Mağribî'nin Râyâtü'l-mübeirizîn adlı eserine

dayanarak kaleme aldığı Endülüs şiirine dair Poemas arábigoandaluces (Madrid 1930) adlı antolojisi şarkiyatçılar arasında García Gómez adını bir

defa daha öne çıkardı. Bu antoloji, içerdiği bilgilerin tarihî ve edebî kıymeti yanında araştırmacının Arapça şiirleri İspanyolca'ya tercüme ederken sergilediği şairane üslûp bakımından da önemli ve dikkat çekicidir.

1930 yılında henüz yirmi beş yaşında iken Granada Üniversitesi'nde Arap Dili Bölümü öğretim üyesi oldu. Buradaki hocalığı sırasında bir taraftan da araştırma ve incelemelerini devam ettirdi. 1932'de hükümet nezdinde girişimlerde bulunarak Madrid ve Granada'da birer Arap araştırmaları enstitüsünün kurulması için çaba gösterdi; sonunda bunlardan Escuelas de Estudios Arabes de Granada'nın kuruluş çalışmalarını yürütmekle görevlendirildi. 1933 yılında, günümüze kadar Endülüs tarih ve medeniyeti üzerine yapılmış yayımlar arasında ayrı ve önemli bir yere sahip olan Al-Andalus dergisinin neşir hayatına atılmasına öncülük etti. Bu derginin idaresini 1944'e kadar hocası Asin Palacios'la birlikte, bu tarihten son sayısının çıktığı 1978 yılına kadar da tek başına yürüttü. 1935'te Madrid Üniversitesi'nin Arap Dili Bölümü öğretim üyeliğine tayin edildi. Bu tayinle birlikte Madrid Arap Araştırmaları Enstitüsü ile de yakın temas kurdu. Madrid'de bulunduğu yıllarda Endülüs kültür tarihi üzerine yaptığı araştırmalara ağırlık verdi. "Bagdad y los reinos de taifas" (Revista de Occidente, sy. 43 (Madrid 1934), s. 1-22), "Tres capitulillos del Collar de Paloma" (Revista de Occidente, sy. 46 [1934], s. 150-169) ve "Parangón entre Malága y Salé" (II, Al-Andalus [1934], s. 183-196) adlı makale ve kitapları bu dönemde kaleme aldığı eserlerin en dikkat çekici olanlarıdır. 1936-1939 yılları arasında vuku bulan İspanya iç savaşı sonrasında Madrid Üniversitesi ile Madrid Arap Araştırmaları Enstitüsü'nde öğretim üyesi ve araştırmacı olarak çalışmalarına devam etti. 1943'te sunduğu "Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra y Un eclipse de la poesia en Sevilla, la época almorávide" adlı tebliğ ile Kraliyet Tarih Akademisi üyeliğine seçildi. Asin Palacios'un ölümü (1944) üzerine Madrid Arap Araştırmaları Enstitüsü'nün müdür yardımcılığına, 1949'da da müdürlüğüne getirildi.

1948 yılında, dikkatini Endülüs tarihi üzerinde yoğunlaştırmış müsteşriklerin en önde geleni olan Fransız E. Lévi-Pro-vençal ile birlikte çalışmaya başladı. Sevilla a comienzos del siglo XII. El tra-tado de Ibn ʿAbdüûn (Madrid 1948), Una crónica anónima de ʻAbd al-Rahmân III al-Nâṣir (Madrid 1950) ve El siglo XI en 1.a persona. Las Memorias de ʿAbd Allah, último rey zîrî de Granada, destronado por los almorávides (Madrid

1981) adlı önemli eserler bu ortak çalışmanın ürünleridir. García Gómez, klasik Arap şiiri yanında müveşşah, ḫarce ve zeceller üzerinde de ciddi araştırmalar yapmış ve bu şekilde Endülüs edebiyatı tarihine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu konuyla ilgili olarak yazdığı yirmi beşin üzerindeki makale ve tebliğden başka kaleme aldığı Las jarchas romances de la serie árabe en su marco (Madrid 1965) ve "Métrica de moaxaja y metrica española" (Al-Andalus, XXXIX [1974], s. 1-225) adlı iki çalışma büyük değer taşımaktadır. Ayrıca Ebû İshak el-İlbîrî'nin Dîvân'ını (Madrid 1944) neşreden Gómez'in üç ciltlik Todo Ben Quzmân (Madrid 1972-1975) adındaki hacimli çalışması ise zecellerin doğuşunu, bu bağlamda müveşşahlardan zecellere olan geçişi ve Endülüs halk şiirindeki lirizmi ortaya koyması bakımından orijinal ve önemli bir eserdir. Onun üzerinde durduğu bir başka konu da Arap atasözleri ve bunların İspanyol atasözlerine yaptığı etkidir. Bu hususta Arap edebiyatının meşhurlarından İbn Hişâm el-Lahmî, Ebû Bekir İbn Âsim, İbn Şeref el-Kayrevânî, İbn Liyûn (Lüyûn) ve İbn Abdürabbih'ten söz eden birçok makale kaleme aldı. Bunlar arasında özellikle "Una prueba de que el refranero árabe fue incorporado en traducción al refranero español" başlıklı Olanı (Al-Andalus, XLII (1977), s. 375-390), işaret edilen tesiri örnekleme yoluyla ele alması bakımından önemli bir çalışmadır.

1958-1969 yılları arasında sırasıyla Irak, Lübnan ve Türkiye'de büyükelçilik yapan García Gómez, İspanya'dan başka Amerika Birleşik Devletleri ile çeşitli Avrupa ve Arap ülkelerinde bulunan pek çok akademik kuruluşun üyeliğine seçilmiş ve bazılarında idarecilik yapmış, ayrıca başta Légion d'Honneur olmak üzere birçok nişan, ödül ve şeref diploması ile taltif edilmiştir (sayısı 200'ü geçen çalışmalarının 1985 yılına kadar yayımlanmış olanlarının tam listesi için bk. Vallvé, VI, 16-28).

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akîkî, el-Müsteşrikûn, Kahire 1980, II, 213-215; R. Arié, España musulmana, Barceiona 1984, III, 347; E. Teres, "En la Jubilación de Don Emilio García Gómez", Al-Andalus, XL/1, Madrid 1975, s. I-VII; J. Vallvé,

“En el ochenta cumpleaños de Don Emilio Garcia Gómez”, Al-Qantara, VI, Madrid 1985, s. 5-28; Tal’at Şahin, “Rahîlü şeyhi’l-müstaʿribînel-Esbân: Emîlyû Ġârsiyâ Ġûmis”, el-Endelüs, sy. 46, Madrid 1416/1995, s. 35; Soledad Gibert, “Ha Muerto Emilio Garcia Gómez”, Al-Qantara, XVI, Madrid 1995, s. 21’l-220.

Mehmet Özdemir

GARDET, Louis

(ö.1904-1986)

Müslüman - hıristiyan diyalogunun öncülerinden olan Fransız şarkiyatçısı.

Fransa'da dünyaya geldi. Felsefe öğrenimi gördükten sonra Yeni Thomasçı filozof Jacques Maritain'in teşvikiyle Saint Thomas felsefesine, Hindoloji uzmanı O1ivier Lacombe'un etkisiyle de Charles de Foucauld'nun fikirlerine merak sardı. Daha sonra Louis Massignon ile tanışarak onun öğrencileri ve yakın dostları arasında yer aldı. 1933 yılında Dominiken tarikatına girip bu tarikatın, merkezi Cezayir'in Oran şehrinde bulunan Fraternité d'El-Abiodh Sidi Cheikh teşkilâtına katıldı ve kendisine "Frère (kardeş) Andre" adı verildi. Massignon'un teşvikiyle klasik Arapça'yı öğrenerek çalışmalarını İslâm düşüncesi üzerinde yoğunlaştırmaya başladı. 1937-1939 yılları arasında Revue thomiste'te İslâm felsefesi ve tasavvufuna dair yazılar yazdı. Kahire, Tunus, Cezayir, Rabat, Şam, Tahran ve Karaçi'ye yaptığı seyahatlerle hem İslâmiyet'i hem de İslâm toplumlarını daha yakından tanıma fırsatı buldu; bu arada birçok müslüman ilim ve fikir adamıyla yakın dostluklar ve ilmî münasebetler kurdu.

Gardet, II. Dünya Savaşı'ndan sonra Marsilya yakınlarındaki Saint Maximin'de bulunan Dominiken papazlarına mahsus ilahiyat okulunda ders vermeye başladı; ardından da Toulouse'a giderek öğretim faaliyetini burada sürdürdü. II. Vatikan Konsili kararları uyarınca 1964 yılında Papa VI. Paul tarafından Katolik Kilisesi bünyesinde kurulan Hıristiyan Olmayanlarla İlişkiler Sekreteryası'nın danışmanları arasında yer aldı ve müslüman-hıristiyan diyalogunun öncülerinden biri olarak bu alanda büyük çaba harcadı. Étienne Gilson'un direktörlüğünde

Librairie philosophique J. Vrin yayınevi tarafından çıkarılan "Études de philosophie mediévale" dizisinin hazırlanmasına katildi; ayrıca Leiden'de ikinci edisyonu sürdürülen Encyclopédie de l'Islam'a felsefe, kelâm ve tasavvuf konularında maddeler yazdı. Louvain Üniversitesi kendisine, hıristiyan ilim ve fikir çevrelerinde İslâmî gerçeklere karşı daha objektif ve

anlayışlı bir yaklaşım tarzının benimsenmesine önemli katkılarda bulunmasından dolayı Mayıs 1978'de şeref doktorluğu unvanı verdi ve ayrıca onunla mesai arkadaşı Anawati'nin yetmişinci yaşlan için bir armağan kitabı yayımladı (Recherches d'Islamologie. Recueil d'articles offerts à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collegues etamis, Louvain 1977).

Mart 1978'de konferans vermek üzere gittiği Güney Amerika'da bir yüz felci geçiren Gardet konuşma yeteneğini kaybetti, fakat buna rağmen çalışma temposunu eskisi gibi sürdürdü. 17 Temmuz 1986 günü Toulouse'da öldüğü zaman, birkaç ay önce yayımladığı Regards chretiéns sur l'Islam adlı eseriyle Académie des sciences morales et politiques'in özel ödülünü kazanmış bulunuyordu.

Eserleri. Titiz ve objektif çalışmalarıyla Louis Massignon ekolünün parlak temsilcilerinden sayılan Louis Gardet başta kelâm, tasavvuf ve İslâm felsefesi olmak üzere İslâmî ilimlerin çeşitli dallarıyla İslâm kültür ve medeniyeti hakkında önemli araştırmalar yapmış, kırk yılı aşkın bir sürede yirmi bir kitapla 100'den fazla makale yayımlamıştır. Kitaplarının başlıcaları şunlardır: l. Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée (Paris 1948). Gardet'nin Anawati ile birlikte hazırladığı ve önsözünü Massignon'un yazdığı eserde karşılaştırmalı olarak hıristiyan teolojisiyle İslâm ilahiyatı incelenmektedir. Üç ana bölümden oluşan kitabın birinci bölümünde tarihî bütünlüğü içinde İslâm kelâmı ve bu ilmin İslâmî ilimler içindeki yeri tesbit edilerek konuya ilişkin kaynaklar değerlendirilmiştir. İkinci bölüm hıristiyan teolojisinin ortaya çıkışı ve patristik-skolastik düşüncenin İslâm kelâmıyla alâkasına dairdir. Üçüncü bölümde İslâm ve hıristiyan teolojilerinde iman-akıl ilişkisi ve bilginin kaynakları üzerinde durulmuş, kelâmî kaynakların analizi yapılmıştır. Kitapta ayrıca geniş kapsamlı bir özetle ayrıntılı bir dizin de yer almaktadır. Subhî es-Sâlih ve Ferîd Cebr tarafından Felsefetü'l-fikri'd-dînî beyne'l-İslâm ve'l-Mesîḥiyye adıyla Arapça'ya çevrilen ve çeşitli notların ilâvesiyle zenginleştirilerek basılan eser (Beyrut 1967-1969), hemen arkasından müellifleri tarafından bazı düzeltmeler yapılarak yeniden yayımlanmıştır (Paris 1971, 1981). 2. La pensée religieuse d'Avicenne (Paris 1951). İbn Sînâ'nın 1000. doğum yılı münasebetiyle hazırlanan kitap, müellifin 1939'da Revue thomiste'te yayımladığı iki makalenin genişletilmiş

şeklinden ibarettir. Eserde İbn Sînâ felsefesinin temel problemleri incelenmiş; âlemin yaratılışı ve kıdemi, Allah'ın cüzileri bilip bilmemesi, bedenlerin haşri, nübüvvetin mahiyeti gibi kelâmî ve felsefî meselelerin yanında mistik bilginin niteliği ve felsefe ile ilişkisi üzerinde durulmuş, tasavvufun kaynakları araştırılmıştır. 3. La cité musulmane: Vie sociale et politique (Paris 1954). Daha sonra da birkaç defa basılan (1961, 1969, 1970) bu önemli eserde İslâm devlet felsefesine dair geniş bilgi ve yorumlar yer almaktadır. Dört ana bölümün ilkinde İslâm'ın devlet ve toplum düzenine ilişkin esasları, ikincisinde ideal İslâm devletinde iktidarın kime ait olduğu meselesi, üçüncüsünde İslâm toplumunun yapısı ve ümmet kavramı, dördüncüsünde ise İslâm hümanizmi incelenmiştir; eserin sonunda yetmiş bir sayfalık bir de özet bulunmaktadır. 4. Connaître l'Islam (Paris 1958). Fayard'ın "Je sais, je crois" serisi içinde yayımlanan eser Almanca, İngilizce, İspanyolca ve İtalyanca'ya da çevrilmiştir. 5. Mystiques musulmanes: Aspects et tendances, expéhances et techniques (Paris 1961, 1968). Gardet'nin Anawati ile birlikte hazırladığı eser dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde İslâm tasavvuf tarihi bir değerlendirme ile birlikte tanıtılmış, ikinci bölümde tasavvufî tecrübeler incelenmiştir. Üçüncü bölümde temel tasavvufî konulara dair örnek metinlerden tercümeler ve bunlarla ilgili açıklamalar yer alır. Dördüncü bölümde zikrin geniş bir tahlili yapılmıştır. Eser İtalyanca'ya çevrilmiştir (Torino 1960). 6. Les grands problémes de la théologie musulmane: Dieu et la destinée de l'homme (Paris 1967). Eserde uzun bir giriş yazısından sonra gelen beş ana bölümün birincisinde mutlak güç sahibi olan Allah'ın fiilleri karşısında insanın hürriyeti, ikincisinde peygamberlik ve vahiy, üçüncüsünde âhiret meseleleri, dördüncüsünde Allah'ın isim ve sıfatları, beşincisinde ise imâmetle ilgili görüşler incelenmiştir. 7. L'Islam, religion et communauté (Paris 1967, 1970, 1978). Kur'ân, hadis, ulûhiyet, peygamberlik, melek, âhiret inancı ve ahlâkî erdemler gibi temel İslâmî konularla İslâm hukuku, kelâm, İslâm felsefesi ve tasavvufa dair geniş bilgiler ihtiva eden eserde ayrıca İslâm'da siyaset ve toplum, İslâm'da yenilik hareketleri ve sosyal gelişme, Arap milliyetçiliği, İslâm ve Marksizm, İslâm ve teknik gelişme, İslâm-Hıristiyanlık ilişkisi gibi sosyal, siyasî ve kültürel alanlarda bilgi, yorum ve tahliller yer almaktadır. Jacques Jomier'e göre (Islamochristiana, XII, 21) daha şimdiden klasik haline gelmiş olan bu dikkat çekici eserde yazar, İslâm'a sadece teolojik bir yapı tanımakla yetinmeye kalkışan hıristiyanları protesto etmiş; bu konuda artık gerçek bir ilmî yaklaşımın

başlatılmasını ve bu suretle İslâm dininin bütün yönleri ve gerçekliğiyle ele alınıp bir din, kültür, medeniyet ve toplum olarak incelenmesi gerektiğini önemle vurgulamıştır (s. 416-417). 8. Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans (Paris 1969). Gardet'nin müslüman-hıristiyan diyalogunu geliştirme yönündeki çabalarının bir ürünü olan eser İspanyolca'ya çevrilmiştir (Madrid 1971). 9. Les hommes de l'Islam: Approches des mentalités (Paris 1977). Bizzat yazarının ifadesiyle, "İslâm'ın kendisi için seçtiği ve bir kısmı müslümanların zihniyetlerini oluşturan değerler ülkelere, sosyal tabakalara ve tarihî devirlere göre asırlar boyunca nasıl yaşadı?" şeklindeki sorunun cevaplandırılmaya çalışıldığı eserde Arap zihniyeti ve İslâm'ın bu zihniyete tesiri, İslâm insanı ve toplumunun karakteristiği ve IX-XII. yüzyıllarda İslâm dünyasında meydana gelen sosyal gruplaşmalar incelenmiş; başlıca İslâmî akımlardan Hâricîlik, Şiîlik, Sünnîlik ve tasavvufun İslâm anlayışları, sosyal, siyasî ve fikrî yapıları araştırılmış,

çağdaş İslâmî zihniyetlerin tanıtımı ve tahlili yapılmıştır. 10. L'Islamhier, demin (Paris 1978). Gardet'nin Muhammed Arkoun'la (Erkûn) birlikte hazırladığı eserde İslâm düşüncesinin tarihteki ve günümüzdeki durumu incelenmiştir. 11. Panorama de la pensée islamique (Paris 1984). Louis Gardet ile Şeyh Bûamrân'ın ortak eserleri olup İslâm düşüncesinin temel yapısı ve özellikleri hakkındadır. 12. Regards chrétiens sur l'Islam (Paris 1986). Müellifin son çalışmasıdır. Hıristiyanların İslâm'ı doğru tanımalarını ve objektif olarak değerlendirmelerini sağlamayı amaçlayan ve özel ödüle lâyık görülen bu eser, Muhammed Talbi'nin ifadesiyle Gardet'nin "son mesajı ve manevî vasiyeti" niteliğindedir.

Louis Gardet'nin Revue thomiste, La vie sprituelle, Revue du Caire Nova et Vetera, Cahiers sioniens, Les mardis de Dar al-Salam, Studia Islamica, Arabica, Seminarium gibi ilmî dergilerde de pek çok makalesi yayımlanmıştır (geniş bilgi için bk. Bernareggi s. XI-XVII).

BİBLİYOGRAFYA

Louis Gardet, L'Islam, religion et communauté, Paris 1970, s. 416-417; a.mlf., Les hommes de l'Islam, Paris 1977, s. 11; Necîb el-Akîkî, el-Müsteşrikûn, Kahire 1964, III, 280-283; E. Bernareggi, "Bibliographie de M. Louis Gardet", Recherches d'lslamologie. Recueil d'articles offerts à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis, Louvain 1977, s. XI-XVII; M. Borrmans v.dğr., "In memoriam Louis Gardet", Islamochristiana, XII, Roma 1986, s. 1-26; J. Gelot, "In Memoriam Louis Gardet", IBLA, II (1986), s. 158, 385-386; Hakim Muhammed Said, "Obituary: Professeur Louis Gardet", HI, IX/2 (1986), s. 113-115; "Der Güzeşt-i Luyi Garde (1904-1986)", Neşr-i Dâniş, VII / 2, Tahran 1365 hş., s. 64; "Louis Gardet (1904-1986)", MIDEO, XVIII (1988), s. 406-407.

H. Bekir Karlığa

GARÎB

الغريب

Çok az kullanılması sebebiyle mânası kolayca anlaşılmayan kelime.

Arapça garabet (gurbet) kökünden türeyen garîb kelimesi sözlükte “yurdundan uzak kalan; kendi cinsi arasında eşi ve benzeri bulunmayan, tek ve nâdir olan; bilinmeyen, müphem ve kapalı olan” anlamlarına gelir. Az kullanılması sebebiyle mânası sözlüklere başvurulmadan bilinemeyen kelimelere garîb, kelime veya sözdeki bu duruma da garabet adı verilir. Vahşî, hûşî, şâz (çoğulu şevâz), nâdir (çoğulu nevâdir), sâride (çoğulu şevârid) terimleri de aynı veya yakın anlamlarda kullanılır. Garîb ayrıca edebî tenkit eserlerinde “ilginç, eşsiz, tek, orijinal” anlamında övgü ifadesi olarak da yer alır.

Garîb kelimesi, II. (VIII.) yüzyıldan itibaren Kur’ân ve hadislerdeki garîb lafızlara dair eserlerde kullanılarak terim haline gelmiştir. Başlangıçta, anlamı herkes tarafından bilinmeyen veya Kureyş lehçesi dışındaki lehçelere ait olan çok az kelimeyi kapsarken zamanla Kur’ân ve hadislerdeki eş anlamlı kelimelerle âyet ve hadislerde farklı mânalar taşıyan kelimeler ve değişik yapıdaki cümleler de garîb kapsamına dahil edilmiştir.

Bir söz veya şiirde garîb kelimelerin bulunması, o söz ve şiirin fasih kabul edilmemesine sebebiyet veren bir kusur sayılmakla birlikte İbnü’l-Esîr, kulağa hoş gelmek şartıyla nesirde garîb kelimelerin kullanılmasında sakınca görmemiştir. Bazı belâgatçıların, fasih kelâmı içinde garîb lafızlar bulunan anlaşılması güç söz diye kabul etmeleri, açık seçik ifade demek olan fesahatin temel anlamına ters düşer. Emevîler devrinden itibaren edebiyat tenkitçileri başta Tırımmâh, Kümeyt ve İbn Münâzir olmak üzere birçok şairi bu konudaki merakları veya eskiye olan temayülleri sebebiyle şiirlerinde garîb kelime kullandıkları için eleştirmişlerdir. Bir lafzın garîbliği, bir dili konuşan sıradan kimselere nisbetle değil belli bir kültür seviyesine ulaşmış, dilde güzeli çirkinden ayırabilecek nitelik kazanmış kimselere göredir.

Garîb lafızlar iki kısma ayrılır. Birincisi, eskiden kullanılırken daha sonra unutulan veya az kullanılan “garîb hasen” lafızlar olup kullanımları dil açısından kusur sayılmaz. Kur’ân ve hadislerdeki garîb kelimeler bu türdendir. Diğeri ise anlamı garîb, telaffuzu güç olan ve sesi kulak tırmalayan “garîb kabîh” kelimelerdir. Bunlara “vahşî, hûşî, müteva”ir, vahşî galîz” adı da verilir.

Garîb ile garabet terimleri arasında açık bir fark bulunmamakla beraber garîbin kabîh olan kısmına garabet denilmesi daha uygundur. Çünkü garabet bir belagat terimidir. Belâgatçılara göre garabet dili iyi bilen, edebî zevke sahip kimseler tarafından genelde bilinmeyen ve kullanılmayan, ancak sözlüklere bakılarak mânası anlaşılan lafızlardır. Bu tür kelimeler fasih olmadığı gibi içinde bu nevi kelimelerin yer aldığı beyit, şiir ve sözlerle bunları kullanan şair, hatip ve yazarlar da fasih sayılmazlar.

Bir kelimenin garîb kabul edilmesi için onun söylenişi zor, kaba ve müstehcen olması, kulak tırmalaması, eskiden kullanılırken sonradan unutulması (mehcûr), zamanla anlam değişikliğine uğraması, birden fazla anlama gelirken bunlardan bir kısmının terkedilmesi, dilleri fasih büyük Arap kabilelerinden uzakta yaşayan küçük boylardan birinin lehçesinden olması veya bir yabancı dilden alınması gerekir.

Garîb ve yabancı lafızları kullanmanın sebepleri arasında, herkesin anlayamayacağı kelimeleri bildiğini gösterme ya da bu tür lafızları kullanan âlim, edip, şair ve hatipleri taklit etme isteği, fesahati güç anlaşılan kelime ve söz olarak görme hatası ve eskiye özlem duyma sayılabilir.

İslâm fetihlerinin ardından Araplar’ın başka milletlerle karışması sonucunda birçok yabancı kelimenin Arapça’ya girmesi ve bunların Araplar tarafından benimsenerek kendi öz dillerine ait birçok kelimenin canlılığını yitirmesi üzerine Arap dilinde ve bazı klasik eserlerde yer alan garîb kelimelere dair birçok kitap yazılmıştır. Bunların başlıcaları şöyle sıralanabilir: Kâsım b. Maʿn, el-Ġarîbü’l-muṣannef; Ebû Mishal el-Aʿrâbî, Kitâbü’l-Ġarib; Ebû Amr eş-Şeybânî, Kitâbü Ġarîbi’l-muṣannef; Kutrub, el-Ġarîb (el-Muṣannefü’l-ġarîb fi’l-luġa); Ebû Ubeyde, Kitâbü’ş-Şevârid (Kitâbü’ş-Şevâẕ, Kahire 1374/ 1955) ve Kitâbü Ġarîbi buṭûni’l-ʿArab; Ebû

Zeyd el-Ensârî, Ġaribü'l-esmâ ͗; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, el-Ġaribü'l-muṣannef (Kitâbü'l-Muṣannef, nşr. Ramazan Abdüttevvâb, Kahire 1989; Muhammed Muhtâr el-Ubeydî, Kartâc/Tunus 1989-1990]); Ebû Ömer ez-Zâhid (Ġulâmu Sa'leb), Ġarîbü esmâ ͗i'ş-şuʿarâ ͗ (Tefsîru esmâ ͗i'ş-şuʿarâ ͗ veya Esmâ ͗ü'l-ḳurrâ'); Ebû Muhammed el-Arûzî, Tefsîrü'l-ġarîb; Ahmed b. Kâmil, et-Taḳrib ti keşfi'l-ġarib; Ezherî, ez-Zâhir fî ġaribi elfâẓi'l-İmâm eş-Şâfiʿî (Ġarîbü'l-elfâẓ elletî istaʿmelehü'l-fuḳahâ ͗, Ġarîbü'l-fıḳh veya Luġatü'l-fıḳh) (Erzurum 1985); İbnü'l-Enbârî, Ġaribü'l-luġa (el-Ḳaside fî müşküli'l-luġa veya Manẓume fî'l-luġa); İbn Sîde, Taḳrîbü ġarîbi'l-muṣannef; Sâġânî, Şevâridü'l-luġa (Kahire 1403/1983); Abdülazîz b. Muhammed el-Faysal, Min ġarîbi'l-elfâẓi'l-müstaʿmel fî ḳalbi Cezîreti'l-ʿArab (Riyad 1407/1987; ayrıca bk. İbnü'n-Nedîm, s. 32, 46, 54, 55, 68, 72, 76; Sezgin, VIII, 66-69, 78,82, 116, 122, 157, 164,205, 275).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşaf, II, 1086-1088; Halîl b. Ahmed, Kitâbû'l-'Ayn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, IV, 409-412; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, Kahire 1975, I, 75-76; Kudâme b. Caʿfer. Nakdü'ş-şiʿr, Leiden 1956, s. 100-103; Hasan b. Bişr el-Âmidî, el-Muvâzene, İstanbul 1287, s. 120-121, 190-191; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü's-Sınâʿateyn, İstanbul 1320, s. 44; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 32, 46, 54, 55, 68, 72, 76; Abdülkâhir el-Cürcânî, Delâ ͗ilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire 1375, s. 397-399; İbn Reşîk el-Kayrevânî, el-ʿUmde, Kahire 1325, II, 205-206; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrul-fesâha, Kahire 1953, s. 69-70; İbnü'l-Esîr, el-Meselü's-sa ͗ir, Kahire 1939, I, 65-66; a.mlf., el-Câmiʿü'l-kebîr, Bağdad 1956, s. 41-49; Hatîb el-Kazvînî, el-Îzâh (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Kahire 1400/1980,I, 73; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Tuhfetü'l-erîb (nşr. Ahmed Matlûb - Hadîce el-Hadîsî), Bağdad 1397/1977, s. 27; Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed. et-Tırâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga, Beyrut 1402/1982, I, 115; Teftâzânî, el-Mutavvel ʿale't-Telhîs, İstanbul 1305, s. 18-19; Süyûtî, el-Müzhir, I, 233-240; Keşfü'z-zunûn, II, 1203; Abdünnâfi İffet, en-Nefʾu'l-

muavvel, İstanbul 1289, I, 35, 37; Diyarbekirli Said Paşa, Mîzânü'l-edeb, İstanbul 1305, s. 21-24; Mehmed Fehmi, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul 1332, s. 132-137, 163; Ahmed Cevdet Paşa, Belagât-1 Osmâniyye, İstanbul 1929, s. 8-9; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, Cevâhirü'l-belâga, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), s. 9-11; Tâhirü'lMevlevî, Edebiyat Lügati (İstanbul 1937), İstanbul 1973, s. 46-47; Amjad Trabulsi, La critique poétique des arabes, Dimaşk 1956, s. 167-170; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîhu âdâbi'l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, I, 166-170; Sezgin, GAS, VIII, 66-69, 78, 82, 116, 122, 152, 157, 164, 205, 275; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Ankara 1980), İstanbul 1989, s. 31-35; Hüseyin Elmalı, Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî ve Tefsîru garîbi'l-Kurʾân'ı (doktora tezi, 1986), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 34-53; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muştala-hâti'l-belâgıyye ve tetavvuruhâ, Bağdad 1407/ 1987, III, 93-94.

Hüseyin Elmalı - Şükrü Arslan

GARÎB

الغريب

Senedinin herhangi bir yerinde râvi sayısı bire düşen hadis.

Sözlükte “vatanından uzakta yalnız ve tek başına kalan kimse; anlaşılması güç, yadırganan söz” anlamına gelen garîb kelimesi terim olarak sened veya metin yönünden tek kalmış, yahut benzeri başka râviler tarafından rivayet edilmemiş hadis demektir.

Garîb ile ferd* hadisler arasında ortak olan tek kalış (teferrüd, infirâd) kavramını dikkate alan bazı âlimler bu iki terimin eş anlamlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu durumda mutlak garîb ile mutlak ferd, nisbî garîb ile de nisbî ferd eş anlamlı olur. Fakat birçok hadis âlimi, az veya çok kullanılma açısından ferd ile garîb arasında fark gördükleri için garîb terimini çok defa belli bir şeyle kayıtlanan nisbî ferd hakkında, ferd terimini ise herhangi bir şekilde kayıtlanmayan mutlak ferd hakkında kullanırlar. Ancak bu farklılık kelimelerin birer terim olarak kullanılışı bakımından olup bunlardan türeyen fiillerin kullanılışında bir anlam farkı gözetmezler. Bu sebeple “mutlak ferd” veya “nisbî ferd” de denilen garîb hadisle ilgili olarak, “Bu hadiste falan teferrüd etmiştir” veya, “Bu hadis falan sebebiyle garîb olmuştur” derken aynı anlamı kastederler.

Garîb hadis, isnad zincirinde râvisinin teke düştüğü (teferrüd) tabakaya nisbetle iki kısma ayrılır. 1. Mutlak garîb (mutlak ferd). Garâbetin senedin aslında yani sahâbî râvide meydana geldiği hadistir. 2. Nisbî garîb (nisbî ferd). Garâbetin senedin aslında değil devamında meydana geldiği hadistir. Nisbî diye nitelendirilmesi, teferrüdün belirli bir şahsa nisbetle meydana gelmesi dolayısıyladır. Nisbet edildiği durumlara göre birçok türü bulunan teferrüdü dört grupta toplamak mümkündür, a) Yalnız bir sikanın teferrüdü. “Bu hadisi sika falandan başka hiç kimse rivayet etmemiştir” gibi ifadelerle anlatılmak istenen budur, b) Belli bir râvinin belli bir râviden teferrüdü. “Bu hadisin rivayetinde falan râvi falan râviden teferrüd etmiştir” derken bu duruma işaret edilir, c) Bir şehir veya bölge halkının belli bir râviden

teferrüdü. “Bu hadisin rivayetinde Mekkeliler teferrüd etmiştir” gibi. d) Bir şehir veya bölge halkının başka bir şehir veya bölge halkından teferrüdü. Bu husus, “Hadisin rivayetinde Basralılar Medineliler’den teferrüd etmiştir” gibi sözlerle belirtilir.

Bezzâr’ın ei-Müsned’inde ve Taberâ-nî’nin el-Muʿcemü’l-evsaṭ’ında bolca örnekleri bulunan garîb hadislerin sıhhat durumuna gelince, hadiste sadece garabetin bulunması o hadisin sıhhatini yok etmez. Çünkü hadisin sıhhati öncelikle râvisinin güvenilir olup olmamasına bağlıdır. Bu sebeple garîb bir hadis, rivayetinde teferrüd eden râvisinin adalet ve zabt yönünden bulunduğu dereceye göre sahih, hasen veya zayıf olabilir. Bununla birlikte râvinin bir hadisin rivayetinde yalnız kalması, hata ve yanlış yapma ihtimalini arttıran ve râviye karşı güvensizlik doğuran önemli bir etkendir. Nitekim garîb hadisler, taşıdıkları zayıflık ve gizli kusurlar (illet) sebebiyle genellikle sahih değildirler. Bundan dolayı hadis âlimleri garîb hadis rivayetine rağbet etmemiş, hatta buna karşı çıkmışlardır. İbrahim en-Nehaî, “Selef hadisin ve sözün garibinden hoşlanmazdı” demiş; Ebû Yûsuf, “Garîb hadisin ardına düşen yalancı olur” hükmünü vermiştir. İmam Mâlik de ilmin kötüsünün garîb, iyisinin halk tarafından rivayet edilen zâhir (meşhur) olduğunu söylemiştir. Bu konuda Ahmed b. Hanbel görüşünü, “Garîb hadisleri yazmayın; çünkü bunlar münker rivayetlerdir ve çoğu zayıf râvilerden gelmektedir” şeklinde ifade etmiştir.

Hadis âlimleri garîb hadislerin tesbitine önem vermişler ve bu konuda müstakil eserler yazmışlardır. Ebû Davud’un (ö. 275/889) et-Teferrüd fi’s-sünen, Muhammed b. Muzaffer b. Mûsâ el-Bezzâz’ın Ġarâʾibü eḥâdîs̱i Şuʿbe (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 506/1, birinci kısım; Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 94/1, vr. la-15b; nr. 124, vr. 124a-152b), Dârekutnî’nin Ġarâʾibü Mâlik, Ebû Abdullah İbn Mende’nin Ġarâʾibü Şuʿbe, İbnü’1-Kayserânî’nin Etrafü’1-ġarâʾib ve’l-efrâd (GAL, I, 436; Suppl, I, 603) ve Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî’nin el-Eḥâdîs̱ü’ṣ-ṣıḥâḥu’l-ġarâʾib adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “garîb” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1086-1088; Hâkim, Maʿrifetü ʿulûmi’l-hadîs, s. 94-96; Hatîb, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 223-226; İbnü’s-Salâh, Mukaddime, Beyrut 1398/1978, s. 136; Tîbî, el-Hulâsa fî usûli’l-hadîs, Beyrut 1985, s. 51; Tecrid Tercemesi, I, 109, 308; Sehâvî, Fethu’l-mugis, Kahire 1388/1968, III, 28-56; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, Kahire 1385/1966, II, 180-187; Radıyyüddin İbnü’l-Hanbelî, Kafvü’l-eser fî safvi ʿulûmi’l-eser (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 47-48; Ali el-Kârî. Şerhu Nuhbeti’l-fiker, İstanbul 1328, s. 36-37; Cemâleddin el-Kâsımî, Kavâʿidü’t-tahdîs (nşr. M. Behçet el-Baytâr), Dımaşk 1380/1961, s. 125; Brockelmann, GAL, I, 436; Suppl., I, 603; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 113; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-nazar, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma’rife), s. 180-181; Talât Koçyiğit, Hadis Istılâhları, Ankara 1980, s. 114-115; Nûreddin Itr, Menhecü’n-nakd, Dımaşk 1401/1981, s. 396-402; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 190-193; M. Accâc el-Hatîb, el-Muhtasarü’l-vecîz fî ʿulûmi’l-hadîs, Beyrut 1407/l 987, s. 168-171; Mahmûd et-Tahhân, Teysîru mustalahi’l-hadîs, Riyad 1407/1987, s. 28-31.

Selahattin Polat

el-GARÎBEYN fi'l-KUR'ÂN ve'l-HADÎS

الغريبين في القرآن والحديث

Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin (ö. 401/1011) Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerdeki garîb lafızları açıklayan eseri.

(bk. HEREVÎ, Ahmed b. Muhammed)

GARÎBİYYE

الغريبيّة

Kâdiriyye tarikatının Muhammed Garîbullah el-Hindî’ye nisbet edilen bir kolu.

(bk. KÂDİRİYYE)

GARÎBNÂME

غريبنامه

Türk tasavvuf edebiyatının Aşık Paşa (ö. 733/1332) tarafından Anadolu’da kaleme alınan en eski ve en geniş tesirli didaktik eseri.

(bk. ÂŞIK PAŞA)

GARÎBÜ’l-HADÎS

غريب الحديث

Hadis metinlerinde geçen nâdir kelimeleri konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı.

Arapça’yı edebî incelikleriyle bilen Hz. Peygamber, farklı lehçelerin konuşulduğu Arabistan yarımadasının çeşitli bölgelerinden gelen heyetlere hitap ederken Arapça’nın zengin dil malzemesini bolca kullanmıştır. Kendisine Allah tarafından verildiğini söylediği cevâmiu’l-kelim* özelliği sebebiyle, bir kısmı daha önce duyulmayan veciz ifade ve meseller onun sözlerinde yer aldığı için sahâbîler zaman zaman ona bazı kelimelerin anlamını sormuşlardır.

Hadislerde olduğu gibi Kur’ân-ı Kerîm’de de bulunan garîb kelimeleri açıklamayı hedef alan eserler, ilk planda Kur’ân ve hadisle eski metinleri doğru anlama ve Arapça’nın zengin dil hazinesini tesbit etme düşüncesiyle kaleme alınmıştır. Müellifleri bu tür eserler yazmaya sevkeden sebeplerden biri, fetihlerin geniş topraklara yayılması üzerine İslâmiyet’le birlikte Arapça’yı da öğrenmeye başlayan çeşitli kültür ve milliyetlere mensup kimselerin bu dil üzerinde yapmaları muhtemel tahrifleri önleme gayesidir. Bir diğer önemli sebep de, yeni kurulan şehirlere muhtelif yörelerden gelmiş insanlar iskân edilince bu yeni şehir hayatına bağlı olarak oluşan dil karşısında klasik Arapça’yı muhafaza etme arzusudur.

Garîbü’l-hadîse dair kitaplarda bir kelimenin sözlük anlamıyla yetinilmeyip Arap dilcilerinin sözlerinden, eski Arap şairlerinin şiirlerinden örnekler verilerek o kelimenin edebî incelikleri üzerinde durulur (Kandemir, s. V). Hadis ilminde otorite olan Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimlerin kendilerine sorulan garîb kelimeleri açıklamayıp onların lügat âlimlerine sorulmasını tavsiye etmeleri (İbnü’s-Salâh, s. 272), garîbü’l-hadîsin esasen dil ve lügat ilimlerinin bir meselesi olduğunu göstermektedir. Bu sebeple garîbü’l-hadîs müelliflerinin büyük çoğunluğunu dil ve lügat âlimleri oluşturur.

Hadislerdeki garîb kelimeler üzerinde ilk defa tebeu't-tâbiîn neslinden Mâlik b. Enes, Şu'be b. Haccâc ve Süfyân es-Sevrî'nin durduğu belirtilmektedir (Hâkim, s. 88). Bu konuda ilk eseri kimin yazdığı ise tartışmalıdır. İbnü'n-Nedîm'in, garîbü'l-hadîse dair ilk çalışmayı Basralı dil âlimi Ebû Adnan Abdurrahman b. Abdüla'lâ es-Sülemî'nin (ö. 250/864 [?]) yaptığı kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır (el-Fihrist, s. 51). Ebü Adnan'ın küçük hacimli olduğu belirtilen eserindeki garîb kelimeleri ihtiva eden ve senedleriyle birlikte zikredilen rivayetlerin bablara göre tasnif edildiği söylenmektedir (Hatîb, XII, 405; Sezgin, VIII, 42). Bazı âlimler, ilk garîbü'l-hadîs kitabını Nadr b. Şümeyl'in (ö. 203/819) kaleme aldığını ileri sürmekle beraber (Hâkim, s. 88), Şerḥu ġarîbi'l-ḥadîs̱ diye de anılan (İbn Hayr, s. 186) ve pek küçük bir hacme sahip bulunduğu belirtilen eseriyle Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/ 824 [?]) bu konuda öncülük ettiği görüşü daha fazla kabul görmüştür (İbnü'l-Esîr, I, 5; ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, I, 3).

II. (VIII.) yüzyılda yazıldığı anlaşılan diğer eserler arasında, Ebû Bekir Hüseyin b. Ayyaş es-Sülemî el-Bâceddâî'nin (ö. 204/819) Ġarîbü'l-hadîs̱'i (İbn Hacer, 11, 362-363), Kutrub'un Ġarîbü'l-âs̱âr adıyla da anılan Ġarîbü'l-ḥadîs̱'i, Ebû Amr eş-Şeybânî, Ebû Zeyd el-Ensârî ve Ahfeş el-Evsat'in Ġarîbü'l-ḥadîs̱'leri ile Asmaî'nin Kitâbü Ġaribi'l-ḥadîs̱ ve'l-kelâmi'l-vaḥşî'si zikredilebilir. İbnü'n-Nedîm, Asmaî'nin bu eserinin Sükkerî'nin hattıyla yazılmış 200 varak civarında olan nüshasını gördüğünü söylemektedir (el-Fihrist, s. 61). Hepsi de Arap dil âlimleri tarafından kaleme alınan ve o devirde dil kültürünün zengin olması sebebiyle pek az garîb kelime ihtiva eden bu eserlerin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın Ġarîbü'l-Hadîs̱*i bu eserlerin en hacimlisidir (nşr. Muhammed Azîmüddin, I-IV, Haydarâbâd 1384-1387/1964-1967; nşr. Hüseyin Muhammed Şeref, I-II, Kahire 1405/1984).

III. (IX.) yüzyılda garîbü'l-hadîse dair eser yazanlar arasında İbnü'l-A'râbî, Amr b. Ebû Amr eş-Şeybânî, Abdülmelik b. Habîb el-İlbîrî, Muhammed b. Habîb en-Nahvî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Kadim ve bu konuda oldukça hacimli bir eseri olduğu söylenen Şemir b. Hamdeveyh anılabilir. Bu eserlerin de günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. Aynı yüz yılın ikinci yarısında İbn Kuteybe, Kâsım b. Sellâm'ın eserine almadığı garîb

kelimeleri toplamak amacıyla Ġarîbü'l-ḥadîs̱'ini konularına göre telif etmiş (nşr. Sâmiye Muhammed Ahmed, Paris 1970; nşr. Abdullah Cübûrî, I-III, Bağdat 197'l-1978; nşr. Rızâ es-Süveysî, Tunus 1979; I-II, Beyrut 1408/1988), garîb kelimeleri şiirlerle, Arap atasözleri ve tarihî olaylarla açıklamıştır. Her ne kadar İbn Kuteybe bu iki eserden sonra bir başka garîbü'l-hadîs kitabına ihtiyaç duyulmayacağını söylemişse de kendisinden hemen sonra muhaddis İbrahim el-Harbî, yirmi bir müsnedi tarayıp meydana getirdiği Ġarîbü'l-ḥadîs̱ isimli eserini (nşr. Süleyman b. İbrahim b. Muhammed el-Âyid, I-V, Cidde 1405/1985) sahâbe adına göre tertip etmiş, içinde garîb lugatların bulunduğu rivayetleri senedleriyle birlikte zikretmiştir. Ancak çok geniş olması sebebiyle bu eserin fazla rağbet görmediği söylenmektedir. Yine aynı dönemde Müberred ve Sa'leb'in çalışmaları, Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî'nin, Hz. Peygamber'in hadisleriyle ashap ve tabiînin sözlerindeki garîb kelimeleri açıkladığı yirmi cüz ve 400 varak olduğu söylenen Ġarîbü'l-ḥadîs̱'i ve İbn Keysân diye anılan Muhammed b. Ahmed b. İbrahim'in 400 varaklık çalışması (İbnü'n-Nedîm, s. 89) burada anılabilir.

IV. (X.) yüzyılda vefat eden garîbü'l-hadîs müelliflerinden Kâsım b. Şâbit es-Şarakustî'nin (ö. 302/915) yazmaya başladığı ed-Delâʾil fî ġaribi'l -ḥadîs̱'i

(yazma nüshaları için bk. Şâkir el-Fehhâm, LI 119761, s. 232-233, 504-505) babası Sâbit b. Hazm tarafından tamamlanmıştır. İbnü'l-Enbârî Kâsım b. Muhammed, Ebû Mûsâ Süleyman b. Muhammed el-Hâmız, İbn Düreyd, Ebû Bekir el-Enbârî, Ebü'l-Hüseyin Ömer b. Muhammed b. Kâdî ve İbn Dürüsteveyh bu yüzyılda yaşayan belli başlı garîbü'l-hadîs müellifleridir. Hattâbî, günümüze ulaşmayan bu eserlerin birbirine benzeyen küçük çaplı çalışmalar olduğunu söylemekle beraber bazı kaynaklarda Ebû Bekir el-Enbârî'ye ait olan garîbü'l-hadîsin geniş hacimli olduğu ileri sürülmektedir (a.g.e., L [1975], s. 311). Gulâmu Sa'leb diye tanınan Ebû Ömer ez-Zâhid'in, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'indeki garîb kelimeleri açıklamak suretiyle garîbü'l-hadîs sahasında yeni bir tür geliştirdiği belirtilmektedir. Daha sonra bu çalışma örnek alınarak Mâlik b. Enes'in el-Muvaṭṭa'ı ile Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim için de garîbü'l-hadîs çalışmaları yapılmıştır (a.g.e., L [1975], s. 310). Dârekutnî'nin Garîbü'l-ḥadîs̱'i de burada kaydedilmelidir (Sezgin, I, 208). IV. yüzyıldan günümüze tam

olarak gelen eserlerden Hattâbî'nin Ġarîbü'l-ḥadîs̱'i (nşr. Abdülkerîm İbrahim el-Azbâvî, I-II. Dımaşk 1402/1982), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ile İbn Kuteybe'nin eserlerinde yer almayan garîb kelimelerle bu iki âlimin açıklamalarına müellifin katılmadığı lugatları ihtiva etmektedir. Öncekiler gibi alfabetik olmayan bu eserde, içinde garîb kelimelerin geçtiği hadisler senedleriyle birlikte zikredilmiştir. Ebû Ubeyd, İbn Kuteybe ve Hattâbî'nin eserleri daha sonra kaleme alınan garîbü'l-hadîslerin kaynağı olmuştur (İbnü'l-Esîr, I, 8).

V. (XI.) yüzyılda yazılan bu tür eserlerden, Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin Kur'ân ve hadislerdeki garîb kelimelere dair Kitâbü'l-Ġarîbeyn'i (aş. bk.) kelimeleri alfabetik olarak sıralaması, ayrıca hadislerin senedlerine, metinlerine ve râvilerine yer vermemesi sebebiyle oldukça itibar görmüş ve daha sonra yazılan garîbü'l-hadîslere örnek teşkil etmiştir. Ebü'l-Feth Süleym b. Eyyûb er-Râzî'nin Taḳribü'l-Ġarîbeyn'i (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tefsir, nr. 1017), Ebû Ubeyd ile İbn Kuteybe'nin garîbü'l-hadîslerinin bir muhtasarından ibarettir. Eserde garîb kelimelerin geçtiği hadisler müsned tertibinde sıralandığı için aranan kelimeler kolayca bulunamamaktadır. Kâtib Çelebi, Ṣaḥîḥ-i Müslim râvilerinden İsmâil b. Abdülgâfir'in alfabetik garîbü'l-hadîsinin son derece faydalı bir çalışma olduğunu söylemektedir (Keşfü'ż-żunûn, II, 1205).

VI. (XII.) yüzyılda kaleme alınan eserler arasında, Abdülgâfir b. İsmâil el-Fârisî'nin Ebû Ubeyd, İbn Kuteybe, Hattâbî ve İbrahim el-Harbî'nin garîbü'l-hadîslerinden faydalanarak 527 (1133) yılında tamamladığı Mecmaʿu'l-ġarâʾib ve menbaʿu'r-reġâʾib'i alfabetik olarak düzenlenmiş bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4758; Murad Molla Ktp., Damadzâde, nr. 574; TSMK, III. Ahmed, nr. 2732; İÜ Ktp., AY, nr. 1805, noksan). Zemahşerî'nin el-Fâʾiḳ fî ġarîbi'l-ḥadîs̱'i (I-II, Haydarâbâd 1324; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Kahire 1364/1945), kelimelerin ilk iki harflerine göre alfabetik olmakla beraber bir hadisteki bütün garîb kelimeler bir arada açıklandığı için aranan kelimeler kolayca bulunamamaktadır. Kâdî İyâz'ın, Ṣaḥîḥayn ile İmam Mâlik'in el -Muvaṭṭaʾındaki garîb kelimeleri açıklamak üzere kaleme aldığı Meşâriḳu'l-envâr ʿalâ ṣıḥâḥi'l-âs̱âr'ını (I-II, Tunus 1333/1914), Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî mücevherle tartılmaya veya altınla yazılmaya değer bulmaktadır. Kâdî İyâz'ın talebesi İbn Kurkûl, hocasının kitabını bazı ilâvelerle birlikte

Meṭaliʿ u’l-envâr ʿ alâ ṣıḥâḥi’l-âs̱âr adıyla ihtisar etmiş (Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 90; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1119), İbn Hatîbüddehşe de bu eseri Tehẕîbü’l-Meṭaliʿ ve terġîbü’l-muṭâlî ismiyle önce tehzîb etmiş (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Hadis, nr. 127), sonra da et-Taḳrîb fî ʿ ilmi’l-ġarîb adıyla özetlemiştir. Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, kelimelerin ilk üç harflerine göre alfabetik olan Ġarîbü’l-ḥadîs̱’ini (nşr. Abdülmu’tî Emîn Kal’acî, I-II, Beyrut 1405/1985), büyük ölçüde Ahmed b. Muhammed el-Herevî’nin eserinden ve benzeri kitaplardan faydalanarak özlü bir şekilde kaleme almıştır.

VII. (XIII.) yüzyılda telif edilen garîbü’l-hadîslerden Mecdüddin İbnü’l-Esîr’in (ö. 606/1210) en-Nihâye’si (I-IV, Bulak 1311-1322; nşr. Muhammed Mahmûd et-Tanâhî - Tâhir Ahmed ez-Zâvî, I-V, Kahire 1383/ 1963) ihtiva ettiği garîb lugatların çokluğu, kelimelerin kısa ve özlü bir şekilde açıklanması gibi özellikleriyle kendinden önce telif edilen garîbü’l-hadîslerin en mükemmelidir. Büyük rağbet gören bu eser üzerinde daha sonraki yüzyıllarda

çoğu ihtisar olmak üzere muhtelif çalışmalar yapılmıştır. İbnü’l-Esîr’den sonra Abdüllatîf el-Bağdadî önce Tefsîru ġarîbi’l-ḥadîs̱ adıyla bir eser kaleme almış, ardından bunu el-Mücerred fî ġarîbi’l-hadîs̱ adıyla ihtisar etmiştir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 405; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1945; Âşir Efendi, nr. 74). Mühezzebüddin İbnü’l-Hâcib’in de on ciltlik bir garîbü’l-hadîsi olduğu söylenmektedir (Keşfü’z-zunûn, II, 1207). Daha sonraki yüzyıllarda kaleme alınan garîbü’l-hadîslerden İbn Hacer’in (ö. 852/ 1449) Tefsîru ġarîbi’l-ḥadîs̱’i (Kahire, ts.) ve Âkil b. Ömer b. İmrân el-Alevî’nin (ö. 1033/1624) Münteḫabü’z-zehr ve’s-semer min ġaribi’l-ḥadîs̱ ve’l-es̱er’i (Brockelmann, II, 553) zikredilebilir.

Bu konudaki çalışmaların bir türü, hem Kur’ân hem de hadislerdeki garîb kelimelerin birlikte ele alındığı kitaplardır. Genellikle “Ġarîbeyi’l-Ḳur ʾân ve’l-ḥadîs̱” adıyla anılan bu eserlerin en tanınmışları Ahmed b. Muhammed el-Herevî’nin Kitâbü’l-Ġaribeyn: ġarîbeyi’l-Ḳur ʾân ve’l-ḥadîs̱’idir (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire 1970; eserin bazı bölümleri, Haydarâbâd 1406/1985). Ebû Mûsâ el-Medînî, el-Mecmûʿ u’l-muġis̱ fî ġaribeyi’l-Ḳur ʾân ve’l-ḥadîs̱ adlı eserini (nşr. Abdülkerîm el-Azbâvî, I-III, Cidde 1406-1408/1986-1988; ayrıca bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1203-1207)

Herevî'nin kitabını tamamlamak amacıyla yazmıştır. Muhammed Tâhir el-Fettenî'nin, bir Kur'ân ve hadis lugatı olan Mecmaʿu biḥâri'l-envâr fî ġarâʾibi't-tenzil ve leṭâʾifi'l-aḫbâr'ı bu sahada yapılan son çalışmalardan biridir (I-II, Leknev 1248; I-IV, Leknev 1284; nşr. Habîbürrahman el-A'zamî, I-V, Haydarâbâd - Dekken 196'l-1973).

İçinde birçok garîb kelime bulunan bazı hadislerdeki bu kelimeleri açıklamak, edebî inceliklerini belirtmek ve ihtiva ettikleri fıkhî hükümleri ortaya koymak maksadıyla kaleme alınan eserler arasında Ümmü Zer hadisi etrafında yapılan çalışmalar önemli bir yer tutar. Bu çalışmaların en tanınmışı, Kâdî İyâz'ın Buġyetü'r-râ'id fîmâ fî ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ mine'l-fevâʾid adlı eseridir (nşr. Selâhaddin b. Ahmed el-İdlibî v.dğr., Fas 1395/1975; ayrıca bk. Kandemir, tür.yer.).

Zayıf hadis nevilerinden "garîb"in çoğul şekli olan "garâib" kelimesiyle anılan Ġarâʾibü Mâlik, Ġarâʾibü Şuʿbe gibi çalışmaların garîbü'l-hadîsle bir ilgisi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 51, 61, 89; Hattâbî, Garîbü'l-hadîs (nşr. Abdülkerîm İbrahim el-Azbâvî), Dımaşk 1402/1982, I, 64-71; Hâkim. Maʿrifetü ʿulûmi'l-hadîs, s. 88-91; Hatîb, Târîhu Bağdâd, XII, 405; İbn Hayr. Fehrese, s. 185-197; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, I, 3-12, ayrıca bk. naşirin mukaddimesi, I, 3-8; İbnü's-Salâh, 'Ulûmü'l-hadîs, s. 272-275; Nevevî, İrşâdü tullâbi'l-hakâʾik (nşr. Abdülbârî Fethullah es-Selefî), Medine 1408/1987, II, 550-553; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, II, 362-363; Sehâvî, Fethu'l-mugîs, III, 45-56; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, II, 184-186; Keşfü'z-zunûn, II, 1203-1207; Brockelmann, GAL Suppl., II, 553; Mübârekfûrî, Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahvezî(nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1386/1967, I, 229-246; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî, Kahire 1968, I, 50-65; Sezgin, GAS, I, 208; VIII, 42, 59, 67, 80, 90, 108, 118, 123, 149, 153, 157, 171, 180, 191, 208, 251; M. Yaşar Kandemir, al-Kâdî ʿIyâd ve Bugyat ar-Râʾid fîmâ ft Hadîs Umm Zarʿ min al-Favâʾid (doktora tezi,

1977), İÜ Şarkiyat Araştırma Ktp., s. V; Şâkir el-Fehhâm, Kitâbü'd-Delâʾil fî garîbi'l-hadîs li-Ebî Muhammed Kâsım b. Sâbit el-ʿAvfî es-Serakustî (MMLADm., L [1975] içinde), s. 70-110, 303-321, 512-527; (LI [1976] içinde), s. 232-293, 481-517; Zirikli, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 162; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 115-116; M. Abdülazîz el-Havlî, Târîhu fünûni'l-hadîsi'n-nebevî (nşr. Mahmûd el-Arnaût - M. Bedreddin el-Kahvecî), Beyrut 1408/1988, s. 246-251; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 103-104; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 330-335; Fâtıma Hamza er-Râzî, "Hareketü't-teʾlîf fî lügati garîbi'l-hadîs", el-Mevrid, IX/4, Bağdad 1981, s. 64-74'.

M. Yaşar Kandemir

GARÎBÜ’l-HADÎS

غريب الحديث

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm’ın (ö. 224/838) hadislerde geçen nâdir kelimelere dair eseri.

Garîbü’l-hadîs hakkında ilk yazılan eserlerden biri olup Şerḥu ġarîbi’l-ḥadîs̱ adıyla da anılır. Bazı müelliflere göre ise kitap bu türün ilk eseridir. Muhtemelen onları bu kanaate sevkeden şey daha önceki çalışmaların birer risale çapında olması, bunun ise müellifin belirttiği gibi “ömrünün hulâsası olarak” kırk yıllık bir çalışmaya dayanması ve geniş bir muhtevaya sahip bulunmasıdır. Ebû Ubeyd’in, Ġarîbü’l-ḥadîs̱ ile birlikte hazırlandığı anlaşılan, “garîbü’l-luga” diye anılan nâdir kelimelerle ilgili Ġarîbü’l-muṣannef adlı ilk lügat kitabının da müellifi olması onun bu alandaki üstün yerini ortaya koymaktadır.

Ebû Ubeyd eserinde, kelimeleri alfabetik olarak sıralamamıştır. Hatîb el-Bağdâdî’ye göre müellif garîb kelimelerini açıklayacağı hadisleri müsned* tertibinde bir araya getirmiştir (Târîḫu Baġdâd, XII, 405). Ancak Ġarîbü’l-ḥadîs̱’in eldeki baskılarında Hz. Peygamber’in hadislerine ait bölümde müsned tertibine göre bir sıralama açıkça görülmemektedir. Müellif önce Resûl-i Ekrem’in hadislerinde, ardından Hz. Ebû Bekir’den başlamak üzere bazı sahâbîlerin ve tanınmış bazı tabiîlerin sözlerinde, eserin son kısmında ise kime ait olduğu bilinmeyen bazı sözlerde yer alan garîb kelimeleri açıklamaktadır. İçinde garîb kelime bulunan hadislerin rivayet geleneğine göre senedleriyle birlikte zikredilmesi kitabın kullanımını güçleştirmiş, ancak daha sonraki dönemlerde bu senedler çıkarılmıştır. Ebû Ubeyd garîb kelimeleri açıklarken genellikle kelimeyi söyleyenin ifadesini esas almakla beraber, bazan fiil ve masdar gibi türevlerini de izah etmiştir. Kendilerinden Arap edebiyatı tahsil ettiği hocaları Ali b. Hamza el-Kisâî, İbnü’l-Kelbî diye tanınan Hişâm b. Muhammed, Ebû Amr eş-Şeybânî, Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Ubeyde Ma’mer b. Müsennâ ve Asmaî gibi âlimlerden rivayet ettiği açıklamaları aynen nakletmiş, şâhid olarak bol miktarda şiir kullanmış ve yer yer fıkhî meseleleri ele alıp incelemiştir. Ebü’t-Tayyib el-Lugavî’nin,

onun bu çalışmasında Ebû Ubeyde Ma’mer b. Müsennâ’nın Ġarîbü’l-ḥadîs̱’in esas aldığını ileri sürmesi (Merâtibü’n-naḥviyyîn, s. 93), adı geçen eserin küçük hacimli olması sebebiyle doğru bulunmamıştır.

Müellif eserini diğer kitapları gibi Abbâdîler devrinin önemli devlet adamı ve kumandanlarından Abdullah b. Tâhir’e sunmuş, İbn Tâhir de Ebû Ubeyd’e 10.000 dirhem aylık bağlamıştır. Rivayete göre Tâhir b. Abdullah bu eseri kendi sarayında bizzat müellifinden okumak istemiş, ancak Ebû Ubeyd’in, bir hadis kitabını emîrin ayağına giderek okutmanın hadise saygısızlık olacağını söyleyerek bu teklifi kabul etmemesi üzerine eseri müellifinin yanına giderek okumuştur. Bu olayı daha da anlamlı kılan husus, Ebû Ubeyd’in, eseri kendisinden okumak isteyen hadis hafızı Ali b. Medînî ile Abbas el-Anberî’nin evlerine

giderek kitabını onlara rivayet etmesidir. Bu eseri Ebû Ubeyd’den ilk defa Yahya b. Maîn’in okuduğu, Ahmed b. Ha-bel’in de bu çalışmayı takdir ettiği belirtilmektedir (Hatîb, XII, 407).

Ġarîbü’l-ḥadîs̱ üzerinde tashih, ikmal, ihtisar gibi çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Eserde gördükleri kusurları tenkit edenlerin ilki İbn Kuteybe’dir. Kitâbü Islâhi’1-ġalat fî Ġarîbi’l-ḥadîs̱ (bk. bibl.) adını verdiği çalışmasında İbn Kuteybe, Ebû Ubeyd’in bazı sözlük açıklamalarına ve hadis yorumlarına itirazda bulunmuş, İbrahim el-Harbî ise müellifi, Ma’mer b. Müsennâ’nın aynı adlı kitabında hadis diye nakledilen kırk (veya elli üç) adet asılsız rivayeti eserine alması sebebiyle tenkit etmiştir (Hatîb, XII, 413; Yâkût, I, 120-121). Ebû Muhammed Kâsım b. Sâbit es-Sarakustî, ed-Delâ˒il fî şerhi mâ aġfelehû Ebû ˓Ubeyd ve İbn Kuteybe min Ġarîbi’l-ḥadîs̱ (Sezgin, VIII, 252) adlı kitabında lügat tashihleri yapmıştır. Diğer çalışmalar arasında Ebü’l-Fazl el-Münzirî’nin Ziyâdâtü Ġarîbi’l-ḥadîs̱’i (Sezgin, VIII, 86, 195), Ebü’l-Feth Süleym b. Eyyûb er-Râzî’nin, hem Ebû Ubeyd’in hem de İbn Kuteybe’nin eserlerine dair Taḳribü’l-ġaribeyn’i (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Tefsir, nr. 1017), Ebû Ali Hasan b. Ahmed elEsterâbâdî’nin Muḫtaṣaru Ġarîbi’l-ḥadîs̱’i (Sezgin, VIII, 87), Hatîb et-Tebrîzî’nin Tehẕîbü Ġarîbi’l-ḥadîs̱’i, Nasır b. Mansûr el-Büstî el-Gazzâl’in Şerḥu ebyâtî Ġarîbi’l-ḥadîs̱’i Muvaffakuddin İbn Kudâme’nin Ḳun˓a-tü’l-erîb fî tefsîri’l-Ġarîb adlı muhtasarı (TSMK, III. Ahmed, nr. 588; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 524) zikredilebilir. Ġarîbü’l-ḥadîs̱’i

alfabetik sıraya koyanlar arasında Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Muhammed b. Ebû Cerâde ve Taḳribü'l-meram fî Ġaribi'l-Ḳâsım b. Sellâm adlı eseriyle Muhibbüddin et-Taberî anılabilir (Yâkût, XVI, 10; Sezgin, VIII, 87). Eser üzerindeki değişik bir çalışmayı da Naẓmü Ġarîbi'l-ḥadîs̱ adlı kitabı ile Ali b. Abdullah b. Muhammed el-Ukaylî gerçekleştirmiştir. Günümüzde yapılan çalışmaların belli başlıları şunlardır: Abdülfettâh el-Berkâvî, el-Garâ-be fî'l-hadîs̱i'n-nebevî: Dirâse, luġaviyye, taḥlîliyye fî davʾi mâ evradehû Ebû ʿUbeyd fî Ġarîbi'l-ḥadîs̱ (Kahire 1987); Sâid Muhammed Yahya Bekdâş, Ebû ʿUbeyd el-Ḳasım b. Sellâm ve mâ ṣaraḥa bi-iẖtiyârihî mine'l-mesâʾili'l-fıḳhiyye ve'l-âs̱âr muvâzenen bi-ârâʾi eʾimmeti 'l-mez̠âhibi'l-erbaʿa (yüksek lisans çalışması, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, eş-Serîa, nr. 1408).

Ġarîbü'l-ḥadîs̱, Muhammed Abdülmuîd Han'ın idaresinde Muhammed Azîmüddin tarafından çeşitli nüshaları dikkate alınıp rivayetlerin senedleri ve kaynakları gösterilmek suretiyle dört cilt halinde Haydarâbâd'da yayımlanmış (1384-1387/1964-1967), daha sonra da dipnotlardaki nüsha farklarının çıkarılması gibi bazı küçük tasarruflarla iki cilt olarak Beyrut'ta basılmıştır (1406/1986). Eseri ayrıca Hüseyin Muhammed Şeref iki cilt halinde Kahire'de neşretmiş (1405/1984), Mahmûd Ahmed Mîre de kitapta açıklanan kelimelerin, âyet, hadis ve şiirlerin alfabetik fihristini yayımlamıştır (Beyrut 1408/1987). Ġarîbü'l-ḥadîs̱'te geçen şiirlerle açıklanan kelimelerin alfabetik fihristi Mahmûd Muhammed et-Tanâhî tarafından Mecelletü'l-baḥs̱i1-ʿilmî'de neşredilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Garîbü'l-hadîs (nşr. Muhammed Azîmüddin), I-IV, Haydarâbâd 1384-87/1964-67- Beyrut 1396/1976; a.mlf., Kitâbü'l-Ecnâs (nşr. İmtiyaz Ali Arşî er-Râmfûrî), Beyrut 1403/1983, naşirin mukaddimesi, s. 11-14; a.mlf., el-Hutab ve'l-mevâʿiz (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1406/1986, nâşirin mukaddimesi, s. 47-53; İbn Kuteybe, Kitâbü Islâhi'l-galat fî Garibi'l-hadîs (nşr. Gerard Lecomte, MUSI, XLIV/10 [1968] içinde), s. 155-236; Ebü't-Tayyib el-Lugavî,

Merâtibü’n-nahviyyîn (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 93; Hatîb. Târîhu Bağdâd, XII, 405, 407, 412-413; Kemâleddin el-Enbârî. Nüzhetii’l-elibbâ˒ (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 136-142; Yâkût. Mu˓cemü’l-üdebâ˒, I, 120-121; III, 17; VIII, 142; XVI, 10; XVII, 165; XVIII, 100; Hüseyin Nassâr. el-Mu˓cemü’l-˓Arabî: neş˒etühû ve tetavvuruhû, Kahire 1968, I, 51-53; Sezgin, GAS.VIll, 85-87, 195, 252; M. J. de Goeje, “Beschreibung einer alten Handschrift von Abû ‘Obaid’s Garib-al-hadit”, ZDMG, XVIII (1864), s. 780-807; Mahmûd M. et-Tanâhî, “Fehârisü’ş-şi˓r ve’l-luga li-Kitabi Ġarîbi’l-hadîs li-Ebî ˓Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm”, Mecelletü’l-Bahsi’l-˓ilmî, IV, Mekke 1401/1981, s. 573-639.

M. Yaşar Kandemir

GARÎBÜ’l-KUR’ÂN

غريب القرآن

Kur’ân-ı Kerîm’deki garîb lafızların tefsirini konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı.

Garîb kelimesi sözlükte “yurdundan uzak kalan; tek ve nâdir olan; bilinmeyen, mübhem ve kapalı olan” gibi anlamlara gelir. Kur’ân-ı Kerîm Arapça’nın Ku-reyş lehçesiyle nazil olmakla birlikte diğer Arap lehçelerinden gelen veya yabancı dillerden alınıp Arapçalaştırılan kelimeler de ihtiva etmektedir. Ayrıca Kur’ân’da, az kullanılmasından dolayı mânası yaygın olarak bilinmeyen, anlaşılması güç lafızlar da vardır. Tefsir ilminde Kur’ân’daki bu tür kelimelerin açıklanması garîbü’l-Kur’ân’ın konusunu teşkil etmektedir. Hz. Peygamber’in, “Kur’ân’ın garîblerini araştırınız” dediği rivayet edilmiş (Süyûtî, II, 4) ve Kur’ân-ı Kerîm’in garîblerini bilmeyenlerin Allah’ın kelâmını tefsir etmekten sakınmaları istenmiştir. Bundan dolayı garîbü’l-Kur’ân tefsir ilminde önemli bir yer işgal etmiş ve II. (VIII.) yüzyıldan itibaren Kur’ân ilimleri arasında müstakil bir disiplin halini almıştır.

Arapça’yı fasih olarak konuşan ve çeşitli Arap kabilelerinin lehçe özelliklerini bilen Resûl-i Ekrem bazı âyetleri ve

sahabenin anlayamadığı kısımları tefsir etmiş, böylece Kur’ân-ı Kerîm’in ilk müfessiri olmuştur. Ancak Hz. Peygamber, kelime bilgisinden ziyade âyetlerdeki hükümleri açıklamış ve güzel ahlâkın esasları üzerinde durmuştur. İslâm’ın ilk dönemlerinde bazı sahâbîler Kur’ân’da mânasına nüfuz edemedikleri kelimelerin bulunduğunu söylemişlerdir. Nitekim Hz. Ömer, Abese süresindeki (80/31) “ebben” kelimesinin anlamını bilmediğini ifade etmiştir (a.g.e., II, 4). İbn Abbâs da altı âyette geçen “fâtır” kelimesinin (bk. M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, “fâṭır” md.) mânasını, iki Arap köylüsünün bir kuyu başında tartışırken bu kelimeyi kullanmaları sayesinde öğrendiğini belirtir (Süyûtî, II, 4). Yine İbn Abbas “gıslîn” (el-Hâk-ka 69/36), “ḥanânen” (Meryem 19/13), “evvâh” (et-Tevbe 9/114) ve

“rakîm” (el-Kehf 18/9) dışındaki bütün Kur’ân kelimelerini bildiğini söylemiştir (a.g.e., II,4-5).

Âyetlerdeki garîb lafızların mânalarının tesbit edilmesine sahabe devrinden itibaren başlandığı ve bu maksatla Arap şiirine başvurulduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., II, 55-88). Rivayete göre, Arap şiiri hakkında geniş bilgi sahibi olan Abdullah b. Abbas şiirle istişhad faaliyetinin de ilk mümessili olmuştur. Hatta onun, Haricî reislerinden Nâfi’ b. Ezrak’ın, Kur’ân-ı Kerîm’de geçen anlaşılması güç 200 kadar kelime hakkında sorduğu sorulara şiirlerden şâhidler getirerek cevaplar verdiği ve bu cevaplan ihtiva eden Mesâ˒ilü Nâfi˓ b. el-Ezraḳ adlı bir de eseri bulunduğu bilinmektedir (bk. ABDULLAH b. ABBAS b. ABDÜLMUTTALİB).

II. (VIII.) yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan ve ilk mahsullerinden pek azı günümüze intikal edebilen garîbü’l-Kur˒ân türündeki eserlerin telifi, İslâm coğrafyasının genişleyip Arap olmayan kavimlerin de Müslümanlığı kabul etmesine paralel olarak daha da önem kazanmış ve giderek artış göstermiştir. Bunlardan Abdullah b. Abbas (Kahire 1408/1988; İSAM Ktp., nr. 1388), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (İbnün-Nedîm, s. 37, 78; Kahire 1310 [et-Teysîr fî ˓ilmi’t-tefsîr adlı eserin hamişinde]), İbn Sellâm el-Cumahî (İbnü’n-Nedîm, s. 37; Dâvûdî, II, 152), İbnü’s-Sikkît (Hediyyetü’l-˓ârifîn, II, 536) ve İbn Kutluboğa’nın (İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi’nde Ahmed b. Muhammed el-Hammâdî tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır; Riyad 1407) Ġarîbü’l-Ḳur˒ân’ları, Abdullah b. Yahya el-Yezîdî’nin Ġarîbü’l-Ḳur˒ân ve tefsîruhû adlı eseri (Beyrut 1405/ 1985, 1407/ 1987); Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (Kahire 1955; Beyrut 1980, 1983), Ahfeş el-Evsat (Kuveyt 1979; Beyrut 1985) ve Zeccâc’ın (Beyrut 1988) Me˓âni’l-Ḳur˒ân’ları; Ma’mer b. Müsennâ’nın Mecâzü’l-Ḳur˒ân’ı (Beyrut 1981); İbn Kuteybe (Kahire 1378/1958; Beyrut 1978), İbnü’l-Mülakkın (Beyrut 1408/ 1987), Fahreddin et-Turayhî (Necef 1372) ve Mahmûd İbrahim’in (Kahire 1913) Tefsîru ġarîbi’l-Ḳur˒ân’ları; Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî’nin Nüzhetü’l-ḳulûb (Beyrut 1410/1990); Ahmed b. Muhammed el-Herevî’nin el-Ġarîbeyn fî’l-Ḳur˒ân ve’l-ḥadîs̱ (Kahire 1970); Mekkî b. Ebû Tâlib’in el-˓Umde fî ġarîbi’l-Ḳur˒ân (Beyrut 1982); Râgıb el-İsfahânî’nin el-Müfredât* fî ġarîbi’l-Ḳur˒ân (Kahire 1381/1961); Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin el-Erîb bimâ fî’l-Ḳur˒ân mine’l-ġarîb (Medine 1400); Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî’nin Ravżatü’l-

fesâha fî ġaribi'l-Ḳurʿân (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1208) adlı eserleri; İbnü'l-Müneyyir'in et-Teysîrü'l-ʿacîb fî tefsîri'l-ġarîb (Beyrut 1994) başlıklı manzum eseri; Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Tuḥfetü'l-erîb bimâ fî'l-Ḳurʾân mine'l-ġarîb (Hama 1345/1926; Bağdad 1397/1977; Beyrut 1403/1983, 1409/1989); Ahmed b. Yûsuf es-Semîn'in ʿUmdetü'l-ḥuffâẓ fî tefsiri eşrefi'l-elfâẓ (Beyrut 1993); İbnü'l-Hâim'in et-Tibyân fî tefsîri ġarîbi'l-Ḳurʾân (Kahire 1992); Süyûtî'nin Müfḥimâtü'l-aḳrân fî mübhemâti'l-Ḳurʾân (Beyrut 1986; ayrıca bk. Serkîs, Muʿcem, I, 1084); Hasaneyn Muhammed Mahlûf'un Kelimâtü'l-Ḳurʾân, tefsir ve beyân (Kahire 1375; Diyarbakır, ts.); Muhammed Şahin Muhaysin ile Şa'bân Muhammed İsmail'in el-Hâdî ilâ tefsiri ġarîbi'l-Ḳurʾân (Kahire 1980); Hamdı Ubeyd ed-Dımaşkî'nin el-Ḳurʾânü'l-Kerîm ve tefsîru ġarîbihî (Dımaşk 1963) adlı eserleri bu alanın başlıca örneklerindendir. Ali Şevvâh İshak Muʿcemü muṣannefâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (bk. bibl.) adlı eserinde "Garîbü'l-Kurʾân" başlığı altında (III, 289-308) 157, Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşî ise el-ʿUmde fî ġarîbi'l-Ḳurʾân'a (bk. bibl.) yazdığı mukaddimede (s. 19-37) seksen beş eser hakkında bilgi vermişlerdir. Şeyh Furkânî de bu konudaki 248 eserin bibliyografik listesini yayımlamıştır (Risâletü'l-Ḳurʾân, Kum 1411, III, 160-190). IV. (X.) yüzyıla kadar yazılan garîbü'l-Kur'ân'larda garîb lafızlar tefsir edilirken sûrelerin mushaftaki tertibine uyulmuş, daha sonraki dönemlerde ise alfabetik sistem uygulanmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'in hangi lafızlarının garîb olduğu hususundaki anlayışın zamana ve kişilere göre değiştiği görülmektedir. İslâm'ın ilk yıllarında az sayıda kelime garîb sayılırken zamanla Râgıb el-İsfahânî'nin el-Müfredât'ı gibi hacimli Kur'ân lugatları yazılmıştır. Bu konuda asıl önemli olan husus, garîb lafızların Kur'ân'ın nazil olduğu dönemdeki Arap dilinde ne gibi mânalar ifade ettiğinin bilinmesidir. Bu arada, Abdullah b. Yahya el-Yezîdî'nin Ġaribü'l-Ḳur'ân ve tefsîruhû adlı eseriyle Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Tuḥfetü'l-erîb bimâ fi'l-Ḳurʾân mine'l-ġarîb'i gibi bazı eserlerde çok defa garîb lafızların sadece lügat mânalarının verilmesi, iştikak ve sarf ilimleri açısından özelliklerinin açıklanmasıyla yetinilmiştir (ayrıca bk. GARÎB).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânl, el-Müfredât, “ġrb” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ġrb” md.; Abdullah b. Yahya el-Yezîdî, Garibü’l-Kurʾân ve tefsîruh (nşr. M. Selîm el-Hâc), Beyrut 1405/1985, naşirin mukaddimesi, s.7-17; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 37, 52-53, 78; Mekkî b. Ebû Tâlib, el-ʿUmde fî garibi’l-Kurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar’aşlî), Beyrut 1401/1981, nâşirin mukaddimesi, s. 19-37; Zerkeşî, el-Burhân, I, 291-296; Dâvûdî, Tabakâtü’l-müfessirîn, II, 152; Süyûtî, el-İtkân (Ebü’l-Fazl), II, 3-88, 89-104, 105-120; Keşfü’z-zunûn, II, 1203-1208; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 536; Serkîs, Muʿcem, I, 1084; Ali Şevvâh İshak, Muʿcemü musannefâti’l-Kurʾâni’l-Kerîm, Riyad 1403-1404/1983-84, III, 289-308; Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân, el-Muʿcemü’l-câmî li-garîbi müfredâti’l-Kurʾâni’l-Kerîm, Beyrut 1986, s. 8-32; İsmâil Cerrahoğlu, “İbn Hişâm ve Sîresindeki Garîbü’l-Kurʾân”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Ankara 1977, s. 1-28; a.mlf., “Tefsirde Atâ b. Ebî Rebâh ve İbn Abbâs’dan Rivayet Ettiği Garîbü’l-Kur’ân’ı”, AÜİFD, XXII (1978), s. 17-27; Şeyh Furkânî, “Garîbü’l-Kurʾân: kâʾimetün bibliyogrâfiyye”, Risâletü’l-Kurʾân, III, Kum 1411, s. 160-190; “Garîb”, İA, IV, 718; “Garîb”, UDMİ, XIV/2, s. 472; S. A. Bonebakker, “Gharîb”, EI2(Fr.), II, 1034-1035.

İsmail Cerrahoğlu

GARÎBÜ’l-KUR’ÂN

غريب القرآن

İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) Kur’ân-ı Kerîm’deki garîb kelimelere dair eseri.

Müellifin Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân adlı diğer bir çalışmasını tamamlayıcı nitelikte bir eserdir. İbn Kuteybe, bu eserini uzatmaktan kaçınarak garîb kelimeleri bir lügatçe halinde ayrı bir kitapta toplamayı uygun görmüştür. Nitekim eserde

sık sık Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân’a atıflar yapıldığı görülmektedir. Meselâ Bakara sûresine başlarken “elif lâm mîm” harflerinin hurûf-ı mukattaadan olduğunu, bu gibi harfleri Müşkil adlı kitabında açıkladığını söylemektedir (Ġarîbü’l-Ḳurʾân, s. 39). Yine bu eserinde kısaca ele aldığı bazı kelimeler hakkında daha fazla bilgi için Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân’a atıf yapmaktadır (meselâ bk. s. 41, 42, 44, 45, 47, 49, 77, 78). Bazan da kelimelerin çeşitli vecihlerde kullanılışı ve iştikakları için bu eserdeki yerlerine işaret edilmiş (bk. s. 50, 62, 64, 66, 71, 91, 101, 108), harflerin ziyadeliği ve lafızların tefsiri hususunda yine aynı esere bakılması istenmiştir (meselâ bk. s. 103, 484, 493, 503). İbn Mutarrif el-Kinânî, birbirini tamamlayan bu iki eseri birleştirerek el-Kurtayn adıyla yeni bir eser meydana getirmiştir (Mısır 1355).

Ġarîbü’l-Ḳurʾân’ın mukaddimesinde İbn Kuteybe eserini kısa, açık ve derli toplu bir şekilde hazırlamaya çalıştığını; okuyucuyu bıktırmaktan kaygı duyduğu için çok kullanılan kelimelerle ilgili fazla örnek vermediğini; gramer örnekleri, hadisler ve isnadlarla eserin hacmini genişletmekten kaçındığını belirtir. Garîb kelimeleri açıklarken müfessir ve lugatçıların ifadelerinden en fasih olanlarını seçtiğini ve bunların verdiği mânalardan ayrılmadığını söyleyen müellif, “Allah’ın isimlerinin ve sıfatlarının iştikakı ve bunların anlamlarının açıklanması” başlıklı kısımda yirmi altı kelimenin etimolojik ve edebî izahını yapmakta, “Kitapta çok kullanılan kelimeler” başlığı altında ise kırk kadar kelimeyi incelemektedir. Bu genel başlıklardan

sonra Fâtiha'dan başlayıp Nâs'ın sonuna kadar her sûredeki anlaşılması güç kelime ve terkiplerin filolojik açıklamasını yapmaktadır.

İbn Kuteybe bu eserinde, Ebû Ubeyde et-Teymî'nin Mecâzü'l-Ḳurʾân'ı ile Ferrâ'nın Meʿâni'l-Ḳur'ân'ından geniş ölçüde faydalanmış, yer yer bu eserlerden iktibaslar yapmış, ancak bu eserinde kendi dirayet ve kabiliyetini de ortaya koymuştur. Bu bakımdan Ġarîbü'l-Ḳurʾân daha sonra kaleme alınan aynı konudaki eserler için kaynak olmuştur. Nitekim Ebû Bekir es-Sicistânî, Taberî, Fahreddin er-Râzî, Ebû Hayyân ve Kurtubî gibi pek çok âlim bu eserden istifade etmiştir.

Ġarîbü'l-Ḳurʾân Seyyid Ahmed Sakr tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Kahire 1370/ 1958). Nâşir bu çalışmasında garîb kelimelerin geçtiği âyetleri numaralamış, müellifin diğer eserlerden yaptığı iktibasları göstermiş ve açıklamalar sırasında kullanılan beyitlerin kaynaklarına işaret etmiştir. Ayrıca bu neşirde garîb kelimeler hakkında sözlük ve gramer açıklamaları yapılmış; İbn Manzûr'un Lisânü'l-ʿArab'ı, Râgıb el-İsfahânî'nin el-Müfredat'ı, Taberî'nin Camiʿu'l-beyân'ı, Kurtubî'nin el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân'ı, Süyûtî'nin ed-Dürrü'l-menṡûr'u gibi daha sonra yazılan eserlerle mukayeseler yapılarak benzerlik ve farklılıklar ortaya konulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, Garîbü'l-Kurʾân, Kahire 1378/ 1958; Keşfü'z-zunûn, II, 1204; İzâhu'l-meknün, II, 146; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 441; C. Brockelmann, "İbn Kuteybe", İA, V/2, s. 763; G. Lecomte, "Ibn Kutayba", El2 (İng.), III, 845.

İsmail Cerrahoğlu

GÂRİM

(bk. GARÂMET)

GARİPLER CAMİİ

Tokat'ta Dânişmendliler dönemine ait cami.

Tokat'ın ve Anadolu'nun en eski camilerinden biri olup Pazarcık mahallesindedir. Batı duvarı boyunca Tokat Kalesi'nin bulunduğu tepenin yamacına yaslanır. Evkaf defterlerinde Melik Dânişmend Gazi Camii, tapu tahrir defterlerinde ise Câmi-i Melik ve Câmi-i Tokat adıyla geçen yapı halk arasında Garipler Camii olarak bilinir. Son yıllarda yapılan restorasyonlarla plan, duvar örgüsü ve süslemeleri bakımından eski özelliklerini kaybetmiştir. Ancak minarenin tuğla örgüsü ve sırlı tuğla tezyinatı, XIV. yüzyılın ilk yarısına ait kitâbeli mihrabı binanın günümüze kalabilmiş en dikkate değer kısımlarıdır. Cami, Kuyûdât-ı Atîka'da XIV. Anadolu Vakfiye Defteri'rinin 172. sayfasındaki 205 sayılı Seyyid Ali Paşa Vakfiyesi'nde, "Kubbetü'l-câmii'ş-şerif bi-câmii Dânişmend Gazi el-kâin bi-mahalle-i Yazıcık min medîne-i Tokat" ifadesiyle kayıtlıdır. Buna göre yapı eskiden Yazıcık adıyla bilinen mahallede yer alıyordu. A. Gabriel binanın bir hıristiyan mabedinden camiye çevrilmiş olduğunu kabul eder. Tarihî belgelere göre ilk caminin Dânişmend Gazi tarafından 1074'te inşa ettirildiği anlaşılmaktadır. Selçuklu, İlhanlı ve Osmanlı dönemlerinde pek çok defa tamir edilmiştir.

Kenarları 20 metreye yaklaşan kare planlı yapı kalın yüksek duvarları, düz cepheli dışa kapalı kütlesiyle anlamlı bir mimari üslûp vermekten uzaktır. Plan bugünkü haliyle merkezî bir karakter göstermektedir. Orta mekânı belirleyen destek sistemi, dört paye ve dört sütunun alternatif sıralanmasıyla yan mekânlardan ayrılır. Böylece oluşan kare alt yapılı destek sistemi, üstte pandantiflerle yükselerek 7,5 m. çapındaki kubbeye bağlanır. Dışta kiremitlerle örtülü kubbe, genel kütle kompozisyonuna arkaik bir özellik vermektedir. Kubbeli orta mekânı çevreleyen yan mekânlar tonoz örtülü olup duvarlar boyunca uzanan hacimler halindedir. Kuzey duvarına bitişik ve ana eksenin sağına kaydırılmış 3,5 m. çapındaki ikinci bir kubbe örtü sistemini hareketlendirir. İçten yivli olan bu küçük kubbe, dışta çokgen kasnağa oturan kiremit örtülü bir çıkıntı halinde büyük kubbeye eşlik eder. Bugünkü çatının hemen altında kalan taş çörtenler bir zamanlar örtünün

toprak dam olduğunu göstermektedir.

Minarenin bina içinden ve kuzeydoğu köşesinden yükselmekte oluşu, minare ile bugünkü ana kütle arasında dönem farkı bulunduğunu gösterir. Dışta kalan tuğla gövde, örgü birimlerinin taşırılma-sıyla genişleyerek şerefeye alt yapı teşkil eder. Minare, petek kısmındaki yeşil sırlı tuğlaları ve genel görünüşü bakımından Dânişmendli dönemine ait üslûbu yansıtan en orijinal elemandır.

İlk inşasına ait olmamasına rağmen mihrap caminin en eski kısımlarından

biridir. Enli bir kitâbeyle çerçevelenen mihrap yüzeyi, üstte iri mukarnaslı bir kavsara ile alttaki yarım altıgen nişi örten bir girinti halindedir. Devşirme izlenimi veren çan biçimindeki sütunçe başlıkları oldukça sadedir. Tamamen taştan yapılmış olan mihrabı çeviren ve Âl-i İmrân sûresinin 18 ve 19. âyetlerini ihtiva eden celî kitâbe sağ alttan başlayarak yükselir, üstte ve sol yanda dönüş yaparak satırı tamamlar. Satır bitiminde mevcut daha küçük bir istifle yazılmış usta ve tarih kitâbesine göre mihrap, Resûl b. Muhammed tarafından 733 yılının Şevval ayında (Haziran 1333) yapılmıştır.

Mekânda yer alan burmalı dört sütun, hafifçe sivrilen kemerler, hepsinden önemlisi minarenin konumundan anlaşıldığı üzere birkaç inşa devresi geçirerek özelliklerini büyük ölçüde kaybeden camiye yapılan bu müdahaleler Anadolu'daki bu en eski eserin günümüze ulaşmasını sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1934, II, 86-87; Ersal Yavi, Tokat, İstanbul 1946, s. 52; Tanju Cantay, "Bir KuzeyBatı Anadolu Gezisinden Notlar", STY, VII (1977), s. 25-27; M. Baha Tanman, "Danişmendliler [Mimari]", DİA, VIII, 474-475.

Selçuk Mülâyim

GARÎZ

الغريض

Ebû Yezîd (Ebû Mervân) Abdülmelik el-Garîz (ö.98/717 [?])

Emevîler devrinde yaşayan Mekkeli ünlü musikişinas.

Berberi bir kölenin oğlu olup güzelliğinden dolayı “Garîz” (taze, beyaz) lakabıyla anılmıştır. Emevî soyundan Ali b. Abdullah’ın kızı Süreyya’nın da içerisinde yer aldığı “Abelât” (ablalar) diye anılan kız kardeşlerin âzatlısıdır. Daha köle iken güzel sesiyle dikkati çeken Garîz, bir müddet terzilik yaptıktan sonra Sükeyne bint Hüseyin’in yanında başladığı mûsiki çalışmalarını daha sonra devrinin en tanınmış musikişinası İbn Süreyc’in yanında sürdürdü. İbn Süreyc tarafından mersiyehan olarak yetiştirilen Garîz bir müddet sonra mugannîliğe yöneldi ve bazılarınca devrinin hocasından sonra en başarılı mugannisi olarak kabul edildi. Ancak yaygın kanaat her ikisinin de aynı derecede üstat olduğudur. Nitekim bu konuda hakemliğine başvurmaları üzerine kendilerini dinleyen Sükeyne, onlara kadınların boyunlarındaki inci ve yakut gibi olduklarını ve aralarında tercih yapamayacağını söyledi. Garîz’in hocasıyla her tür şarkı ve makamda yarıştığı, Arap mûsikisinde çok kullanılan sakîl ritimlerin ustası olan İbn Süreyc’in, Garîz’in aynı ritimdeki üstün başarısı karşısında daha hafif ve yumuşak olan remel ve hezec ritimlerini kullandığı nakledilir. Garîz’in bu başarısı üzerine İbn Süreyc mersiyehanlıktan hanendeliğe yönelmek zorunda kaldı, daha sonra da işlemediği bazı suçlar isnat ederek onu yanından kovdu.

Ünlü musikişinas İbn Miscah’ın da talebesi olduğu söylenen Garîz’in yakın dostları arasında Kureyş’in meşhur şairlerinden Ömer b. Ebü Rebîa’nın da bulunduğu ve birçok toplantıya beraber katıldıkları nakledilmektedir. İbrahim el Mevsılî ve Ziryâb gibi musikişinaslar onun başarısını “mûsikiyi cinlerden öğrendiği ve okurken cinlerden ilham aldığı” şeklinde açıklarlar. Garîz’in eserleri kendinden geçercesine büyük bir coşkuyla okuması ve dinleyicileri âdeta büyülemesi onun bu alandaki kudretini göstermektedir.

Çok güzel ud çaldığı, def ve ritim çubuklarıyla icrada da aynı başarıyı gösterdiği rivayet edilmektedir.

Garîz Dımaşk'ta Velîd b Abdülmelik'in sarayında da bulunmuş, huzurunda şarkı söyleyerek onun takdirini kazanmıştır. Bazı kaynaklarda bir süre Yezîd b. Abdülmelik'in sarayında yaşadığı ileri sürülmekteyse de bu tarihen mümkün değildir. Çünkü Süleyman b. Abdülmelik'in halifeliği döneminde (715-717) bu tür sanatkârlara müsamaha göstermeyen Nâfiʿ b. Alkame Mekke'ye vali olarak tayin edildiğinde Garîz ondan korkarak Yemen'e kaçmış ve bir süre sonra orada vefat etmiştir. Garîz'in ölümüyle ilgili diğer bir rivayet ise ailesinin âzatlısı Ebû Kubeyl'in anlattıklarına dayanmaktadır. Ebû Kubeyl'in ifadesine göre Mekke'de bir düğünde şarkı söylemesi istenince, "Söylemeyeceğim, söylersem veled-i zina olayım" demiş, bazı kimselerin, "Zaten öylesin" demeleri üzerine defi alıp yere atarak şarkı söylemeye başlamış, bir süre sonra da yere yığılıp ölmüştür. Cinlerden ilham aldığı söylenen Garîz'in, bu mecliste izin vermemelerine rağmen kendine hâkim olamayıp şarkı söylemeye başlaması üzerine cinler tarafından öldürüldüğü nakledilir. Garîz'in Medine'de vefat edip Cennetü'l-Bakî'a gömüldüğü şeklinde bir rivayet daha vardır (el-Eğâni, II, 369).

Kaynaklarda Garîz hakkında İshak el-Mevsılî'nin Kitâbü Aḫbâri'l-Ġarîż, Ebû Eyyûb el-Medînî'nin de Kitâbü'l-Ġarîż adlı birer eser yazdıkları kaydedilmektedir (İA, IV, 718).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egânî, II, 359-403; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 267; H. G. Farmer. A History of Arabian Music, London 1929, s. 80-81; a.mlf., "Garîz", İA, IV, 718; Şevki Dayf, eş-Şiʿr ve'l-gınâ fi'l-Medîne ve Mekke li ʿasrı Benî Ümeyye. Kahire 1976, s. 201-202; Ali el-Useylî el-Âmilî, el-Gınâ fi'l-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 70-75; Abdülemîr Ali Mühennâ, Ahbârü'l-mugannîn ue'l-muğanniyât, Beyrut 1990, s. 236-242.

Fuat Günel

GARÎZE

الغريزة

Kişilik özelliklerinin kaynağını oluşturan meleke; bir canlının fıtrat ve tabiatından gelen eğilimlerinin bütünü için kullanılan psikoloji ve ahlâk terimi.

(bk. ŞAHSİYET)

GARP OCAKLARI

Osmanlı Devleti'nin Cezayir, Tunus ve Trablusgarp eyaletlerine XVI-XX. yüzyıllarda verilen ad.

Osmanlı Devleti'nin 1517'de Mısır'ın fethinden sonra İfrîkıye ve Mağrib olarak adlandırılan Kuzey Afrika'da hâkimiyet kurması, Doğu Akdeniz'deki bölgelerinin güvenliğini sağlama isteğinin ve Akdeniz'de hıristiyan Avrupa devletleriyle siyasî, ticarî ve dinî rekabetlerinin sonucudur. Garp ocaklarının fethiyle Batı Akdeniz'de Osmanlı hâkimiyeti kurulmuştur. Kuzey Afrika kıyılarındaki küçük müslüman devletler arasında görülen rekabet ve siyasî parçalanmalar, XVI. yüzyıl başlarında batıdan İspanyollar ve Portekizliler'in, doğudan Osmanlılar'ın bölgeye nüfuz etmelerine zemin hazırlamıştır. Böylece İfrîkıye ve Mağrib'de

İspanyol-Osmanlı nüfuz mücadelesi sonunda Cezayir, Tunus ve Trablusgarp Türk hâkimiyetine geçmiş ve Akdeniz'de üstünlük mücadelesini Osmanlılar kazanmıştır. Türk denizcisi Oruç Reis sayesinde ilk defa 1516'da Cezayir'e giren Osmanlılar, İspanyollar'ı buradan çıkardıktan sonra 1551'de Trablusgarp'ı ve 1574'te Tunus'u kesin olarak ele geçirdiler. Cezayir 1516-1830, Tunus 1574-1881, Trablusgarp 1551-1912 yılları arasında Osmanlı idaresinde kalmıştır. Oruç Reis ve Hızır Reis (Barbaros Hayreddin Paşa) Cezayir'in, Koca Sinan Paşa ile Kılıç (Uluç) Ali Paşa Tunus'un, Turgut Reis ise Trablusgarp'ın fâtihleridir.

Garp ocakları hakkında Avrupa kaynaklarında ve resmî yazışmalarında "niyâbet, emâret, cumhuriyet, krallık, barbar devletleri, barbar nâiblikleri" gibi anlamlara gelen "régence, regency, barbary regencies, étates of barbary, états barbaresques, régence de Tunisie, régence de Tripoli, royaume d'Alger" gibi adlandırmalar geçmektedir. Merkezden uzaklıkları sebebiyle zamanla yöneticilerin iç işlerinde yarı müstakil durumda geniş yetkilere sahip olmaları, idarecilerin seçimle iş başına getirilmesi, yarı bağımsız yönetimleri bu gibi adlandırmalarda etkili olmuştur. Osmanlı kaynaklarında ise "beylerbeyilik", XIX. yüzyılın Osmanlı belgelerinde ve özellikle Hariciye Nezâreti'nin siyasî yazışmalarında Batı tesirleriyle "niyabet,

emaret” terimleri kullanılmıştır. Ayrıca “Tunus emâreti, Tunus niyâbet-i saltanatı, Cezayir beylerbeyisi, Cezayiri Garb Ocağı mîrimîranı, Tunus valisi” gibi unvanlara da rastlanır.

Garp ocaklarının en önemlisi ve en muteberi Cezayir’di. Burada Osmanlı hâkimiyetinin kurulması, başlangıçta kardeş iki Türk denizcisi Oruç ve Hızır reislerin özel girişimleriyle olmuştu. Endülüs müslümanlarına karşı gerçekleştirdikleri yeniden fetih siyasetini Kuzey Afrika kıyılarına yaymak isteyen, 1505-1510 arasında Mersâ el-Kebîr, Vehrân (Oran), Cicelli, Bicâye, Tilimsân gibi şehirleri ele geçiren İspanyollar’a karşı Cerbe adasını üst tutmuş olan Oruç ve Hızır reisler Cezayirli müslümanların da istekleriyle mücadeleye girişmişlerdi. 1525’te Cezayir’in kesin olarak zaptından sonra Cezayir ve Cicelli sultanı ilân edilen Hızır Reis’in Yavuz Sultan Selim’e bağlılık bildirmesi, doğrudan Osmanlı hükümet merkezinin bu bölgeye yönelik ilk resmî ve fiilî siyasetinin başlangıcını oluşturmaktadır. Nitekim Cezâyir-i Garb padişahın ülkesi olarak ilân edilmiş, Hızır Reis de Cezayir hâkimi olarak tanınmıştı. 2000 asker ve topçu kuvveti gönderilerek Anadolu’dan gerektiği kadar gönüllü asker yazma müsaadesi verilmiş, hutbe Osmanlı sultanı adına okunmaya başlanmıştı. 1534’te Hızır Reis Cezâyir-i Bahr-i Sefîd beylerbeyisi ve kaptanpaşa olarak tayin edilince doğrudan Osmanlı idaresi kurulmuş oldu. Kıyıda sadece Vehrân (1792’ye kadar) ve Mersâ el-Kebîr gibi birkaç liman İspanyollar’da kaldı.

Akdeniz hâkimiyeti için önemli bir stratejik mevkiye sahip bulunan ve Malta, Sicilya, Tunus üçgeninin bir ucunu teşkil eden Tunus’un ilk fethi 1534’te yine Barbaros Hayreddin Paşa tarafından gerçekleştirildi. Ancak 1535’te, İspanya tacına da sahip olan Habsburg İmparatoru V. Karl (Charles Quint) bir donanma ile Tunus’u ele geçirerek Türkler’le mücadeleyi şiddetlendirdi. 1568 yılında Cezâyir-i Garb beylerbeyi tayin edilen Kılıç Ali Paşa doğuya önem verdi. 1569’da yaptığı bir seferle Tunus Limanı’na hâkim Halkulvâdî (Gulet) hariç Tunus şehrini ve kalesini zaptetti. Ancak 1573 yılında İnebahtı (Lepanto) Deniz Savaşı galibi Don Juan d’Autriche Tunus şehrini ve kalesini geri aldı. 1574’te Yemen fâtihi Koca Sinan Paşa kara kuvvetleri ve Kaptanıderyâ Kılıç Ali Paşa deniz kuvvetleriyle Tunus şehrini ve diğer şehirleri ele geçirdiler. Hafsîler hânedanı sona erdi. Halkulvâdî tahrip edildi. Haydar Paşa’nın yönetiminde bir teşkilât kuruldu. Ülkenin korunması için 100 odada 4000 kişilik yeniçeri birliği bırakıldı.

Garp ocakları içinde en doğuda ve devletin merkezine en yakın olan Trablusgarp eyaleti Tunus'tan önce fethedilmişti. Trablusgarp şehri 1510'da İspanyol kumandanı Pedro Navarro tarafından ele geçirildi ve 1530'da Malta şövalyelerine verildi. 1545-1546'da Trablusgarplılar Türkler'den yardım isteyince Murad Paşa onların yardımına koştu. Trablusgarp'a, Sinan Paşa'nın kaptan-ı deryalığında meşhur denizci Turgut Reis'in teşvikleriyle 1551'de Malta şövalyelerinin buradan kovulması ile hâkim olundu. Turgut Reis Trablusgarp beylerbeyi tayin edildi. Manastır, Kayrevan, Süs, Kafsa. Mehdiye gibi Tunus'un güney şehirleri o tarihte Trablusgarp eyaletinin sınırları içindeydi. 1574'te Tunus'un fethinden sonra bu bölgelerin aidiyeti iki eyalet arasında bazı anlaşmazlıklara yol açmıştır.

Garp ocaklarının idaresi imparatorluğun diğer eyaletlerine göre farklı olmuştur. Bunlar sâlyâneli ve müstesna eyaletlerdi. İdarî bakımdan olduğu kadar vergi yükümlülükleri yönünden de farklı uygulamaya tâbi idiler. Coğrafî bakımdan merkeze uzaklıkları, bulundukları özel şartlar, halkının kısmen göçebe ve aşiretler halinde olması, mezhep farklılıkları (halk ve göçebeler Mâlikî, Osmanlı yönetici ve askerleri Hanefî), hıristiyan ülkelerle savaş durumu bunda rol oynayan unsurlardı. Birer beylerbeyi tarafından idare edilen Tunus, Trablusgarp ve Cezayir'de timar sistemi uygulanmamaktaydı. Fetihten sonra her beylerbeyilikte yeniçerilerden belli sayıda muhafız gücü görevlendirildi. Bunlar Garp ocaklarının ilk askerî nüvesini teşkil ettiler. Ayrıca deniz savaşları ve kıyıların güvenliğini sağlamak, daimî deniz seferlerinde bulunmak üzere denizci leventlerden oluşan ve "reis taifesi" denen kaptanların kumandasında güçlü donanmalar kuruldu. Garp ocaklarının donanmaları Akdeniz'de en büyük deniz savaşlarını ve gazalarını gerçekleştirdiler.

Ocakların idaresinde paşa divanı, yeniçeri ağasının başkanlığında ağa veya yeniçeri divanı önemli görevler yapardı. Öte yandan çeşitli esnaf teşekkülleri ve onların eminleri vardı. Zamanla beylerbeyilerin idaresi zayıfladı. Yeniçeriler, reis taifesi, dayı ve bey denilen yeni bazı görevliler güç kazandı. Bunlar siyasî otoriteyi ele geçirdiler. Garp ocaklarında yönetim bakımından zamanla farklılıklar meydana geldi. Askerî güçlerin klasik beylerbeyilik sistemini sona erdirmeleri sırasındaki iktidar mücadeleleri idarî zaafa yol açtı.

Garp ocaklarının en büyük faaliyetleri korsanlık ve deniz ticaretiydi. Bu sayede özellikle XVI ve XVII. yüzyıllarda zenginleştiler. Bu zenginlik şehirlerde kendini gösterdi; şehirler gelişti, imar faaliyetleri arttı, kültürel ilerleme sağlandı. Zamanla korsanlık gelirlerinin azalması, Avrupa devletleri ve donanmalarının Akdeniz'de etkilerinin artması sonucunda ocaklar yeni dünya siyasetine uyum sağlayamadılar. Korkusuz bazı denizciler Sebte (Ceuta) Boğazı'nı aşarak Atlas Okyanusu'na çıktılar. İngiltere, Danimarka, İzlanda kıyılarına, bazı adalara seferler yaptılar. Menkıbeleri leventler ve halk arasında dilden dile dolaştı. XVI. yüzyılda Küçük Murad Reis, XVIII. yüzyılda ise Reis Hamidu bunların en meşhurlarıdır.

Garp ocaklarında 300 yıldan fazla süren Osmanlı hâkimiyeti döneminde Osmanlı

uygarlığının siyasî, kültürel, askerî ve ekonomik özellikleri bu ülkelerde yayıldı ve her alanda önemli gelişmeler sağlandı. Garp ocaklarının halkı genellikle Arap ve Berberi asıllıydı. Bunlara XV. yüzyılın sonlarında ve XVI. yüzyılda İspanya'dan göçe zorlanan Endülüslü müslümanlar ve yahudiler katıldılar. Endülüslü müslümanlar yeni bir medeniyet anlayışı getirirken Türk fâtihler de idareci, asker, din adamı olarak etkilerini gösterdiler. XVIII. yüzyılda kurulmaya başlayan Avrupalı devletlerin kolonileri XIX. yüzyılda arttı. Genellikle İspanyollar, Fransızlar, Maltalılar ve İtalyanlar hıristiyan kolonisini teşkil ederler ve ticaretle uğraşırlardı.

Garp ocaklarının askerî gücünü başlangıçta, iki üç yılda bir değiştirilmek üzere merkezden gönderilen yeniçeriler ve leventler oluştururdu. Burada merkezdeki Yeniçeri Ocağı'na benzer askerî ocaklar kuruldu. Zamanla merkezden yeniçeri gönderme işi durdu. Yavuz Sultan Selim'in fermanına dayanılarak her ocağın ihtiyacına göre Anadolu'dan, Rumeli'den, adalardan yeni asker yazma ve bunları Garp ocaklarına getirterek yetiştirme usulü ortaya çıktı. Çünkü savaşlarda verilen büyük kayıplar asker ihtiyacını arttırdı. Garp ocaklarının asker ihtiyacını gidermek için esirlerden de faydalanıldı. İslâmiyet'i kabul eden bu esirlerden geniş ölçüde asker alınmakla birlikte bunda pek başarı sağlanamadı. Yine de Anadolu ve adalardan getirilen Türkler'den istifade edildi. Ayrıca Garp ocaklarında

merkezdeki yeniçeri ocaklarının aksine Türk menşeli olanların devşirilmesine özel bir önem verildi. Devşirilen askerlerin çoğunluğu Anadolu'nun kıyı şeridinden Türk çocuklarıydı. Leventler de böyleydi. Bunların Garp ocaklarına taşınması için yabancı gemilerin kira ile tutulduğu bilinmektedir. Askerî ocaklarda disiplin sıkı olup yeteneği olan her asker en üst makama kadar çıkabilirdi. Bugün Cezayir, Tunus ve Libya arşivlerinde mevcut asker tahrir ve maaş defterlerinde ve askerî kışla odalarında Bayındırlı, Kazdağlı, İzmirli, Tokatlı, Karamanlı, Sinoplu, Rodoslu, Manisalı, Karslı vb. askerlerin menşelerini bildiren kayıtlar bulunmaktadır. Bazı yöneticilerin isimleri de (İbrahim Rodoslu, Mehmed Laz, Menteşeli gibi) onların menşeini göstermektedir. Cezayir Beylik Arşivi'ndeki "Defteri Teşrîfât"ta Cezayir Yeniçeri Ocağı'nın idaresi ve çalışmaları en ince ayrıntılarına kadar kaydedilmiştir. Bunun Fransızca neşri de yapılmıştır (A. Devoulx, Tachrifat, Cezayir 1853).

Garp ocaklarına asker devşirilmesi bazan her yıl, bazan da ihtiyaca göre birkaç yılda bir yapılırdı. Bilhassa İzmir'de Cezayir Hanı'ndaki Ocak kâhyaları bu işle görevliydiler. Ocağa katılmak, asker veya levent olmak birçok gencin hayal ettiği şerefli bir meslekti. Yeniçeriler şehir korumasında, vergi toplamada, ayaklanmaları bastırmada ve ülkeyi korumada görev alırlardı. Yeniçeriler ve leventlerin yerli kadınlarla evlenmesinden doğan ve "kuloğulları denilen nesil Garp ocaklarında sosyal bir tabaka olarak temayüz etti. Kuloğulları sosyal hayatın birçok alanında etkili hizmetlerde bulundular. Garp ocaklarında askerlerin evlenmesi genelde tasvip edilmezdi. Evlenen asker kışlada kalamaz ve bekârlara her gün verilen dört somun ekmek hakkını kaybederdi. Ayrıca evlenen kişinin yükselme şansı azalırdı. Özellikle Cezayir'de yönetimin ocağın dışına çıkmaması için son derece dikkatli davranılırdı. Cezayir'de kuloğullarının merkezî idareyi ele geçirme teşebbüsleri başarısız kalmıştır. Buna karşılık Tunus ve Trablusgarp'ta kuloğulları daha yüksek mevkilere çıkabildiler, hatta mahallî hanedanlar kurup ülkeyi yönettiler. Cezayir'de Fransız işgaline karşı 1830-1837 yıllarında savaşan Konstantin Beyi Ahmed Bey bir kuloğluydu. Garp ocaklarını istilâ eden sömürgeci devletlerin siyaseti sonucu Anadolu ile bağlarının kesilmesi sebebiyle Cezayir ve Tunus'taki kuloğulları Türklük'lerini unuttular. Garp ocaklarında çeşitli tarihlerde farklı sayıda Türk askerî gücü bulunmuştur. Tahminlere göre bu sayı Cezayir'de 15-20.000, Tunus'ta 6-8000, Trablusgarp'ta 6000 civarındaydı.

Ocakların disiplini ve güçlü yönetimi Osmanlı hâkimiyetinin devamlılığını sağlamıştır. 1830'da Fransa'nın Cezayir'i işgali üzerine bekâr yeniçeriler gemilerle Anadolu'ya ve adalara, İzmir ve Girit'e gönderilmiştir.

Tunus ve Trablusgarp'ta XVIII. yüzyılın başından itibaren birer mahallî hanedan kurulduğu halde Cezayir'de 1671'den itibaren seçimle iş başına gelen ve tayinleri İstanbul'ca onaylanan dayılar iktidara sahip çıktılar. 1705'ten itibaren Tunus'a Hüseynîler, 1711'den sonra Trablusgarp'a Karamanlı aileleri hâkim oldu.

Garp ocaklarının en önemli güçlerinden birini kuvvetli donanmaları teşkil ederdi. En büyük donanmaya sahip olan Cezayir'di. Denizciler sahil kesimlerinde ve limanlarda oturur, yeniçerilere karışmaz, ayrı bir ocak halinde mesleklerini icra ederlerdi. Garp ocaklarının donanmaları Osmanlı donanmasının bir parçasından ibaretti. Bunlar kaptan-ı deryaya bağlı idiler. Akdeniz'deki savaşlarda her ocak kendi imkânları ölçüsünde donanmayı hümâyuna katılır ve gazâ ederdi. Bu durum XIX. yüzyılın sonlarına kadar sürmüştür. Tunus, Cezayir donanmaları 1827 Navarin Savaşı'na katıldı. Garp ocakları daima hıristiyan donanmalarının hücumuna mâruz bulunduklarından güçlü donanma tertibine önem vermişlerdir.

Osmanlı padişahının hâkimiyeti Garp ocaklarında her zaman geçerli idi ve sultan aynı zamanda halife olarak bütün müslümanlar nezdinde itibar sahibiydi. Hutbe Osmanlı sultanı adına okunur, paralar onun namına basılırdı. Beylerbeyi veya paşalar, daha sonra da dayılar sadece bu eyaletlerin yöneticileri değil aynı zamanda oralarda sultanın temsilcileri idiler. Beylerbeyi veya dayı sivil ve askerî yöneticilerin başıydı. Garp ocaklarının yöneticileri fermanla tayin edilir ve görevleri yenilendikçe ibkâ veya takrir (mukarrernâme) fermanı gönderilirdi. Her eyalet belli bir vergi öderdi. Zamanla bu vergi hediye şekline dönüştü. Eyalete beylerbeyi, bey veya dayı tayinlerinde İstanbul'a sultana hediyeler sunulur, kendilerine de karşılığı gönderilirdi. Savaş zamanlarında Garp ocaklarının donanmaları ve ihtiyaca göre kara kuvvetleri Osmanlı ordusu yanında yer alırdı. Ancak bunlar bağımsız hareket etmekte ve antlaşma yapmakta serbesttiler. Garp ocakları valilerinin İstanbul'da Dîvân-ı Hümâyun veya Babıâli nezdinde "kapı kethüdâsı" yahut "kapı ağası" denilen idarî temsilcileri bulunur, aradaki irtibat bu görevlilerle sağlanırdı. Bunlar Osmanlı Devleti tarafından

tayin edilmiş birer memur olup maaşlarını Cezayir, Tunus, Trablusgarp eyaletinden alırlardı. Sadece idarî meseleleri çözmeye çalışan bu temsilcilerin diplomatik bir rolü yoktu.

Garp ocaklarının halkı Mâlikî mezhebine mensuptu. Hanefî mezhebi IX. yüzyılda Kayrevan'da siyasî seçkin tabaka tarafından kabul edilmiş ve yayılmıştı. Osmanlılar'ın Kuzey Afrika eyaletlerine gelişleriyle birlikte dinî bakımdan Hanefîlik resmen ön sıraya geçti. Osmanlı askerleri, bürokratları ve ulemâ sınıfı Hanefî mezhebine mensuptular. İslâmiyet'i kabul edenler hıristiyansa doğrudan Hanefî mezhebine giriyor, ihtida

eden yahudiler ise mecburi olarak Mâlikî oluyordu. Garp ocakları halkından da Hanefî mezhebine geçenler olmuştur. Hanefîler ihtiyaçlarına göre cami, medrese ve vakıflar tesis ettiler. Tunus'ta Hüseynîler döneminde Hanefî ve Mâlikî müftüleri en yüksek dinî ve kazâî otoriteler olup Hanefî müftüsü "şeyhülislâm" adıyla protokolda daha ilerideydi. Burada Hanefî ve Mâlikî mahkemeleri de kurulmuştu.

Garp ocaklarının arazisi geniş olduğundan kıyıların dışında asayiş ve güvenliğin sağlanması önemli bir husustu. Türkler bunu temin etmek için Mehâzin denilen bazı imtiyazlı kabileleri vergiden muaf tutarak vergi mükellefi kabileleri itaat altında bulundurdular. Bu arada kabileler arası çekişmelerden de faydalandılar. Halk üzerinde dinî etkileri olan Murâbıtlar'la iyi geçindiler ve onlara saygı gösterdiler. Göçebe kabilelerden vergi toplamak zor olduğundan her yıl ilkbahar ve sonbaharda askerî birlikler vergi toplamaya gönderilirdi. Vergi amacıyla ülke içlerine ve özellikle çöle ve göçebe kabileleri arasına yapılan bu önemli seferler "mahalle" veya "mahalle-i mansûre" adıyla anılırdı.

Arapça yaygın dil olmakla beraber Garp ocaklarında siyasî alanda Türkçe önem kazandı. İstanbul ile yazışmalar Türkçe yapılıyordu. 1629'da Tunus'taki Fransız konsolosu ülkesinden mesajların Türkçe gönderilmesini istiyor, bu takdirde saygı ile karşılanacağını belirtiyordu. Garp ocaklarının yabancı devletlerle yaptıkları antlaşmalar da Türkçe kaleme alınıyordu. Bu durum XIX. yüzyıl başlarına kadar sürdü. Fransa ve Tunus arasında Türkçe akdedilen son antlaşmalar Mayıs ve Kâsım 1824 tarihlidir. Tunus ve İngiltere arasında son Türkçe antlaşma ise 1816 yılında yapıldı. Tunus'ta

Ahmed Paşa’dan itibaren İstanbul ile yazışmalarda Arapça kullanılmaya başlandı (1838). Osmanlı başşehrinde bu konu üzerinde fazla durulmadıysa da Tunus’ta bağımsızlığa giden bir unsur olarak değerlendirildi. Esasen daha önce de İstanbul’a özellikle “mazhar” tarzında belgelerin Arapça gönderildiği bilinmektedir.

Türkçe askerî ocakların maaş defterlerinde, asker alımı kayıtlarında, vakıflarda ve günlük hayatta çeşitli sanat ve meslek dallarında geniş ölçüde hâkimdi. Yönetim ve askerlikten yemek kültürüne kadar geniş bir çerçevede Osmanlı medeniyetinin tesirleri günümüze kadar sürmüştür. “Bey” ve “dayı” gibi kelimeler, Tunus ve Cezayir’in yöneticilerini ifade eden terimler olarak siyasî literatüre geçmiştir.

Garp ocaklarında özellikle yeniçeriler ve denizciler arasında birçok halk şairi yetişmiştir. Akdeniz’de, Cezayir ve Tunus’ta birçok kahramanlık destanlarını Türk halk şairleri şiirlerinde terennüm etmişler ve günümüze zengin bir edebiyat ürünü bırakmışlardır. Mağribli halk şairlerinin eserlerinde fetih ve mücadele dönemlerinin şevkini, son dönemin hezimet ve çözülme tarihine ait safhaların çeşitli cephelerini ve hüznünü bulmak mümkündür. Devlete, iradeye, bilgiye, teşkilâta, cesarete, feragate, ahlâk ve imana bağlı birçok değerler bu eserlerde yer alır. Çırpanlı, Gedâ Muslu, Benli Ali, Kara Hamza, Nakdî, Mağriblioğlu, Kuloğlu, Derviş Ali gibi isimler bunların en tanınmışlarıdır. Bu edebî ürünlerde vatan hasreti geniş olarak yer alır.

Bu dönemde resmî kayıtlar, sultanların fermanları, antlaşma metinleri, elde edilen ganimetler, vergilere dair kayıtlar arşivlerde titizlikle korundu. Garp ocakları zamanında yapılan yazışmalardan, mahallî yönetim ve askerî ocakların iaşe, ibate, maaş ve asker alımıyla ilgili birçok Türkçe kayıtları ihtiva eden belge ve defterler günümüzde Cezayir, Tunus ve Libya Devlet arşivlerinin önemli böllümlerini oluşturmaktadır. Tunus’taki Türkçe belgelerin katalogu Fransız Türkologu R. Mantran tarafından yayımlandığı gibi (Inventaire des documents d’archives turcs au Dar al-Bey, Paris 1961), Cezayir Millî Arşivi’ndeki Türkçe ve Arapça defterlerin envanteri de Tunuslu tarihçi Abdülcelîl Temîmî’nin gayretiyle ilim âlemine sunulmuştur (Sommaire des registres arabes et turcs d’Alger, Tunis 1979). Garp eyaletlerinin Osmanlı dönemi tarihi için Osmanlı arşivleri yanında Kuzey

Afrika ülkelerinin arşivlerinin, Türkçe ve Arapça belgelerin titizlikle araştırılması gerekmektedir. Garp ocakları döneminde bu bölgelerde birer arşivin teşekkül etmesi, zamanın ve istilâcı devletlerin şuurlu tahriplerine rağmen bazı tarihî kaynakların günümüze kadar ulaşabilmesi Osmanlı döneminde düzenli işleyen bürokratik sistemin bir sonucudur.

Garp eyaletlerinde Osmanlı bürokrat, ulemâ ve müderrislerinin yazdıkları bazı Türkçe eserler bugün Cezayir, Tunus, Libya Millî kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bu eserler, Türkçe'nin Garp ocaklarında yayılma sürecinin ve aşamalarının delilleridir (Şeker, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, II (1985), s. 105-122).

Garp ocaklarının elden çıkmasından sonra Tunus, Cezayir ve Trablusgarp'tan birçok Türk, kuloğlu ve müslüman Arap diğer Osmanlı ülkelerine göç etmiştir. Özellikle Cezayirliler ve Tunuslular İstanbul, Şam, Beyrut, Kahire, İskenderiye, Yafa, Akkâ gibi şehirlerde büyük göçmen kolonileri teşkil ettiler. Fransa ve İtalya yönetimleri bu göçlerle uğraşmak zorunda kalmıştır. Siyasî ve askerî kadrolardan birçok önemli şahsiyet Osmanlı merkezine giderek ülkelerinin geleceği ve istilâcılar hakkında görüş bildirmiş ve çözüm yolları aramıştır. Bu vatan severlerin bir kısmı devlet hizmetinde istihdam edilmiştir (Bardin, tür. yer.).

Türk hâkimiyeti devrinin Kuzey Afrika eyaletleri için ilerleme ve teşkilâtlanma açısından "karanlık" bir dönem olduğu yolundaki iddialar isabetli değildir. Türkler bu ülkelere istilâcı ve kültürlerini empoze edici bir siyasetle gitmedikleri gibi yerli yönetimlere idarî özerklik tanımışlar, mahallî kültürün gelişmesine yardımcı olmuşlardır. İslâmiyet her iki unsuru birbirine kaynaştırıcı bir rol oynamış, karşılıklı etkilenme sonucu Türk askerlerinin, bürokrat, din adamı ve tüccarlarının sayesinde Garp ocaklarında Türk kültürü yayılmıştır. Bugün Kuzey Afrika Türk sanatından ve etkisinden söz edilebilmektedir. Türkler cami, çeşme, medrese, kışla, köprü, hastahane, su yolu, tersane, darphane, kütüphane gibi hayır müesseselerini Garp ocaklarının çeşitli şehirlerinde inşa etmişlerdir. Vehrân'da Hasan Camii, Cezayir'de Keçova Camii, Tunus'ta Yûsuf Dayı ve Hammûde Paşa camileri, Trablusgarp'ta Ahmed Paşa ve Turgut Paşa camileri bunların en önemlileridir. Tunus'ta Osman Dayı, Yûsuf Dayı ve Ali Paşa büyük kütüphane kurucuları olarak şöhret kazanmışlardır. Mezar

taşlarından kale, hisar, çeşme kitâbelerine kadar binlerce tarihî belge Garp ocaklarında Türk medeniyetinin zenginliğini ortaya koyar. Müzik, giyim ve yemek kültüründe de Türkler'in geniş etkisi olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Halîl Galbûn, Târîh-i îbn Galbûn der Beyân-ı Trablusgarb (trc. Mehmed Nehcüddin), İstanbul 1284; A. Devoulx, Tachrifat, Cezayir 1853; Ali Rızâ Paşa, Mir'âtu I-Cezayir (trc. Ali Şevki), İstanbul 1283; Avanzâde Mehmed Süleyman, Trablusgarb ve Devleti Aliyye, İstanbul, ts.; A. M. Broadley, Tunis: Past and Present London 1882; H. de Grammont, Histoire d'Alger sous la domination turque (1516-1830), Paris 1887;

Mehmed Nuri - Mahmud Naci, Trablusgarb, Trablusgarb 1305; M. Sagîr b. Yûsuf, al-Masra al-Malaki: Chronigue tunisienne 1705-1771 (trc. Victor Serres - Muhammed Lasram), Tunis 1900; G. Mercier, Corpus des inscription arabes et turques de l'Algérie, Paris 1902; Hasan Safî, Trablusgarb Tarihi, İstanbul 1328; E. Dupuy, Américains et barbaresçues, Paris 1910, bk. Indeks; Mohammed ben Cheneb, Mots turks et persans, conservés dans le parter algérien, Cezayir 1922; Türkçesi: "Cezayir Konuşma Dilinde Muhafaza Edilen Türkçe ve Türkçe Aracılığı ile Gelen Farsça Kelimeler" (trc. Ahmed Ateş), TDAY Belleten (1966), s. 157-213; Ch. Féraud, Annales tripolitaire, Paris 1927; Ch. A. Julien, Histoire de l'Afrique de nord, Tunisie, Algérie, Paris 1931, 1-11; Aziz Samih İlter, Şimali Afrikada Türkler, I-II, İstanbul 1934-37; A. Gacchia, Libya Under the Second Ottoman Occupation (1835-1911), Tripoli 1945; Ercüment Kuran, Cezayirin Fransızlar Tarafından İşgali Karşısında Osmanlı Siyaseti: 1827-1847, İstanbul 1957; G. Fischer, Barbary Legend: War, Trade and Piracy in NorthAfrica (1415-1830), Oxford 1957; Osman Kaak, Kuzey Afrikada Türk İdare ve Sanatı (trc. Suat Aksoy), Ankara 1959; J. Ganiage, Les origines du protectorat français en Tunisie (1861-1881), Paris 1959; P, Boyer, La vie quotidienne à Alger à la veille de l'intervention française, Paris 1963; Ahmed b. Ebü'z-Ziyâf, İdhâfü ehli'l-zamân bi-ahbâri mülûki Tûnis ve 'ahdi'l-emân, Tunis 1963-66, II-VIII; A. Umar,

İmhiyâtü'l-'usreti'l-Karamânliyye fî Lîbiyye, Tripoli 1966; Mehmed Maksudoğlu, Tunusta Osmanlı Hakimiyeti (doktora tezi, 1966), AÜ İlahiyat Fakültesi; a.mlf., "Tunus'ta Dayıların Ortaya Çıkışı", AÜİFD, XIV (1966-67), s, 189-219; a.mlf., "Tunus'ta Hakimiyetin Dayılardan Beylere Geçişi", a.e., XV (1967-68), s. 173-186; a.mlf., "Tunus'un Osmanlı Devletinden Ayrılması", MÜİFD, sy. 4 (1986), s. 143-154; a.mlf., "Dayı", a.e., IX, 59; R. Mantran, "Le statut de l'Algérie, de la Tripolitaine dans l'empire ottoman", Actes du ler congrès internationale d'études nord africaines, Cagliari 1967, s. 205-216; a.mlf., "Documents turcs relatifs à l'armée tunisienne", CT, sy. 15 (1956), s. 359-372; a.mlf., "L'évolution des relations politiques entre le gauvernement ottoman et les odjaks et l'ouest du XVIe au XIXe siécle", TAD, II/2 (1964), s. 51-66; Ahmed Tevfîk elMedenî, Harbü's-selâse miʾe sene beyne'l-Cezâʾir ve İsbânyâ, Cezayir 1968; A. M. Misratî, es-Sıla beyne Libyâ ve Türkiyâ, Tripoli 1968; N. Kolayan, Tripoli During the Reign of Yusuf Pasha Qaramanlı, London 1970, tür.yer.; Abdurrahman Çaycı, Büyük Sahrada Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911), Erzurum 1970; a.mlf., "İtalya'nın Tunus'ta Üstünlük Teşebbüsü, Cedeyda Meselesi ve Osmanlı Devleti'nin Müdahalesi", TD, XIII/17-18 (1963), s. 219-240; a.mlf., "İtalya'daki Tunus Konsoloslukları Meselesi ve 1863 Osmanlı İtalyan Anlaşması", TTK Belleten, XXX/120 (1966), s. 603-619; Abdeljelil Temimi, Recherches et documents d'historie maghrébine: la Tunisie, l'Algérie et la Tripolitaine de 1816 à 1871, Tunis 1971; a.mlf., Le beylik de Constantine et Hadj Ahmed Bey (1830-1837), Tunis 1978; a.mlf., Sommaire des registres arabes et turcs d'Alger, Tunis 1979; L. C. Brown, The Tunisa of Ahmad Bey (1837-1855), Princeton 1974; J. Vansina - A. Ayoub, Histoire du règne d'Äli Caramanly, pacha de Tripoli de Barbarie, Tripoli 1978; P. Bardin, Algériens et tunisiens dans l'empire ottoman de 1848-1914, Paris 1979; Râşid Limâm, Siyâsetü Hammûda Bâşâ fî Tûnis, Tunis 1980; Moulay Belhamissi, el-Cezâʾir min hilali rihleti'l-Magribe fil-ʿahdi'l-ʿOsmanî, Cezayir 1981; V. de Paradis, Tunis et Alger au XVIIIe siècle, Paris 1983; M. Morsy, North Africa 1800-1900, London - New York 1984, s. 38-51; M. H. Chérif, Pouvoir et société dans la Tunisie de Husayn ben Ali (1705-1740), I-II, Tunis 1984-86; Nâsirüddin Saîdûnî, en-Nizâmü'l-mâlî li'l-Cezâʾir evâhire'l-ʾahdi'l-ʿOsmânî, Cezayir 1985; Atillâ Çetin, Tunuslu Hayreddin Paşa, Ankara 1988; Jamil Abun-Nasr, A History of the Maghrib, Cambridge 1987; Şükrü Elçin, Akdeniz'de ve Cezayir'de Türk Halk Şairleri, Ankara 1988; F. Braudel, Akdeniz ve Akdeniz Dünyası

(trc. M. Ali Kılıçbay), İstanbul 1989-90, I-II, bk. İndeks; Taoufık Bachrouch, Le saint et le prince en Tunisie, Tunis 1989; a.mlf., “Aux origines de l’état tunisien à l’epoque turque”, CT, sy. 131-132 (1985), s. 49-72; Marouf Baeihadj, Cezayir’de Merkezi Kubbeli Camiler: Osmanlı Dönemi (yüksek lisans tezi, 1991), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Şeker, Başşehir Tunus’taki Türkçe Kitabeler, İstanbul 1994; a.mlf., “Tunus Milli Kütüphanesindeki Türkçe El Yazmaları”, DÜİFD, II (1985), s. 105-122; Bedrettin Aytaç, Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler, İstanbul 1994; N. Slousch, “La tripolitaine sous la domination des Karamanlı”, RMM, sy. 9 (1908), s. 58-85; Jean Deny, “Les registres de solde des janissaires conservés a la bibliothèque nationale d’Alger”, Revue africaine, LXI/302-303, Alger 1920, s. 19-46; LXI/304-305 (1920), s. 212-260; a.mlf., “Chansons des janissaires turcs d’Alger”, Mélanges René Basset, Paris 1925, XI, 32-175; Marcel Colombe, “Contribution à l’étude du récrutement de l’odjaq d’Alger”, Revue africaine, LXXXIII/396-397, Alger 1943, s. 166-183; a.mlf., “L’Algérie turque”, Initiation a l’Algérie, Paris 1957, s. 99-123; G. H. Bousquet, “Survivance des formulaire turcs en Tunisie”, Revue africaine, sy. 1, Alger 1952; İ. H. Uzunçarşılı, “Tunus’un 1881’de Fransa Tarafından İşgaline Kadar Burada Valilik Eden Hüseynî Ailesi”, TTK Belleten, XVIII /72 (1954), s. 545-580; Akdes Nimet Kurat, “Berberi Ocakları ile Amerika Birleşik Devletleri Münasebetleri”, TAD, sy. 2-3 (1964), s. 175-214; Mohammed Salah Belguedj, “Les mots turcs dans le parler algérien”, Turcica, III, Paris 1971, s. 133-142; Cengiz Orhonlu, “Afrika ile İlgili Türkçe Yayınlar ve Kayıtlar”, TED, sy.7-8 (1976-77), s. 145-156; Abdülkerîm Ebû Şevîreb, “el-Kelimâtü’l-ʿOsmâniyye fi’l-lehceti’l-Lîbiyye”, Studies on Turkish-Arab Relations: Annual 1986, İstanbul 1986, s. 6-12; Orhan Koloğlu, “Garp Ocaklarında Anadolu Delikanlıları”, TT, sy. 32 (1986), s. 25-30; sy. 33 (1986), s. 35-39; sy. 34 (1986), s. 30-34; Erkan Türkmen, “Turkish Words in the Libyan Dialect of Arabic”, Erdem, IV, Ankara 1988, s. 227-243; İdris Bostan, “Garp Ocaklarının Avrupa Ülkeleri ile Siyasî ve Ekonomik İlişkileri (1580-1624)”, TED, sy. 14 (1994), s. 59-86; G. Yver, “Cezayir”, İA, III, 136-140; R. Brunschvig, “Tunus”, a.e., XII/2, s. 60-95; M. Emerit - M. Colombe, “Algeria”, El2 (İng.), I, 367-370; Klaus Kreiser, “Odjak”, a.e., VIII, 161; C. Samaran, “Bay”, El2 (Fr.), I, 1144-1146; R. L. Tourneau, “Dayı”, a.e., II, 195; Kemal Kahraman, “Cezayir”, DİA, VII, 487.

Atilla Çetin

GARPLILAŞMA

(bk. BATILILAŞMA)

GARSÜNNİ’ME

غرس النعمة

Ebü’l-Hasen Muhammed b. Hilâl b. Muhassin es-Sâbî (ö.480/1088) Selçuklu tarihçisi.

416 (1025) yılında doğdu. Değerli âlimlerin yetiştiği Sâbî ailesine mensuptur. Babası meşhur tarihçi Hilâl b. Muhassin es-Sâbî hayatının sonlarına doğru İslâmiyet’i kabul etti. Halifelerden gördüğü iyiliklere karşı bir şükran ifadesi olmak üzere oğlu Muhammed’e Garsünni’me lakabını verdi. Garsünni’me, babasından ve Ebû Ali b. Şâdân’dan dinî ilimler yanında tarih, edebiyat ve inşâ dersleri aldı. Babasından miras kalan 12.000 dinarla ticaret hayatına atıldı ve servet sahibi oldu. Daha sonra Halife Kâim-Biemrillâh’ın dikkatini çeken Garsünni’me çok geçmeden Dîvânü’l-inşâ’ya kâtip olarak tayin edildi.

Garsünni’me, Bağdat’ın batı yakasında İbn Ebû Avf sokağında kurduğu kütüphaneye çeşitli ilimlere dair 1000 kadar kitap vakfetti. Bu kütüphane âlimlerin ve öğrencilerin devam ettiği, çeşitli münazara ve münakaşaların yapıldığı bir yerdi. Fakat buraya memur olarak tayin ettiği İbnü’l-Aksâsî el-Alevî, Nizamiye Medresesi’nin kurulmasından sonra böyle bir kütüphaneye ihtiyaç olmadığını söyleyerek kitapları satmış ve rivayete göre parasını da fakirlere dağıtmıştır.

Büyük Selçukluların Bağdat’a girerek Büveyhî hâkimiyetine son verdikleri sırada (1055) siyasî olayların içinde yer almayan Garsünni’me bu olayları gözlemleyip kaydetti. Garsünni’me Zilkade 480’de (Mart 1088) Bağdat’ta vefat etti. Naaşı önce İbn Ebû Avf sokağındaki evine defnedildi, daha sonra Kûfe’deki Meşhed-i Alî’ye nakledildi.

Eserleri. 1. ‘Uyûnü’t-tevârîh. Garsünni’me bu eseri, babasının 360-447 (970-1055) yılları arasındaki olayları ihtiva eden et-Târih‘ine zeyil olarak kaleme almıştır. 448-479 (1056-1086) yılları olaylarının anlatıldığı eser günümüze intikal etmemiştir. Bilhassa Selçuklular tarihi bakımından önemli

bir kaynak olan ʿUyûnü't-tevârîh'i Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî el-Muntazam'ında, torunu Sıbt İbnü'l-Cevzî de Mirʾâtü'z-zamân'da kaynak

olarak kullanmış ve eserden nakiller yapmışlardır. Sıbt'ın, ʿUyûnü't-tevârih'in büyük bir kısmını eserine aynen aktardığı tesbit edilmiş, Düstûrnâme-i Enverî müellifi de Selçuklular bölümünü yazarken bu eserden faydalanmıştır. Garsünni'me eserini kaleme alırken kendi müşahedelerine, olayların içinde yaşamış kimselerden aldığı bilgilere ve ayrıca birçok belgeye dayanmıştır. Bundan dolayı eser, Selçuklular devri Türk tarihi hakkında (Tuğrul Bey, Alparslan ve Melikşah devirleri) çoğunlukla diğer kaynaklarda mevcut olmayan ayrıntılı bilgiler ihtiva etmektedir. Safedî'nin bir kaydına göre (el-Vâfî, V, 168) Hibetullah b. Mübarek es-Sekatî, Garsünni'me'nin gerçekle ilgisi olmayan birtakım rivayetleri eserine aldığını söylemiş, ancak yapılan mukayeseli çalışmalarda bu iddianın isabetli olmadığı anlaşılmıştır. Hemedânî ʿUyûnü't-tevârîh'e 512 (1118) yılına kadar gelen bir zeyil yazmıştır. 2. el-Hefevâtü'n-nâdire mine'l-muʿakkalîne'l-melhûzîn ve's-sekatâtü'l-badire mine'l - muğaffelîne'l-mahzûzîn. Meşhur kişilerin hatalarına ve gaflarına dair fıkraları ihtiva eden bu eser Salih el-Eşter tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1967). 3. Kitâbü'r-Rebiʿ Ebû Ali et-Tenûhî'nin Nişvârü'l-muhâdara adlı eserine zeyil olarak kaleme alınmıştır. Günümüze intikal etmeyen eser İbnü'l-Adîm, İbnü'l-Kıftî ve Yâkût el-Hamevî gibi müellifler tarafından kaynak olarak kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâbî, Rüsûmü dâri'l-hilâfe, naşirin mukaddimesi, s. 21-25; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, IX, 42-43; Yâkût, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVII, 92; İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ʿulemâʾ, s. 110, 156, 211, 398; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zaman (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 246-247, naşirin girişi, s. 5-9, ayrıca bk. Bibliyografya, s. 34-35; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 101-102; Safedî, el-Vâfî, V, 168-169; İbn Tağrîberdî. en-Nücûmü'z-zâhire, V, 126; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 93; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 357; Cl. Cahen, "The Historiography of the Seljuqid Period", The Historians of the Middle East

(nşr. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 61, 69, 78; Şâkir Mustafa, et-Târîhu'l-ʿArabî ve'l-müʾerrihûn, Beyrut 1979, II, 104-106; F. Krenkow, "Sabi", İA, X, 9.

Ali Sevim

GARÛR

الغرور

Şeytan, dünya ve genel olarak insanı yanıltıp gaflete düşüren olumsuz etkenler için kullanılan bir terim.

(bk. GURUR)

GAS

(bk. GESCHICHTE des ARABISCHEN SCHRIFTTUMS)

GASİL

الغسل

Ölünün dinî usule uygun olarak yıkanması anlamında bir terim.

(bk. CENAZE)

GASÎLÜ'l-MELÂİKE

(bk. HANZALE b. EBÛ AMİR)

GASB

الغصب

Başkasına ait bir malı zor kullanarak alma mânasında fıkıh terimi.

Sözlükte “bir kimseye üstün gelmek, bir şeyi zorla almak” anlamına gelen gasb kelimesinin hukuk terimi olarak ifade ettiği mâna mezheplere ve aynı mezhep içindeki âlimlere göre değişmektedir. Hanefi hukukçularından Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre gasp, bir malı sahibinin veya yetkili kimsenin izni olmadan açıkça ve zorla alarak mâlikin zilyedliğini gidermek ve yerine haksız bir zilyedlik kurmaktır. Bu hukukçular gasbın mala yönelik bir fiille olmasını şart koşarken yine Hanefîler’den İmam Muhammed, gasbın gerçekleşmesi için mala yönelik bir fiilin bulunmasının şart olmadığı görüşündedir. İmam Şafiî ve Ahmed b. Hanbel’e göre ise gasp başkasının malına haksız olarak el koymaktır. Bu tanımda öncekinden farklı olarak mal sahibinin zilyedliğini giderme kaydı bulunmamaktadır. Tanımlar arasındaki farklılıklar, gasbedilebilen mal kapsamına nelerin girdiği noktasında önem kazanmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de bir yerde (el-Kehf 18/79), ayrıca bazı hadislerde geçen (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ġṣb” md.) gasp kelimesinin özünde, bir malın sahibinin rızâsının hilâfına zorla ele geçirilmesi veya alıkonulması şeklinde bir anlamın bulunduğu görülür.

Unsurları. Gasbın unsurları gasp fiili, gasba konu olan mal ve bu malı özel bir şekilde zorla ve açıktan alma şeklinde sıralanabilir. A) Gasp Fiili. İslâm hukukçuları gasp fiilinden üç farklı durumu anlamaktadır: Mâlikin zilyedliğini gidermek (izâle-i yed-i muhikka), gâsıbın zilyedliğini tesis etmek (isbât-ı yed-i mubtıla) ve bunların bir arada her ikisi. Gasp fiili konusundaki bu farklı anlayışlar gasbın kapsamı konusunda da farklılıklar doğurmaktadır. Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un içtihadına göre gasp fiili, mala yönelik bir eylemle mâlikin zilyedliğini gidermek ve aynı zamanda gâsıbın zilyedliğini tesis etmektir. Bu unsurlardan biri eksik olursa gasp fiili tahakkuk etmiş sayılmaz. Mezhepte hâkim görüş budur. Burada “mala yönelik bir eylemle” ifadesinden kastedilen şey, malın bulunduğu yerden alınıp başka bir yere taşınmasıdır. Gasp fiili ancak bu

takdirde gerçekleşmiş olur. Aksi duruma örnek olarak doktrinde, mal sahibi tarafından yere serilmiş halı, kilim gibi bir yaygı üzerine başkasının zorla oturması gösterilir. Burada yaygı üzerine zorla oturan ve sahibinin istifadesine engel olan kimse onu kaldırıp başka yere nakletmedikçe gasp fiilini işlemiş sayılmaz. Yine bir taşınmaza zorla el konulduğunda fiile mâruz kalan taşınmaz mal değil malın sahibidir; onun taşınmazına girmesine ve ondan faydalanmasına engel olunmaktadır. İmam Muhammed'e göre ise gasp fiili mala yönelik bir eyleme, meselâ malın taşınmasına gerek olmaksızın mal sahibinin zilyedliğini giderip malı onun kullanım alanından çıkarmak suretiyle olur. Bu eylem taşınır mallarda nakil ile, taşınmazlarda el koymakla gerçekleşir.

Hanefîler'in yaptığı bu tanımın ışığında, "tabii semereler" ve "gasbedilen malda meydana gelen artışlar" olarak ifade edilebilen ziyadelerde (zevâid-i mağsûb) gasp fiili gerçekleşmiş sayılmaz. Zira bu tür artışlar, malın sahibinin elinden çıkmasından sonra meydana geldiği için bunlarda mal sahibinin zilyedliği hiç tahakkuk etmemiştir. Bu sebeple de mal sahibinin zilyedliğinin giderilmesi şartı gerçekleşmemekte, dolayısıyla gasp tahakkuk etmemektedir. Gasbedilen malda meydana gelen artışlar mevcutsa iade edilir, değilse ancak gâsıp için bir itlâf sorumluluğu oluşabilen durumlarda tazmin yükümlülüğü doğar. Bu konuda İmam Muhammed'in muhtemelen iki farklı görüşü vardır. Zira Şemsüleimme es-Serahsî, ziyadelerin gasp kapsamına dahil olmadığını Hanefî hukukçularının

genel görüşü olarak kaydederken (el-Mebsûṭ, XI, 54) Kâsânî, İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan farklı olarak ziyadelerin gasbedileceği görüşünde olduğunu belirtmektedir (Bedâʾiʿ, VII, 142; ayrıca bk. Ali el-Hafîf, I, 114). Aynı gerekçe, bir maldan elde edilen veya elde edilmesi mümkün olan menfaat için de söz konusudur. Zira maddî bir malı (ayn) bizzat kullanma veya hukukî semerelerle faydalanma şekli her an gerçekleşen bir olaydır. Diğer bir ifadeyle her anın menfaati o anda meydana gelir ve sona erer. Dolayısıyla zorla el konan mallarda o ana kadar sahibinin elde ettiği menfaat gasp anında bitmekte, gâsıbın elindeki her an için başka bir menfaat meydana gelmektedir.

Diğer üç mezhebe göre gasp fiili, gasbedilen malda (mağsûb) gâsıbın haksız zilyedliğini tesistir. Buna göre gaspta mala yönelik bir fiil kaydı olmadığı

için taşınmazlar, mal sahibinin zilyedliğini gidermek şartı aranmadığı için de malda meydana gelen ziyadeler ve menfaatler gasp kapsamına dahil olmaktadır. Zira her üçünde de Şafiî ve Hanbelîler'in aradığı haksız bir zilyedliğin tesisi unsuru gerçekleşmektedir.

Burada bir fiilin gasp kapsamına girip girmemesi, ağır gasp sorumluluğuna tâbi olup olmaması noktasından önem kazanmaktadır. Gasp sorumluluğu gâsıba, zorla alınan malın mevcutsa iade edilmesi, tüketilmiş veya zayi olmuşsa tazmin edilmesi mecburiyetini yükler. Malın tüketilmesinde veya zayi olmasında gâsıbın herhangi bir rolü veya kusuru bulunsun bulunmasın sonuç değişmez. Mücbir sebep altında malın zayi olması bile gâsıbı sorumluluktan kurtarmaz. Gasbın unsurlarının gerçekleşmediği zorla el koyma olaylarında, meselâ Hanefîler'e göre gayri menkullere el konması durumunda ise bu derecede ağır bir gasp sorumluluğu doğmaz; malın zayi olması veya tüketilmesi halinde gâsıbın sorumluluğu daha hafif olan itlâf sorumluluğu çerçevesinde şekillenir (bk. İTLÂF). Bunun dışında gasp tahakkuk etsin etmesin, başkası tarafından haklı bir sebebe dayanmadan alınan bir malın iade mecburiyeti doğurduğunda şüphe yoktur. "Bilâ sebeb-i meşrû birinin malını bir kimsenin ahzeylemesi câiz olmaz" (Mecelle, md. 97).

B) Gasbedilen Mal. Gasba konu olan nesnenin mal olması gerekir. Hanefîler malı, "insanlar arasında iktisadî bir değeri olan maddî varlık" olarak tanımlamaktadırlar (Zerkâ, III, 118). Buna göre iktisadî bir değeri olmayan ölü hayvan etini ve derisini, kan ve benzeri nesneleri ve Hanefîler'ce maddî bir varlığı olmayan menfaatleri gasbetmek mümkün değildir. Aynı şekilde mal kabul edilmediği için hür bir çocuğun kaçırılması da gasp sayılmaz. Kaçırıldıktan sonra çocuğa bir zarar gelmesi, ölmesi veya yaralanması durumunda ise kaçıran için belirli şartlarla tazminat (diyet) borcu doğmaktadır.

Gasbedilen malda şu niteliklerin bulunması gerekir: a) Malın mütekavvim olması. Gasp bakımından malın mütekavvim olması, dinen kullanılmasına izin verilen bir nesne olması demektir. Dinen kullanılması câiz olmayan şarap ve domuz eti gibi mallar mütekavvim sayılmaz. Böyle bir malın zorla alınması durumunda gasp tahakkuk etmez ve fâilin fiili veya kusuruyla zayi olsa bile tazmin borcu doğmaz. Ancak Hanefî ve Mâlikîler'e göre bu

hüküm, adı geçen malların bir müslümana ait olması durumunda geçerlidir. Gayri müslimlere ait olması durumunda ise onların dinine göre yasak olmayan mallar grubunda yer aldığından mütekavvim mal sayılır. Şafiî ve Hanbelî hukukçularına göre ise şarap ve domuz gayri müslimler için de mütekavvim sayılmaz ve bunların gasbı halinde tazmin borcu doğmaz.

b) Malın dokunulmaz olması. Bir malın dokunulmazlığı onun İslâm hukukunca koruma altında bulunması demektir. İslâm ülkesi dışındaki yerlerde gayri müslim yabancılara ait olan mallar dokunulmaz değildir; bu malların zorla alınması, meselâ bir savaşta ganimet olarak ele geçirilmesi durumunda gasp meydana gelmiş sayılmaz.

c) Malın menkul olması. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, gasba getirdikleri tanımın bir sonucu olarak gasbedilen malın taşınır olması şartını ileri sürerler. Ancak bu görüş, İmam Muhammed de dahil olmak üzere İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından benimsenmemiştir. Bu ihtilâf, özellikle zorla el konan gayri menkullerin bir mücbir sebeple zayi olması veya bir üçüncü şahsın haksız fiiliyle itlâf edilmesi halinde önem kazanmaktadır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre malın taşınmaz olması durumunda, bu mal mücbir bir sebeple veya üçüncü şahsın haksız fiiliyle zayi olursa ona zorla el koyan için tazmin sorumluluğu doğmaz. Bilhassa malın bir üçüncü kişinin haksız fiiline mâruz kalması halinde menkul mallarda mal sahibi dilerse üçüncü şahsa, dilerse gâsıba karşı tazmin talebinde bulunabilecekken malın gayri menkul olması halinde gisıp aradan çıkmakta, tazminat talebi ancak üçüncü şahsa yöneltilebilmektedir. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, malın taşınmaz olmasının gâsıbın sorumluluğuna bir etkisi bulunmamaktadır. Gayri menkullerin gâsıba isnadı mümkün bir fiille zayi olması veya hasara uğraması durumunda bunun ayrı bir haksız fiil (itlaf) teşkil ettiği ve tazmin borcu doğurduğunda ise hukukçular görüş birliği içindedir.

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un, gasbedilen malın menkul olması şartıyla ilgili bu görüşleri mal sahiplerinin mağduriyetlerine yol açtığı için gayri menkullerin gasba konu olamayacağı hükmüne zamanla bazı istisnalar getirilmiştir. 1. Zorla el konan gayri menkulün gâsıp tarafından bir üçüncü şahsa satılıp teslim edilmesi. Bunun sebebi, satım akdi ve teslimle mal sahibinin gâsıptan malını geri alma imkânının ortadan kalkmasıdır. Böylece

satım ve teslimle gâsıbın ayrı bir haksız fiili meydana gelmekte ve bundan dolayı tazmin borcu doğmaktadır. 2. Sahibi tarafından başkasına emanet edilen gayri menkulün geri istendiğinde verilmeyip red ve inkâr edilmesi. İadeyi talep anına kadar zilyedin elinde emanet hükmünde olan bu mal, iade talebinin reddedilmesinden itibaren gayri menkul de olsa emanet hükmünden çıkmakta, zarûreten gasp sorumluluğu altına girmektedir. Ancak bu istisna görüş sahipleri bakımından tutarsızlık göstermektedir. Zira burada, istendiği halde iade edilmeyen taşınmazın gasp sorumluluğuna tâbi olması, talep edilip verilmediği andan itibaren emanet bırakılanın elinde mal sahibinin rızâsı dışında kaldığı gerekçesine dayanmaktadır. Halbuki bu rızâ, taşınmazın doğrudan doğruya gasbedildiği durumda da mevcut değildir. İkisinin farklı sorumluluklara tâbi olması bu görüş sahipleri bakımından tutarlılığı bozmuştur. 3. Gayri menkulün bir vakfa ait olması. 4. Bir yetime ait olması, s. Muaddün li'l-istiğlâl olması (aş. bk.). Son üç istisna menfaatlerin gasbında da söz konusu olmaktadır.

d) Malın maddî bir mal olması. Hanefîler'e göre gasbedilen malın maddî bir mal olması gerekir. Diğer mezheplere göre ise ayrıntılarda farklılıklar olmakla birlikte gasbedilen malın maddî bir mal olması şart değildir. Hanefîler'in ileri sürdüğü bu şart menfaatleri gasbın kapsamı dışında bırakmaktadır. Böylece gâsıp gasbedilen malı mevcutsa iade, değilse tazmin etmek zorunda olduğu halde elde ettiği veya elde etmeyi ihmal ettiği menfaatler karşılığında herhangi bir tazminat ödemek mecburiyetinde değildir. Hanefîler bu görüşlerine gerekçe olarak menfaatlerde gasp fiilinin gerçekleşmemesi yanında şu gerekçeyi de ileri sürerler: Gasbedilen mal gâsıbın gasp sorumluluğu altındadır. Malın zayi olması veya hasara uğraması durumunda bunun sebebi ne olursa olsun gâsıp tarafından tazmin edilecektir. Diğer bir ifadeyle, kullandığı süre içerisinde malda bir eksilme meydana gelmişse gâsıp esasen bunu tazmin edecektir. Eğer gasbettiği menfaat için ayrıca ücret (ecr-i misil) öderse bu, ücretle tazminatın birleşmesi (çifte ödeme) anlamına gelecektir. Halbuki Hanefî hukukçuları, aynı hukukî olay için iki çeşit tazminatın istenmeyeceği görüşündedirler. Ancak bu gerekçe menkul malların menfaati için geçerli olsa bile gayri menkullerin menfaati için geçerli sayılmaz. Zira gayri menkuller gasp sorumluluğu altında değildir. Bundan dolayı Serahsî, menfaatlerin tazmin edilmemesini bu gerekçe ile değil gasp fiilinin gerçekleşmemesi esasına dayanan birinci gerekçe ile açıklamaktadır (el-Mebsût, XI, 78).

Şafiî ve Hanbelî hukukçularına göre menfaat de maddî mal gibidir. İmam Şafiî malı “satıldığında bir değeri olan, zarar verildiğinde tazmin ettirilen şey” diye tarif etmektedir. Buna göre Şâfiîler’de bir mal gasbedilince gâsıp malı ister kullanmış ister kiraya verip hukukî semeresinden faydalanmış olsun, isterse hiç kullanmayıp âtıl bir şekilde bekletmiş bulunsun, malda meydana gelen hasarın tazmininden başka bu mal eğer gelir getiren bir mal ise elinde bulundurduğu süre için bir tazminat ödemek zorundadır. Mâliki hukukçuları, menfaatlerin tazmini bakımından gasbedilen malı ikiye ayırırlar: Hayvan ve köle gibi gâsıp için sürekli masrafı olanlar, ev vb. sürekli bir masraf gerektirmeyenler. Mâlikîler, birinci gruptaki mallardan elde edilen menfaati ona yapılan masrafa karşılık tutarlar ve bu mallar için menfaatin tazminini kabul etmezler. İkinci grup mallarda ise gâsıp eğer herhangi bir menfaat elde etmişse buna göre bir tazminat ödemekle yükümlüdür (Sahnûn, V, 356).

Hanefîler’in menfaat konusundaki bu görüşleri mal sahiplerini zaman zaman mağdur etmiş, bunu önlemek için gerektiği gibi korunamayan vakıflara ve yetimlere ait mallarla muaddün li’l-istiğlâl olan mallar bu hükümden istisna edilerek bunların menfaatlerinin de tazmin edilmesi cihetine gidilmiştir.

Vakıf mallarını haksız olarak elinde bulunduran kimse, bunları kullansın veya kullanmasın bu mallar kendisinde bulunduğu sürece menfaatini tazmin eder. Kendi mülkü zannıyla (te’vîl-i mülk) veya yetkisiz bir zilyedden satın alması sebebiyle (te’vîl-i akd) vakıf malına iyi niyetle zilyed olması menfaati tazmin bakımından sorumluluğunu değiştirmez. Vakıf malları için getirilen istisna aynı şartlarda küçüklerin malları için de geçerlidir.

Muaddün li’l-istiğlâl mala gelince, bu mal kiraya verilmek üzere belirlenmiş ve hazırlanmış nesnedir (Mecelle, md. 417). Bu tür mallarda menfaatin tazmin edilmesi, böyle bir malı kullanmanın fâsid bir kira olarak kabul edilmesi yüzündendir. Malın kiralık olması alenî bir icap teşkil etmekte, mala gâsıp tarafından el konulması da kabul yerine geçmektedir. Bu şekilde oluşan kira akdi ücret bilinmediğinden fâsid kira olmakta ve ecr-i misli gerektirmektedir. Ancak bu tür mallarda menfaatin tazmini için gasbedilen malın mülk veya akid ihtimaline dayanmadan kullanılmış olması

gerekmektedir. Müştereken sahip bulundukları bir malı ortaklardan birinin bir müddet müstakil olarak kullanması durumunda olduğu gibi ortada bir mülk ihtimali (te'vîl-i mülk) veya müştereken sahip olunan bir dükkânı ortaklardan birinin tek başına satması ve diğer ortağın icazet vermeyip kendi hissesindeki satışı iptal etmesi durumunda satın alanın mevkuf akde dayanarak bu malı kullanması halinde olduğu gibi bir akid ihtimali (te'vîl-i akd) varsa (Mecelle, md. 597, 598) bu durumda gasba konu olan menfaat tazmin edilmez. Bunun dışında ise kiralık malların gasbı menfaatin tazmin edilmesini de gerektirir.

C) Zorla ve Açıktan Alma. Bu unsurun iki ayrı unsurun birleşmesinden meydana geldiği söylenebilir. Bunlardan birincisi, başkasına ait bir malın hukuka aykırı şekilde alınmasıdır. Mal sahibinin veya yetkili bir makamın yahut hukuk düzeninin izni olmadan bir kimsenin malının alınması durumunda hukuka aykırılık unsuru gerçekleşmiş olmaktadır. İkincisi, bu alma eyleminin açık bir şekilde ve zorla olmasıdır. Buna göre ariyet, vedîa ve rehinde alma fiili mâlikin rızasıyla olduğu, bir malın cebrî icra yoluyla satılmasında, istimlâk ve şüf'ada yetkili bir mahkemenin kararı bulunduğu için gasp gerçekleşmemektedir. İslâm hukukçuları, ihtiyaç içindeki bir babanın çocuğunun nafaka cinsinden malını onun izni olmadan alması durumunda da "cevâz-ı şer'î" mevcut olduğundan gasbın meydana gelmediği görüşündedir. Bu örneklerde hukuka aykırılık bulunmadığı için haklı zilyedliğin giderilmesi gerçekleşmekte, fakat yerine kurulan zilyedlik haksız olmadığı için gasp tahakkuk etmemektedir.

Gasbın gerçekleşmesi için malın koruma altına alınan bir yerden gizlice alınmamış olması gerekmektedir. Aksi halde gasp değil hırsızlık, mal sahibinin kandırılarak alınması durumunda da dolandırıcılık tahakkuk etmiş olur.

İslâm hukukunda fiilî tasarruflarda fâilin tam veya eksik edâ (fiil) ehliyetine sahip olması aranmadığı için gaspta da bu ehliyet aranmaz. Gâsıp çocuk veya akıl hastası olsa bile işlediği fiilin hukukî sonuçlarına katlanır. Genel olarak fiilî tasarruflar ve bu grupta yer alan haksız fiiller kişideki edâ ehliyetine değil vücûb ehliyetine dayanmaktadır. Vücûb ehliyeti de hür doğan her kişide tam olarak mevcuttur.

Gasbın Hükmü. Gasp bir ta'zîr suçu sayıldığı için doğurduğu cezaî sorumluluk devlet başkanının veya hâkimin takdirine bırakılmıştır. Gasp fiilinin doğurduğu hukukî sorumluluğa gelince, bu esas itibariyle gasbedilen malın mevcutsa iade, zayi olmuş veya bir eksilme meydana gelmişse tazmin edilmesidir. Bu iade ve tazmin gasbedilen malda, ziyadelerde ve menfaatlerde farklı hükümlere bağlanmıştır.

A) Asıl Mal. a) İade. Gasbedilen mal aynen duruyorsa sahibine iade edilir. Mal mevcutken bedelinin ödenmesi cihetine gidilemediği gibi bedelinin ödenmesini gerektirecek ölçüde bir eksilme veya değişiklik olmadıkça mal sahibi iade yerine bedelinin ödenmesini isteyemez.

Mal ya sahibinden veya kiracıdan yahut âriyet, vedîa ve rehin alan sıfatıyla zilyed olan kimseden gasbedilmiş olabilir. Gâsıba karşı istihkak davasını malın kendisinden gasbedildiği zilyed (mağsübün minh) açar. Buna göre mâlik olmayıp sadece haklı zilyed olanlar tek başlarına veya mal sahipleriyle birlikte istihkak davasını açabilirlerlerse de mal sahibinin haklı zilyed olmadan gâsıba karşı istihkak davası açması mümkün değildir.

Asıl malda bir değişikliğin ve eksikliğin meydana gelmesi veya gasbedilen taşınmazda birtakım eklentilerin yapılması halinde iade mükellefiyetinin hangi şartlarla yerine getirileceği şu iki durumda ele alınabilir: Hukukî Tağyir Hali. Hanefî hukukçularına göre gasbedilen mal, ismi değişecek ve önceki fonksiyonlarının birçoğunu yerine getiremeyecek ölçüde bir değişikliğe uğramışsa artık o mal gâsıbın mülkiyetine girmiştir; mal sahibi böyle bir malı değil bedelini isteyebilir. Buğdayın un haline getirilmesi, ipliğin dokunup kumaş yapılması gibi. Burada haksız zilyedin iyi niyetli veya meydana gelen katma değerin asıl maldan daha kıymetli olup olmadığı dikkate alınmaz. Fazla değişikliğe uğramayan malda ise bu değişiklik ister meyvenin kuruması gibi kendiliğinden olsun, ister bezin boyanması gibi gâsıbın fiiliyle meydana gelsin mal sahibi muhayyerdir. Dilerse bu malı alır, dilerse gâsıba değerini tazmin ettirir. Bezin boyanması gibi gâsıbın bir değer ilâvesiyle değişiklik yaptığı mallarda da sahibinin bu seçim hakkı bulunmaktadır. Ancak malını aldığı takdirde gâsıbın yaptığı ilâvenin değerini öder veya dilerse malının gasp anındaki değerini tazmin ettirir. Hukukî tağyir konusunda Mâlikîler de Hanefîler gibi düşünmektedirler. Hukukî tağyiri bir mülkiyet sebebi saymayan Şâfiîler ve Hanbelîler ise

malda ne ölçüde bir değişiklik olursa olsun mâlikin mülkiyet hakkının zayi olmadığı görüşündedirler. Değişikliğe uğrayan malda bir eksilme olmuşsa mal sahibi gâsıba bunları da tazmin ettirir. Aksine malda bir değer artışı olmuşsa mal sahibinin bunları tazmin etme mecburiyeti bulunmamaktadır.

Asıl Malın Eksilmesi Hali. Bununla, gasbedilen malın özünde veya değer ve niteliğinde meydana gelen azalmanın kastedildiği söylenebilir. Menkul malda meydana gelen eksiklikler İslâm hukukunda ikiye ayrılır. 1. Malın özünde ve niteliklerinde bir değişiklik olmadan piyasa değerinin düşmesi. Bu durumda aldığı malı iade eden gâsıptan bu değer kaybı talep edilmez. Çünkü bu kayıp, malın özünde veya niteliğindeki bir eksilmeden değil dış şartlardan ve ekonomik sebeplerden kaynaklanmıştır. Mal sahibi, asıl mal yerine gasp anındaki değerinin ödenmesini de isteyemez. Zira aslen ifanın mümkün olduğu durumlarda bedelin ifası cihetine gidilmez. Ancak bu hüküm, gasbedilen malın gasp mekânında iade edilmesi durumunda geçerlidir. Mal sahibi malını gasp mekânı dışında ele geçirir ve onun bu yerdeki değeri gasp mekanındaki değerinden daha az olursa mal sahibi malı alabileceği veya gasp yerine iade edilmesini isteyebileceği gibi gasp mekanındaki değerini de tazmin ettirebilir.

2. Gasbedilen malın özünde veya niteliğinde bir azalmanın meydana gelmesi. Gasbedilen eşyanın herhangi bir şekilde hasara uğraması durumunda uygulanacak iade ve tazmin esasları, bu malların faize tâbi mallar (fazlalıkla veya vade ile mübadele edilmesi halinde kural olarak faizin cereyan edeceği kabul edilen mallar = el-emvâlü’r-ribeviyye) grubunda yer alıp almamasına göre değişmektedir. Hanefîler’e göre faize tâbi mallarda esas itibariyle eksiklik tazmin edilmeyip bunun dışında kalan mallarda tazmin edilir. Eksikliğin tazmin edildiği durumlarda fahiş bir eksikliğin bulunması halinde mal sahibi dilerse malı alıp eksikliği tazmin ettirir, dilerse malın tamamının değerini tazmin ettirir. Fahiş olmayan eksikliklerde ise sadece meydana gelen eksikliğin tazmini söz konusu olmaktadır.

Gasbedilen malın gayri menkul olması durumunda meydana gelen eksiklik az veya çok olsun gayri menkul sahibine iade edilir ve eksilmeden dolayı meydana gelen zarar tazmin ettirilir. Bu eksiklik, gasbedilen arazide ziraat yapmak suretiyle toprağın uğrayacağı verim kaybı şeklinde olabileceği gibi

başka bir şekilde de olabilir. Yalnız burada eksikliğin bir tazmin borcu doğurabilmesi için bunun gâsıbın fiil ve kusuru ile meydana gelmiş olması gerekir (taşınmazlarda meydana gelen eksikliklerin tazminiyle ilgili geniş bilgi için bk. Aydın, İTED, IX/ 1-4, s. 192-196).

İadenin yeri ve şekli konusu doktrinde tartışmalıdır. Gâsıp, gasbettiği malı iade ettiği durumlarda kural olarak bunu gasp mekânında yapar. Ancak mal sahibi gâsıbı ve malını başka bir şehirde ele geçirirse orada da geri alabilir. Yalnız bu durumda mal sahibinin malını mutlak olarak geri alma mecburiyeti yoktur-, gâsıbı gasp mekânına iadeye zorlayabilir. Bu hüküm taşınması külfetli ve masraflı olan mallar içindir. Para vb. taşınması külfetli olmayan malları ise mal sahibi başka bir yerde teslim almaktan kaçınamaz. Ancak teslim yerinin güvensiz olması halinde mal sahibi yine malını kabul etmeme hakkına sahiptir. Hatta gasp yerinde güvenin ortadan kalkması durumunda da mal sahibinin bu hakkı bulunmaktadır.

Gasbedilen mal için yapılan masraflara gelince, gâsıp zorla aldığı mala ve ziyadelerine birtakım masraflar yapmışsa bunları -faydalı ve zaruri masraflar olsa bile-iade anında talep edemez. Zaruri masrafların dahi tazmin edilmemesi, menfaatin mal sayılmaması ve tazmin edilmemesiyle dengelenmektedir. Zira gasbettiği mal için yapmış olduğu zaruri masrafları geri alamayan haksız zilyed, bunun karşılığında mağsûbu kullandığı ve hukukî semerelerinden faydalandığı süre için bir tazminat ödemek zorunda kalmamaktadır. Masraflar konusunda haksız zilyedin iyi veya kötü niyetli olması sonucu değiştirmez.

b) Tazmin. Gasbedilen malın aslının iadesinin mümkün olmadığı veya asıl malda hukukî bir tağyir meydana gelip mülkiyetinin gâsıba geçtiği, yahut mağsûbda esaslı bir eksilme (noksân-ı fahiş) görülüp de mal sahibinin bedelini tercih ettiği durumlarda bedelin ödenmesi cihetine gidilir. Malın aslının geri verilememesi, gâsıp tarafından tüketilmesi veya itlâf edilmesi sebebiyle olabileceği gibi gâsıbın fiili veya kusuru olmaksızın bir üçüncü şahsın haksız fiiliyle, hatta tabii bir afetle de olabilir. Bu durumlarda gâsıbın zayi olan menkul malı tazmin borcu vardır. Gasbedilen malın üçüncü şahsın haksız fiiliyle zayi olması halinde bu kimsenin de tazmin borcu altına gireceği tabiidir, ancak bu husus gâsıbı sorumluluktan kurtarmaz. Bu durumda mal sahibi dilerse gâsıba, dilerse haksız fiil fâiline malını tazmin

ettirebilir.

Tazminat miktarını belirlemede uyulacak esaslarla ilgili olarak İslâm hukukunda nakden ve aynen tazmin esaslarının birlikte uygulandığı söylenebilir.

Şöyle ki mağsûb mislî bir mal ise misliyle, gayri mislî bir mal ise değeriyle tazmin edilir. Bu kuralın bir istisnası, gayri müslimlere ait şarap vb. mislî bir malın bir müslüman tarafından gasbedilip tazmin borcunun doğması halidir. Müslümanlar, kendileri için gayri mütekavvim bir mal olan şarap gibi bir malı satın alıp mislen ödeyemeyeceklerinden değeriyle öderler. Piyasada bulunmayan mislî mallar da gayri mislî kabul edilir ve değerinin tazmini cihetine gidilir.

Değerinin ödendiği durumlarda tazmine esas olacak yer gasp mekânıdır. Tazmine esas olacak zamana gelince, bu konuda gasp zamanının esas alınacağını kabul edenler bulunduğu gibi malın mislî veya gayri mislî olmasına göre ayrım yapanlar, birinci grup mallarda da malın telef olmasına veya gâsıp tarafından tüketilmesine göre ayrım yapanlar ve telef olursa gasp zamanının, tüketilirse tüketilme zamanının ölçü alınacağını söyleyenler de vardır. Gâsıbın elindeki malın üçüncü şahıs tarafından itlâf edilmesi durumunda mal sahibinin gâsıp veya üçüncü şahıstan tazminat talep etme hakkı bulunduğundan mal sahibinin seçimine göre de ölçü alınacak zaman değişmektedir. Mal sahibi eğer gâsıba tazmin ettirmeyi tercih ederse değerin belirlenmesinde gasp zamanı, diğer haksız fiil fâiline tazmin ettirirse bu durumda itlâf zamanı esas alınır.

Gasbedilen malın taşınmaz olması ve tazmin borcu doğurması halinde tazmine esas olacak zamanın gasp zamanı değil itlâf zamanı olması gerekir. Zira taşınmazlara verilen zararlar itlâf sorumluluğu esaslarına göre belirlenmektedir.

B) Ziyadeler (Zevâid-i Mağsûb). Hanefî hukukçularına göre ziyadelerde ağır gasp sorumluluğunun tahakkuk etmemesi gâsıbın bunlardan hiç sorumlu olmadığı anlamına gelmez. Gasbedildikten sonra malda meydana gelen ziyadelerin mevcut malla birlikte iade edilmesi gerekir. İade bakımından ziyadeler için bir ayrım söz konusu olmadığı gibi bu konuda

mezhepler arasında ihtilâf da yoktur. Çünkü ziyadeler gasp sorumluluğu altına girmese bile mal sahibinin mülkiyetindedir ve bunlara gâsıp tarafından el konulması mümkün değildir.

Ziyadelerin zayi olması durumunda bunlarda gasbın tahakkuk ettiğini kabul eden Şâfiî ve Hanbelî hukukçuları tazminin gerekli olduğu görüşündedir. Ziyadelerde gasbın tahakkuk ettiğini kabul etmeyen Hanefî hukukçuları ise bunların ancak gâsıp tarafından tüketilmesi veya itlâf edilmesi halinde tazmin borcunun doğacağını ileri sürerler. Onlara göre ziyadeler gâsıbın elinde emanet hükmünde bulunmakta, sorumluluğu da bu çerçevede gerçekleşmektedir. Gâsıp bu ziyadeleri tüketir veya itlâf ederse tazmin eder. Üçüncü şahıslar tarafından tüketilmesi veya itlâf edilmesi durumunda korumada bir kusuru yoksa gâsıbın tazmin sorumluluğu da yoktur. Aynı şekilde ziyadelerin bir mücbir sebeple zayi olması halinde de gâsıba tazmin sorumluluğu yüklenmez. Hanefî hukukçuları ziyadeler konusundaki bu görüşlerine iki istisna getirirler. Birincisi ziyadelerin başkasına satılıp teslim edilmesi, ikincisi de sahibi tarafından talep edildiği halde iadeden kaçınılması halidir. Bu iki halde de gâsıp artık asıl malın her türlü ziyamdan sorumlu olduğu gibi ziyadelerin ziyamdan da sorumludur.

Mâlikîler de ziyadeler konusunda Hanefîler gibi düşünmekte ve ziyadelerin gâsıbın fiil ve kusuru olmadan zayi olması halinde tazmin sorumluluğu doğurmadığını söylemektedirler. Şafiî ve Hanbelîler'e göre ise ziyadeler gasp sorumluluğu altında olan bir maldan türediği ve gâsıbın elinde mal sahibinin rızâsı olmaksızın bulunduğu için gasp sorumluluğuna dahildirler. İade edilmedikleri her durumda tazmin edilirler.

C) Menfaatlerin Tazmini ve Ecr-i Misil. Hanefîler, menfaatin tazminini kabul ettikleri durumlarda menfaat karşılığında ecr-i misil ödenmesini gerekli görürler. Buna göre bir vakfa veya yetime ait olan yahut kiralık bulunan bir malı gasbeden kimse bunu kullansa da âtıl olarak bekletse de ecr-i misil öder. Aynı durum mağsûb malın kiraya verilmesi halinde de söz konusudur. Yalnız bu durumda gâsıbın almış olduğu kira (ecr-i müsemmâ) ecr-i misilden fazla ise aldığı kira bedelini, az ise ecr-i misli ödemek zorundadır. Kullanım sırasında taşınır veya taşınmaz malda bir eksilme meydana gelse, Hanefî hukukçularına göre hem bu eksilmenin hem de menfaatin tazmini mümkün olmadığından bedel-i noksan ile ecr-i misilden

hangisi yüksekse o ödenir. Şâfiî ve Hanbelîler'de ise her ikisi de ayrı ayrı tazmin edilir.

Ecr-i misli, "bir akde dayanmaksızın faydalanılan veya sahibinin faydalanmasına engel olunan bir menfaat karşılığında ödenen değer kira bedeli" şeklinde tarif etmek mümkündür. Ecr-i mislin belirlenmesinde gasbedilen menkul ve gayri menkulün bulunduğu yer ve kullanıldığı zaman esas alınarak aynı durum ve şartlardaki mallar için ödenmekte olan değer kira bedelinin tesbitine çalışılır.

D) Gasbedilen Malın Elden Çıkması Durumunda İade ve Tazmin. Mağsûbun, tekrar bir gasba konu olması veya gâsıp tarafından satım, vedîa, kira ve hibe gibi bir hukukî işlemle başkasına devredilmesi şekillerinden biriyle başkasının zilyedliğine geçmesi durumunda zilyedin iyi niyetli olup olmamasına göre bir ayrım yapılmaksızın gasbedilen malın iade ve tazmini cihetine gidilir. Mağsûbun tekrar gasbedilmesi durumunda mal sahibi ikinci gâsıptan bunu isteyebileceği gibi ilk gâsıba karşı bir tazminat davası da açabilir. Gasbedilen mal herhangi bir sebeple itlâf edilmiş veya zayi olmuşsa bu durumda da mal sahibi dilerse birinci, dilerse ikinci gâsıba malını tazmin ettirme hakkına sahiptir.

Gasbedilen malın satış, kira, vedîa, hibe gibi bir hukukî işlemle gâsıbın elinden çıkması ve iyi niyetli bir üçüncü şahsın eline geçmesi durumunda mal sahibi malının tazmin edilmesi için gâsıba veya iade edilmesi için iyi niyetli zilyede başvurabilir. Burada iyi niyetli zilyed mal sahibine karşı korunmuş değildir. Ancak malı iade ettiği durumlarda gâsıba rücû edebilir. Bununla birlikte iyi niyetli haksız zilyed kiralık mallan iyi niyetle (te'vîl-i mülk ve te'vîl-i akde dayanarak) kullanmışsa menfaati tazmin yükümlülüğünden kurtulur. Halbuki aynı tür muaddün li'l-istiğlâl malların iyi niyete dayanmayan kullanılmalarında menfaatin tazmin edilmesi gerekir.

Malı gasbedilen ve bir hukukî işlemle iyi niyetli bir üçüncü şahsa devredilen kimse malının iadesini veya tazmin edilmesini isteyebileceği gibi hukukî işleme icazet vererek bu işlemin tarafı durumuna geçip gâsıptan satış veya kira bedelini de isteyebilir. Mal sahibi gâsıptan iade veya tazmin talep ettiği durumlarda asıl malla birlikte varsa ziyadelerin ve menfaatlerin tazmin edilmesini de isteyebilecektir. Ziyadelerin gâsıba veya iyi niyetli

zilyede isnadı mümkün olmayan bir fiille, meselâ mücbir bir sebeple zayi olması halinde bu durum iyi niyetli zilyedin sorumluluk kapsamını daraltırsa da malı başkasına devreden gâsıbın-kini daraltmaz.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "ġṣb" md.; Şafiî, el-Üm, III, 218-231; Sahnûn, el-Müdevvene, V, 341-371; Serahsî, el-Mebsût, XI, 49-108; Kâsânî, Bedaʾiʿ, VII, 142-168; İbn Kudâme, el-Muğnî (Herrâs), V, 238-306; Mevsılî, el-İhtiyâr, III, 58-65; Ahmed Şemseddin Kâdızâde, Netâʾicü'l-efkâr, Kahire 1970, IX, 315-367; Ganim el-Bağdâdî, Mecmaʿu'd-damânât, Kahire 1308; İbn Âbidîn, Reddü'-muhtar, VI, 177-216; Alâeddin Haskefî, Dürrü'l-muhtâr (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtar içinde), VI, 177-216; Mecelle, md. 97, 417, 597, 598; Atıf Bey, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi: Kitâbü'l-Gasb ve'l-itlâf, İstanbul 1319; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, II, 749-940; Reşid Paşa, Rûhu'l-Mecelle, İstanbul 1327, VI, 77-126; Zerkâ, el-Fıkhü'l-İslâmî, III, 118; Necmeddin Feyzi Feyzioğlu, Zilyetlikte İadenin Mevzu ve Şümûlü, İstanbul 1961; Ali el-Hafif, ed-Damân fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Kahire 1971, I-II; Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî, V, 705-739; a.mlf., Nazariyyetü'd-damân, Dımaşk 1982; Seyyid Nesîb, "Damân-ı Menfaat Meselesinde Hanefiyye ile Şâfiiyye'nin Münâzara-i İctihâdiyyesi ve Müctebidîn-i Hanefiyye'den Kemal b. Hümâm'ın Galebe-i Gasbda Menâfiin Alelitlak Mazmuniyeti ile İftânın Lüzumu Hakkındaki Kavli", Cerîde-i Adliyye, sy. 30, İstanbul 1910, s. 1495-1502; sy. 31 (1911), s. 1577-1583; Osman, "Menâfi-i Mağsûbun Damânma Dâir", a.e., sy. 144 (1915), s. 7124-7125; Choucri Cardahi, "Osmanlı Hukukunda Zilyetlik" (trc. Halil Cin), AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi, XXlI-XXIII/l-4, Ankara 1965-66, s. 799-813; Ahmet Akgündüz, "İslâm Hukukunda Ecr-i Misil Müessesesi ve Günümüz Hukukuna Tesiri", Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, sy. 2, Diyarbakır 1984, s. 339-375; M. Akif Aydın, "Eski Hukukumuzda Bir Haksız Fiil Türü Olarak İtlaf", Hukuk Araştırmaları, V/l-3, İstanbul 1990, s. 67-85; a.mlf., "İslâm Hukukunda Gasb", İTED, K/l-4 (1995), s. 163-220; "Gasb", Mv.F, XXXI, 228-256.

Mehmet Âkif Aydın

GASPIRALI, İsmâil Bey

(ö.1851-1914)

Kırımlı fikir adamı, eğitimci ve yayıncı.

21 Mart 1851'de Kırım'da Bahçesaray yakınlarındaki Avcıköy'de doğdu. Babası, Kırım'ın sahil kesimindeki Gaspıra köyünde doğan ve Çarlık ordusundan emekli bir teğmen olan Mustafa Alioğlu Gasprinskiy, annesi köklü bir mirza ailesinin kızı Fatma Sultan'dır. İsmâil Bey, mahallî bir müslüman mektebinde başladığı öğrenimini Akmescid Erkek Gimnazyumu'nda sürdürdü. Buradan mezun olduktan sonra önce Voronej'de bir askerî okula, daha sonra Moskova'daki Harp Okulu'na girdi. Özellikle Moskova'daki tahsil yıllarında dönemin Rus fikir hayatını ve aydınlarını yakından tanıma imkânı buldu. Tanıştığı Rus aydınlarına saygı duymakla birlikte okuldaki panslavist hava onda aksi tesir yaptı ve zihninde Rusya İmparatorluğu'ndaki Türkler'i uyandırma düşüncesi oluşmaya başladı. Girit isyanında Rum âsilerine karşı mücadele eden Osmanlı askerlerine katılmak üzere yakın arkadaşı Litvanya Tatarı Mustafa Mirza Davidoviç ile birlikte gizlice Türkiye'ye geçmek istediyse de Odesa'da yakalandı. Çarlık Rusyası'ndaki askerî öğrencilik hayatı bu şekilde sona eren Gaspıralı, 1868'de Bahçesaray'a dönerek Zincirli Medrese'de Rusça muallimliğine başladı. Bu arada kendini yoğun bir şekilde Rus edebî ve felsefî eserlerini okumaya verdi. 1872'de Kırım'dan ayrılarak İstanbul, Viyana, Münih ve Stuttgart üzerinden Paris'e gitti. Paris'te geçirdiği iki yıl içinde, ünlü Rus yazarı Ivan Turgenyev'e asistanlık yapmak da dahil çeşitli işlerle hayatını kazandı. 1874'te, öteden beri içinde yatan Osmanlı zabiti olma arzusuyla İstanbul'a gitti; ancak burada geçirdiği bir yıla yakın süre zarfında başvurusuna olumlu cevap alamayınca tekrar Kırım'a döndü.

1878'de Bahçesaray belediye başkan yardımcısı seçilen İsmâil Bey ertesi yıl belediye başkanlığına getirildi ve 1884 yılına kadar bu görevde kaldı. Gaspıralı'nın gerek Kırım'da gerekse dış ülkelerde geçirdiği yıllar ona, büyük çoğunluğu kabuğuna çekilmiş bir halde yaşayan diğer Kırım Tatarlan'ndan farklı tecrübeler kazandırmıştı. Mevcut problemleri yakından

gördüğü için yabancı hâkimiyeti altında yaşayan soydaş ve dindaşlarını uyandırmak, onların seslerini duyurmak arzusu ile yayın yoluyla faaliyete geçmek istedi. Bu amaçla 1881 ‘de, Akmescid’de çıkan Rusça Tavrida gazetesinde “Russkoe Musulmanstvo” (Rus Müslümanlığı) başlığıyla, sonradan risale halinde de yayımlanan bir dizi yazı yazdı.

Ancak Gaspıralı, fikirlerini tedrîcî ve ihtiyatlı bir şekilde de olsa ortaya koyabileceği Türkçe bir yayın organına ihtiyaç duymaktaydı. Bu yoldaki resmî müracaatlarının sonuçsuz kalması üzerine Tiflis’te her birini değişik adlarla bastırdığı bazı varaklar neşretti. Bir taraftan da düşündüğü gazetenin yayın iznini almaya uğraşırken Volga boyundaki müslümanlar arasında dolaşarak aboneler bulmaya çalıştı. Nihayet 1883’te, bütün muhteviyatının Rusça’sı ile birlikte yayımlanması şartıyla Tatarca bir gazete neşrine muvaffak oldu. İlk nüshası 22 Nisan 1883’te Bahçesaray’da Tercüman adıyla çıkan bu gazete haftada bir gün yayımlanıyordu. Ekim 1903’ten itibaren haftada iki gün, 1912’den sonra günlük olarak yayımlanan Tercüman Kırım’da Kırım Tatarlan’nın ilk Türkçe gazetesi, bütün Rusya müslümanları arasında da Türkçe yayımlanan üçüncü gazeteydi. Tercüman’ı ve diğer bazı eserleri rahatça basabilmek için Bahçesaray’da Arap harfleriyle yayın yapabilecek bir de matbaa kuran Gaspıralı, özellikle başlangıçta gazetenin her işini tek başına ve aile fertlerinin yardımıyla yürütmeye mecbur kaldı.

İsmail Gaspıralı öteden beri düşündüğü maarif reformunun ilk uygulamasını, 1884’te Bahçesaray’ın Kaytaz Ağa mahallesinde ilkokul seviyesinde açtığı mekteple yaptı. Bu uygulamanın başka bir örneği olmadığı için malî kaynağın bulunması, öğretmen yetiştirilmesi, program hazırlanması, araç gereç temini ve ders kitaplarının basılması gibi işleri kendisi üstlendi. Teşebbüsünü başlangıçta şüpheyle karşılayan Bahçesaray halkına yeni mektebi benimsetebilmek için burada kırk günde Türkçe okuma yazma öğretileceğini ilân etti. Gerçekten de “usül-i savtiyye” adını verdiği yeni bir metot kullanarak kırk gün sonra eşrafın ve halkın hazır bulunduğu açık bir imtihanla talebenin bunu başardığını gösterdi. Onun bu ilk denemesi, ileride daha da geliştireceği maarif sistemini Rusya İmparatorluğu içindeki müslüman mekteplerine yayacak bir inkılâp mahiyetini taşıyordu. Nitekim usûl-i cedîd adını verdiği bu sistem kısa zamanda çok yaygınlaşmış ve bir döneme damgasını vurmuştur. Bu

tabirden yola çıkılarak, 1917'ye kadarki dönemde Rusya'da bu tarzda yetişen millî-reformist kadrolar Çedîdciler olarak adlandırılmıştır.

Usûl-i cedîdin yerleştirilmesi hususunda 1880'i takip eden yıllarda Gaspıralı büyük güçlüklere katlanmak zorunda kaldı. Rusya İmparatorluğu içinde müslümanların topluca yaşadığı yerlere sık sık ziyaretlerde bulunarak usûl-i cedîdi tanıtmaya ve benimsetmeye uğraştı. Yavaş yavaş pek çok Türk bölgesinde okunmaya başlanan Tercüman ise onun önemli propaganda araçlarından birini teşkil ediyordu. İlk usûl-i cedîd mektebinin açılışı üzerinden henüz on yıl geçmeden çeşitli Türk bölgelerinde Gaspıralı'yı destekleyen kimseler ortaya çıktı. Bunlar arasında aydın fikirli mollalar, muallimler, esnaf ve en önemlisi müslüman zenginler yer almaktaydı. Özellikle

İdilboyu Tatarları'ndan Hüseyinovlar, Apanaylar, Akçuralar gibi zengin tüccarların, Tağızade gibi Kafkasyalı müslüman petrol milyonerlerinin kazanılması usûl-i cedîd mekteplerinin hızla yayılmasında büyük rol oynadı. Bunların açtığı ve maddî bakımdan desteklediği mekteplerle usûl-i cedîd bilhassa İdilboyu'nda, Kafkasya ve Kırım'da köylere kadar yayıldı. 1895'te bütün Rusya İmparatorluğu içindeki usûl-i cedîd mekteplerinin sayısı 100'ü geçerken 1914 yılında bu sayı yaklaşık olarak 5000'i bulmuştu.

Gaspıralı müslüman Türk kızlarının eğitiminde de öncülük yaptı. İlk usûl-i cedîd kız mektebini ablası Pembe Hanım Bolatukova'ya 1893'te Bahçesaray'da açtırdı. Bu örnek diğer bölgelerde de kısa süre içinde uygulandı. Gaspıralı, medreseleri de usûl-i cedîdin üst dereceli eğitim kurumları haline dönüştürecek şekilde ıslah etmeyi planlamış ve bunun programlarını hazırlamıştı. Ancak medreselere hâkim bulunan mutaassıp çevrelerin şiddetli tepkisi ve muhtemelen Gaspıralı'nın diğer çalışmalarına öncelik vermek mecburiyetinde kalması, onun buralardaki başarısının mekteplere göre daha sınırlı kalmasına sebep oldu. Gaspıralı'nın bundan sonraki siyasî faaliyetleri, aynı zamanda Rusya'da Türkçülük ve İslamcılık hareketlerinin tarihiyle büyük çapta paralellik gösterir (bk. TÜRKÇÜLÜK).

1905 yılının ilk aylarında Rusya'nın pek çok yerinde patlak veren karışıklıkların Çar II. Nikolay'a istişarî bir meclis açma vaadini verdirmesi sonucunda ortaya çıkan geçici serbestlik ortamı, o ana kadar baskı altında

bulunan siyasî, içtimaî, millî ve dinî güçlerin bir anda aktif faaliyete geçmesine sebep oldu. Gaspıralı bundan faydalanarak müslümanları gerek ayrı ayrı yaşadıkları bölgelerde gerekse birleşik olarak teşkilâtlandırmaya çalıştı. Rusya müslümanlarının toplanacağı bir kongre için resmî izin alınamadığından Nijniy Novgorod'da bir nehir gemisi gezintisi süsü verilerek 28 Ağustos 1905'te I. Bütün Rusya Müslümanları Kongresi akdedildi. Gaspıralı'nın başkan seçildiği bu kongrede her sahada teşkilâtlanma kararı alındı. 3 Aralık 1905'te Akmescid'de toplanan Bütün Kırım Müslümanları Kongresi'ne yine Gaspıralı başkanlık etti. 1906 Ocak ayının sonlarında St. Petersburg'da II. Bütün Rusya Müslümanları Kongresi toplandı. Gaspıralı'nın önemli rolü olan bütün bu faaliyetler sonunda 10 Mayıs 1906'da açılan Devlet Duması'na müslümanlar yirmi beş milletvekiliyle katıldı. İki ay sonunda çarın dumayı dağıtmasının ardından yine o yılın ağustosunda Rusya müslümanları 800 delegenin katılmasıyla resmî izinli olarak üçüncü kongrelerini topladılar. Siyasî parti mahiyetindeki İttifâk-ı Müslimîn grubunu kurma kararı bu kongrede alındı. Grubun programı, hemen tamamen Gaspıralı'nın yıllardır savunduğu Rusya'daki bütün müslümanların maarif sisteminin birleştirilmesi, kız erkek bütün müslüman çocuklarına ilköğretim mecburiyeti konulması, rüşdiyelerin açılması, öğretim dilinin sadeleştirilmiş Osmanlı Türkçesi olması gibi fikirlerden meydana geliyordu.

Gaspıralı 1905 yılındaki gelişmeleri iyimser bir gözle değerlendirmiş ve Rusya Türkleri'nin, yeni hak ve hürriyetleri meşru zeminlerde en iyi şekilde kullanarak millî uyanışlarını tamamlayabileceklerine dair büyük ümitler beslemişti. İnkılâpla beraber Tercüman'm mecburî Rusça kısmının yayımına son vermiş, daha önce çok dikkatli seçilmiş sözlerle üstü kapalı olarak ifade ettiği fikirlerini daha açık bir tarzda anlatmaya başlamıştı. Ona göre yeni imkânlar altında yapılacak çok iş vardı; ancak vakitsiz maceralardan kaçınılarak her şey mutlaka meşru ve kanunî zeminde yapılmalıydı.

1905 inkılâbını takip eden yıllarda Gaspıralı'nın yeni imkânlardan ve nisbî serbestlikten faydalanarak faaliyetlerini genişlettiği görülür. 1905 yılı sonlarında Bahçesaray'da yayın hayatına giren Âlem-i Nisvân, sadece Kırım Tatarları'nın değil bütün Rusya Türkleri'nin tarihlerindeki ilk kadın dergisi oldu ve Gaspıralı'nın sahipliğinde kızı Şefika Gaspıralı'nın

idaresinde bir yıl kadar yayımlanabildi. Rusya'daki Türkler'in ilk çocuk dergisi olan Âlem-i Sıbyân da ilk defa Mart 1906'da Tercüman'ın ilâvesi olarak okuyucuya sunulmaya başlandı. Derginin yayımı düzensiz aralıklarla 1915'e kadar sürdü. Birinci sayısı Nisan 1906'da yayımlanan mizah dergisi Ha Ha Ha ise ilginç muhtevasına rağmen uzun ömürlü olamadı ve muhtemelen beş sayı çıkabildi.

1907'den itibaren Rusya'da istibdadın gitgide ortama hâkim olması ve Rusya İmparatorluğu içinde hürriyet havasının kaybolarak yapılabilecek işlerin sınırlanması, Gaspıralı'yı faaliyet sahasını Rusya sınırları dışına taşırmaya sevketti. Onun bu ortamda yeni projelerinin en dikkat çekici olanı Kahire'de bir dünya müslümanları kongresi toplama teşebbüsüdür. Bu konudaki ilk adımı 1907 Eylülünde Tercüman'da yazdığı bir makale ile attı. Burada, İslâm âleminin her yerinde müslümanların diğer dinlerden komşularına kıyasla genel bir geri kalmışlık içinde bulunmalarına, problemlerinin benzerliklerine ve bu meselelerin mahallî veya münferit olarak tartışılmasına rağmen İslâm âleminin farklı bölgelerinden gelecek temsilcileri tarafından ele alınıp değerlendirilmediğine dikkat çekiyordu. Oldukça geniş yankı uyandıran bu makalenin neşrinden sonra Ekim 1907 - Şubat 1908 arasında üç defa Kırım ile Mısır arasında gidip gelen Gaspıralı, yolculukları sırasında Osmanlı sarayının desteğini kazanmaya çalıştıysa da bunda başarılı olamadı. Mısır'a son seyahatinde, hem kendi fikirlerini hem de kongre tasavvurlarını anlatmak maksadıyla Kahire'de toplam üç sayı yayımlanabilen en-Nehda adında Arapça bir gazete çıkardı. Başlangıçta Mısır'daki çeşitli müslüman grupların büyük bir istekle kongre çalışmalarına katılmasına rağmen bir süre sonra teşebbüs, her biri bu işi sahiplenmek isteyen söz konusu grupların çekişmesine dönüştü.

Kongre tasavvurunun gündemden çıkmasından önce 1908'de Osmanlı Devleti'nde II. Meşrutiyet'in ilânı, Gaspıralı'ya bu hususta yeni Osmanlı rejiminin ve artık serbest olan kamuoyunun desteğini kazanabileceği umudunu vermişti. Gerçekten de Meşrutiyetin ilânının ardından yaklaşık bir yıl kadar Osmanlı basını ve özellikle Sırât-ı Müstakîm dergisi Gaspıralı'nın projesi üzerinde durdu ve böyle bir kongrenin ilk toplantı yerinin Kahire'den İstanbul'a alınması konusu tartışıldı. Bununla birlikte projenin canlandırılması fikri kalıcı olmadı ve bir müddet sonra kongre meselesi Osmanlı basını ve aydınlarının da gündeminden çıktı.

Kongre toplamaya yönelik bu başarısız teşebbüsünün arkasından Gaspıralı'nın, reformlarını İslâm dünyasının Türk olmayan kesimine de ulaştırmak yönünde son bir teşebbüsü daha oldu. 1912'de usûl-i cedîdi dünyada en fazla müslüman nüfusa sahip ülke olan Hindistan'a tanıtmaya karar verdi. Bu amaçla Şubat 1912'de Bombay'a gitti ve oradaki mahallî müslüman teşkilâtı olan Encümen-i İslâmiyye ve mahallî kadı ile temasa geçti, ayrıca Osmanlı konsolosunu

da ziyaret etti. Her gittiği yerde itibar gören Gaspıralı Encümen-i İslâmiyye'nin toplantısına katılarak tecrübelerini ve maksadını anlattı. Bombay'da bir usûl-i cedîd mektebi açarak burada "kırk günde okuma yazma öğretme" metodunu başarıyla uyguladı. Kısa bir süre sonra Hindistan'dan ayrılan Gaspıralı'nın bu teşebbüsünün nasıl sonuçlandığı bilinmemekteyse de bunun pek kalıcı olmadığı tahmin edilmektedir.

II. Meşrutiyetin ilânından sonraki ortam İsmâil Gaspıralı'nın İstanbul'da aktif birtakım faaliyetlere girişmesini mümkün kılmıştır. Ortaya çıkan yeni şartlan genel olarak Türk milliyetçiliği ve reform fikirlerinin yayılabilmesi için uygun gören Gaspıralı 1908 öncesinde Jön Türkler'le de temas halindeydi. Bu büyük fikir adamı Türkiye'de aydın çevreler tarafından gayet iyi tanınmakta ve kendisine derin saygı duyulmaktaydı. Ayrıca 1908 sonrasında Türkiye'de şekillenmeye başlayan İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük gibi farklı fikir akımlarının hemen hepsi değişik açılardan da olsa Gaspıralı da kendilerine uygun noktalar bulabiliyordu. Bu dönemde Osmanlı aydın çevreleriyle ilişkileri çok yoğunlaşan Gaspıralı çeşitli İstanbul dergilerine makaleler yazmaktaydı. 1908'de kurulan Türk Derneği'nin kurucu üyeleri arasında yer alıyordu. 1911'de teşkil edilen Türk Yurdu Cemiyeti ve onun yayın organı olan Türk Yurdu dergisi üzerinde de Gaspıralı'nın büyük etkisi oldu. Bununla birlikte 1912'de hükümetin başında bulunan İttihatçılar'in Türkçü kanadı tarafından teklif edilen ayan üyeliğini kabul etmedi.

Bu yoğun faaliyetler arasında sağlığı giderek bozulan Gaspıralı 24 Eylül 1914'te Bahçesaray'da öldü. Cenazesi, Rusya'nın çeşitli bölgelerinden gelen 6000'i aşkın kişinin katıldığı büyük bir törenle, Bahçesaray'ın Salaçık mevkiinde Kırım Hanlığı'nın kurucusu Hacı Giray Han'ın türbesi

yakınlarında toprağa verildi. Ölümü bütün Türk dünyasında büyük üzüntü doğurdu ve gerek Rusya'da gerekse Türkiye'de basın aylarca onun hizmetlerini anlatan yazılar yayımladı. Başyazarlığını Hasan Sabri Ayvazov'a vasiyet ettiği Tercüman gazetesi, Gaspıralı'nın ölümünden beş yıl sonrasına kadar yayımını sürdürdü. Gaspıralı'nın mezarı uzun süre Kırım Tatarları tarafından ziyaret edildiyse de 1944'te Kırım Tatarları'nın topyekün vatanlarından sürülmelerinden sonra sayısız diğer eser ve âbide gibi o da tamamen ortadan kaldırıldı. 1990'da Kırım'a dönen Kırım Tatarları, Gaspıralı'nın tahminî mezar yerini yeniden belirleyerek buraya bir anıt taş diktiler.

Fikirleri. Gaspıralı'ya göre eğitim sistemi her şeyden önce ana dilin öğretimine hizmet etmeli ve dinî bilgilerin yanı sıra dünyevî bilgileri de ihtiva etmelidir. Usûl-i cedîdde öğretim zamanları ve öğrenci sayısı kesin olarak belirlenmişti. İlk dereceli okullarda öğretim süresi iki yılı geçmeyecek, bir hoca aynı anda en çok otuz veya kırk öğrenciye ders verebilecekti. Bir ders günü içinde süresi 45'er dakikayı aşmayan en fazla beş ders okutulacak ve haftada altı ders günü olacaktı. Bu arada bedenî cezalar da uygulamadan tamamıyla kaldırılıyordu. İmtihanın bulunmadığı eski sistemin aksine usûl-i cedîd hafta ve dönem sonlarında bütün derslerden imtihan koymakta ve mezuniyeti bu imtihanlarda başarılı olunması şartına bağlamaktaydı. Yeni sistemde dershane mekânlarının temizliğine ve ferahlığına ayrı bir önem veriliyor, o zamana kadar sadece Rus okullarında görülen sıralar, karatahta, kitaplık ve diğer öğretim araçları bu okullara da sokuluyordu. Müfredatta da büyük değişiklikler vardı. İlk basamakta Türkçe okuma yazma öğretiminin yanı sıra temel aritmetik, hat, Kur'ân okuma ve İslâm'ın esaslarını öğretmeye yönelik dersler yer almakta, buna bir üst basamakta genel coğrafya ve tarih, İslâm ve ülke tarihi hakkında giriş bilgileri ve tabiat bilgisi dersleri de eklenmekteydi. Büyük çoğunluğu ilk defa verilen bu tür dersler için mevcut herhangi bir ders kitabı bulunmadığından usûl-i cedîd mekteplerinde okutulacak temel ders kitabını da Hâce-i Sıbyân adıyla bizzat Gaspıralı kaleme alarak kendi matbaasında yayımlamıştır (Bahçesaray 1884).

Usûl-i cedîdin kabul görmesi ve yerleşmesi başlangıçta büyük engellerle karşılaştı. Öncelikle bunun halk tarafından benimsenmesi gerekiyordu. Halbuki daha başta eski usule (usûl-i kadîm) bağlı mollalar ve mutaassıp

çevreler buna şiddetle karşı çıktılar ve usûl-i cedîdi halk arasında savunmak cesaret isteyen bir iş haline geldi. Diğer taraftan usûl-i cedîde göre yetişmiş öğretmen bulunmadıktan başka böyle öğretmenleri yetiştirecek bir öğretmen okulu da mevcut değildi. Buna karşı Gaspıralı'nın bulduğu çare, bu meseleyle ilgilenen öğretmen adaylarını Bahçesaray'a davet ederek onları ücretsiz olarak eğitmek ve onlardan memleketlerine döndüklerinde en az üç kişiyi öğretmen olarak yetiştirecekleri sözünü almak oldu.

Bütün bu gelişmeler sırasında Gaspıralı temsil ettiği fikir ve faaliyetlerin karşısındaki güçlerle de devamlı mücadele halindeydi. Müslüman cemaat içindeki mutaassıp gruplar Gaspıralı'yı halkı dinden uzaklaştırmaya çalışmakla suçlarken hükümet çevrelerindeki pek çok nüfuzlu Rus da onu panislâmizm ve pantürkizmi gerçekleştirip Rus İmparatorluğu'nu bölmeye teşebbüs etmekle suçluyordu. Ruslaştırmanın resmî devlet politikası olarak kabul edildiği ve imparatorluk idaresinde bilhassa Rus olmayanlara karşı şiddet uygulamalarının yapıldığı bu dönemde, müslüman tebaayı etnik ve dinî temellerde ortak bir edebî dil ve kimlik etrafında birleştirmeyi ve dağınık cemaatlerden modernleşme yolunda yekpare bir millet teşkil etmeyi amaçlayan bu tür teşebbüslerin Rus hükümetinde endişe uyandırmaması mümkün değildi.

Gaspıralı, halk üzerinde doğrudan tesirli olan ve reformların halka taşınmasında en büyük rolü oynayan müslüman din adamları ile öğretmenlerin teşkilâtlanması için projeler hazırladı. Bunların gerçekleşmesi halinde, her türlü sosyal ve ekonomik güvenlikten mahrum bulunan söz konusu iki grup durumlarını önemli ölçüde düzeltme imkânını bulabilecekti. Gaspıralı, bütün Rusya müslümanları arasında düşündüğü bu büyük projenin ilk adımının onun bütün teşebbüslerinde olduğu gibi bizzat kendisi tarafından Kırım'da atılmasını planlamaktaydı. Ancak dönemin şartlarında Kırım Tatar toplumunun veya tek başına diğer Türk halklarının gücünün bu çapta bir teşebbüsü üstlenmeye elvermemesi yüzünden Gaspıralı'nın bu projesi

gerçekleşmedi. Bununla birlikte Gaspıralı, yine çok önemli bir sosyal fonksiyonu icra eden ve özellikle halk arasında millî maarifin yayılmasında büyük rol oynayacak hayır cemiyetlerinin kurulmasını bütün gücüyle destekledi. Bizzat kendisinin ön ayak olmasıyla 1905'ten itibaren Kırım'ın

birçok şehir ve kasabasında Cem'iyyet-i Hayriyye-i İslâmiy-ye açıldı. Hemen hepsi Cedîdci millî-reformist çizgideki bu cemiyetler, Kırım Tatarları arasında tabandan teşekkül etmiş yegâne kanunî teşkilâtı oluşturmaktaydı. Bu sosyal yardım cemiyetleri, usûl-i cedîd ibtidâî mekteplerinin Kırım'da yaygınlaşmasını sağladıkları gibi Kırım'da ilk defa orta dereceli müslüman rüşdiyeleri de açtılar.

Gaspıralı'nm maarif anlayışında çok önemli bir yer tutan rüşdiyeler tamamen millî ruhta bir programa sahipti. Fen ve din bilgilerinin yanı sıra İslâm, Türk, Osmanlı ve Kırım tarihleri de rüşdiyelerin müfredatında yer alıyor, öğretmenler ise Türkiye'den davet ediliyordu. Ancak bu okullar, Türkiye'den öğretmen getirtilmesinden ciddi endişe duyan Rusya hükümet çevrelerinde tepki doğurmakta gecikmedi. Hükümet dışındaki grupların dinî mahiyette olmayan okullar açmaya yetkisi olmadığı gerekçesiyle rüşdiyelerin kapatılması emredildi. 1910 yılına kadar başta Gaspıralı olmak üzere Kırım'daki bütün aydın Kırım Tatarları söz konusu emrin geri alınması için direndilerse de bu tarihten itibaren yarımadadaki rüşdiyelerin tamamı kapatıldı.

Eserleri. 1. Russkoe Musulmanstvo. Mısli, zametki i nablyudeniya musulmanina (Akmescid 1881; Oxford 1985). Rusya İmparatorluğunun müslüman tebaasının durumu, müslüman okullarının eğitim sisteminin modernleştirilmesi, Tatarca'nın okullarda ders olarak okutulması, müslüman yayın ve basınına konulan kısıtlamaların kaldırılması gibi konuların işlendiği eserde, bu kadar çok sayıdaki müslüman nüfusu barındıran Rusya'nın bir Ortodoks hıristiyan devleti olduğu kadar bir müslüman devleti sayılmasının da gerekli olacağı ileri sürülmektedir. 2. Salnâme-i Türkî (Bahçesaray 1882). Bu küçük eserde tarihî, coğrafî olaylar, değişik ülkelerdeki eğitim sistemleri, basın ve sağlık konularında bilgiler bulunmaktadır. 3. Mir'ât-ı Cedîd (Bahçesaray 1882). Salnâme-i Türkî ile beraber halk kesimine basit bilgiler vermek amacıyla hazırlanmış bir eserdir.

On dört sayfalık bir broşür olan Mir'ât-ı Cedîd'de hayvanlar âlemi, Rusya müslümanları için hac yolu, çay yetiştirme, İstanbul'un kısa bir tarihçesi gibi konular yer almaktadır. 4. Hâce-i Sıbyân (Bahçesaray 1884). Birçok defa basılan bu eser usûl-i cedîd mektepleri için temel ders kitabı olarak

hazırlanmış, Gaspıralı'nın Hindistan'da bulunduğu sırada (1912) Urduca'ya da tercüme edilmiştir. 5. Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvâzene (İstanbul 1302/1885). Bu eserde Gaspıralı'nın Avrupa medeniyeti hakkındaki görüşleri yanında sosyalizme karşı takındığı tavrı da görülmektedir. Sonuç bölümünde, ıslahat ve terakkiye ihtiyacı olan İslâm âleminin taklitçiliğe sapmadan kendine göre bir ilerleme ve medeniyet yolu araması gerektiği belirtilmektedir. Eser Mehmet Kaplan tarafından sadeleştirilerek bir değerlendirmeyle beraber yayımlanmıştır (TK, nr. 180, Ekim 1977, s. 716-731). 6. Medeniyyet-i İslâmiyye (Bahçesaray 1889). 7. Kırâat-i Türkî (Bahçesaray 1894). 8. Arslan Kız (Bahçesaray 1894). Bir romandır. 9. Atlaslı Cihannâme (Bahçesaray 1894). 10. Mektep ve Usûl-i Cedîd Nedir (Bahçesaray 1894). 11. Russko-vostoçnoe Soglaşenie Mısli, zametki i pojelaniya Ismaila Gasprinskago (Bahçesaray 1896). Bu eserde, Rusya İmparatorluğunun müslüman tebaasına yönelik muamelesinin Rusya'nın Şark ile münasebetlerinde belirleyici rol oynayacağı fikri savunulmaktadır. 12. Rehberi Muallimîn (Bahçesaray 1898). Usûl-i cedîd mektepleri öğretmenleri için hazırlanmış metot kitabıdır. 13. Türkistan Ulemâsı (Bahçesaray 1901). 14. Usûl-i Edeb (Bahçesaray 1901). IS. Mebâdî-i Temeddün-i İslâmiyyân-ı Rus (Bahçesaray 1901). 16. Beden-i İnsân (Bahçesaray 1901). 17. Dârü'r-râhat Müslümanları (Bahçesaray 1906). 1887 yılında Tercüman'da Abbas Molla adlı bir seyyahın imzasıyla yayımlanmaya başlanan bu ütopik hikâyede hayalî olaylarla siyaset ustaca birleştirilmiştir. Hikâyenin kahramanı Gırnatalı Molla Abbas Fransevî, Güney İspanya'da dağlar arasında kurulmuş gizli bir ideal müslüman devletinde yaşamaktadır. Buradaki müslümanlar asırlarca kimseye tâbi olmadan kendi ilim ve tekniklerini geliştirebilmişlerdir. Bu hikâye ile, müslümanlara kalkınmış milletler seviyesine ulaşabilecekleri mesajı verilmek istenmektedir. 18. Müslüman Kongresi: Mü'temer-i İslâmî-i Âm (Bahçesaray 1909). Gaspıralı'nın toplamaya çalıştığı dünya müslümanları kongresiyle ilgili faaliyetlerini anlattığı bir risaledir.

Yayımlanmış başka eserleri de bulunan Gaspıralı'nın ayrıca kendi hayatını konu alarak yazdığı ve Tercüman'da tefrika ettiği (sy. 2-42 [19061] Gündoğdu adlı millî bir romanı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Bey Gasprinskiy. 1851-1914, İstanbul 1334 [1918]; Cafer Seydahmet (Kırımer), Gaspıralı İsmail Bey, İstanbul 1934; G. Burbiel. Die Sprache Isma'il Bey Gaspyralys (doktora tezi, 1950), Universität Hamburg; Ahmet Caferoğlu, İsmail Gaspıralı. Ölümünün 50. Yıldönümü Münasebetiyle Bir Etüd, İstanbul [1964]; E. J. Lazzerini, Ismail Bey Gasprinskii and Müslim Modernism in Russia, 1878-1914 (doktora tezi, 1973), University of Washington; a.mlf., "Gadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from Within", Cahires du Monde Russe et Sovietique, XVl/2, Paris 1975, s. 245-277; a.mlf., "From Bakhchisarai to Bukhara in 1893: Ismail Bey Gasprinskii's Journey to Central Asia", CAS, III/4 (1984), s. 77-89; a.mlf., "Ismail Bey Gasprinskii (Gaspirali): the Discourse of Modernism and the Russians", Tatars of the Crimea (ed. E. Allworth), Durham 1988, s. 149-169; a.mlf., "Gasprinskii, Ismail Bey", The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World, New York 1995, II, 52-53; Thomas Kuttner, "Russian Jadidism and the Islamic World. Ismail Gasprinskii in Kahire-1908", Cahiers du Monde Russe et Sovietique, XVI/3-4, Paris 1974, s. 383-424; M. Kramer, Islam Assembled. The Adoent of the Muslim Congresses, New York 1986; Mehmet Saray, Türk Dünyasında Eğitim Reformu ve Gaspıralı İsmâil Bey (1851-1914), Ankara 1987; a.mlf., Gaspıralı İsmail Bey'den Atatürk'e Türk Dünyasında Dil ve Kültür Birliği, İstanbul 1993; Nadir Devlet, İsmail Bey (Gaspıralı), Ankara 1988; Alan Washburn Fisher, "Ismail Gaspirali, Model Leader for Asia", Tatars of the Crimea (ed. E. Allworth), Durham 1988, s. 11-26; Hakan Kırımlı, National Mouements and National Identity among the Crimean Tatars: 1905-1916 (doktora tezi, 1990), University of Wisconsin - Madison; E. Ablayev, Ismâil Gasprinskiy-gumanist, prosvetitel, pedagog, Taşkent 1991; B. Kasımov, İsmailbek Gaspralı, Taşkent 1992; V. Y. Gankeviç, İsmâil Gasprinskiy (1851-1914). Sbornik dokumentov i materialov, Herson 1994; Gerhard von Mende, "Ismail Bey Gasprinski zur nationalen Bewegung der Russlandtürken", Osteuropa, X, Berlin 1934, s. 39-44; Lyutsian Ippolitoviç Klimoviç, "Maarif Hizmetinde", Yıldız, sy. 6, Taşkent 1987, s. 75-86; Seyitgazi Gafarov, "İsmail Bey Gasprinskiy. Ayatı ve Faaliyeti", a.e, sy. 6 (1989), s. 79-100; sy. 1 (1990), s. 111-135; sy. 2 (1990), s. 79-98; sy. 3 (1990), s. 93-110; sy. 5 (1990), s. 87-106; sy. 1 (1991), s. 77-94; sy. 3 (1991), s. 82-103; Svetlana Mihaylovna Çervonnaya, "İdeya

natsionalnogo soglasiya v soçineniyah İsmaila Gasprinskogo”, Oteçestuennaya İstoriya, sy. 2, Moskova 1992, s. 24-42; Z. V. Togan, “Gaspralı (Gasprinski) Ismâʿil”, El2 (İng.), II, 979-980; Nuri Akbayar, “Gaspıralı İsmâil Bey”, TDEA, III, 288-289.

Hakan Kırımlı

GASSÂN el-KÛFÎ

غسّان الكوفي

(ö.II./VIII. yüzyıl)

Mürcie’ye bağlı Gassâniyye kolunun kurucusu.

(bk. MÜRCİE)

GASSÂNÎ, Ebû Ali

أبو علي الغسّاني

Ebû Alî Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Gassânî (ö.498/1105)

Endülüslü hadis hafızı.

Muharrem 427'de (Kasım 1035) Kurtuba (Cordoba) yakınlarındaki Ceyyân'da (Jean) doğdu. Ailesi Kurtuba'daki Zehrâ şehrine mensup olmakla beraber babası, Berberîler'in çıkardığı karışıklıkta buradan kaçarak 400 (1009) yılında Ceyyân'a gidip yerleşmiştir. Yemen'deki Gassân kabilesine nisbetle Gassânî diye anılan Ebû Ali on yedi yaşında hadis tahsiline başladı. Aralarında devrin tanınmış muhaddislerinden İbn Abdülber enNemerî, Ebü'l-Velîd el-Bâcî ve İbnü'd-Delâî'nin de (İbn Dilhâs) bulunduğu Endülüslü hocalardan okudu. Hakem b. Muhammed b. Hakem el-Cüzâmî'den 100 civarında, İbn Abdülber enNemerî'den yirmi beş, İbnü'l-Hazza' diye tanınan Ahmed b. Muhammed b. Yahya'dan on üç, muhaddis ve fakih Ebü'l-Kâsım Hâtem b. Muhammed et-Trablusî et-Temîmî'den on, Kurtuba müftüsü Ebû Abdullah Muhammed b. Attâb el-Endelüsî'den sekizden fazla kitap okuyup bunları rivayet etme yetkisi aldı. Kendisinden de İbn Sükkere diye tanınan hadis, fıkıh ve kıraat âlimi Ebû Ali es-Sadefî, tabip ve şair Ebü'l-Alâ Zühr b. Abdülmelik el-İyâdî el-İşbîlî, müfessir ve fakih Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Muhâribî gibi meşhur âlimler hadis öğrendi. İcazet verdiği talebeleri arasında Kâdî İyâz da yer alır (el-Ġunye, s. 139). Devrinin en tanınmış hadis hafızlarından biri olan Gassânî kuvvetli Arapça'sıyla, üstün lügat, edebiyat, şiir, ensâb ve ricâlü'l-hadîs bilgisiyle şöhret buldu. Kurtuba'nın büyük camiinde hadis dersi verir, şehrin âlim ve fakihleri bu dersleri takip ederdi. Bu sebeple Kurtubalı muhaddislerin reisi diye anıldı. Hocası İbn Abdülber el-İstîᶜâb adlı eseriyle ilgili olarak ona vasiyette bulunmuş, bu eserde adı geçmeyen bir sahâbîye rastladığı takdirde onu derhal kitabına kaydetmesini istemiştir. Gassânî'nin pek çok kitabı tashih ettiği de bilinmektedir. Ebû Ali el-Gassânî 12 Şaban 498'de (29 Nisan 1105) vefat etti ve Rabat Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. Taḳyîdü’l-mühmel ve temyîzü’l-müşkil. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile Ṣahîh-i Müslim’deki yazılışları aynı, okunuşları farklı (mü’telif ve muhtelif) râvi isimleri, nisbe, lakap ve künyelerle yanlış anlaşılabilecek kelimelere dair olan eser, tasnif tarzı ve muhtevası itibariyle aynı konuda daha önce yazılanlardan farklıdır. Eserin değerini takdir ederek ensâba ve Ṣaḥîḥayn’a dair çalışmalarında ondan büyük ölçüde faydalanan âlimler arasında Mâzerî, Kâdî İyâz, Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem’ânî, İbn Kurkûl, Ebû Mûsâ el-Medînî, İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, Nevevî ve İbn Hacer el-Askalânî zikredilebilir. Kitap dört bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde isim, künye ve nisbelerdeki mü’telif ve muhtelif kelimelerle benzer olanlar (müştebih) ele alınmaktadır. İkinci bölüm, Ṣaḥîḥayn râvilerinin Buhârî ile Müslim’den rivayetleri sırasında senedlerde yaptıkları bazı hataları ihtiva etmektedir. Üçüncü bölümde Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’deki rivayet yanlışları zikredilmektedir. Bu yanlışlarla Ṣaḥîḥayn müelliflerinin ve hocalarının ilgisi bulunmadığını, bunların daha sonraki râvilere ait olduğunu belirten müellif, ikinci ve üçüncü bölüme et-Tenbîh ʿale’l-evhâmi’l-vâkıʿa fi’ṣ-Ṣaḥîḥayn min ḳıbeli’r-ruvât adını vermiştir. Eserin Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’ye dair üçüncü bölümünde (Taḳyîdü’l-mühmel’in beşinci ve altıncı cüzü) senedlerin muhtelif rivayet şekilleri tesbit edilmekte ve bunların 135’inde râvilerin yaptığı hatalar gösterilmektedir. Bu bölüm Beyazıt Devlet, Dımaşk Mektebetü’l-Esed ve Bağdat Mektebetü’l-evkâf’taki nüshalarından (aş. bk.) faydalanılmak suretiyle Mehmed Sâdık Aydın tarafından et-Tenbîh ʿale’l-evhâmi’l-vâḳıʿa fî’ṣ-Ṣaḥîḥayn min ḳıbeli’r-ruvât “ḳısmü’l-Buḫârî” adıyla Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd’da yüksek lisans tezi olarak hazırlanıp yayımlanmıştır (Riyad 1407/ 1987). Dördüncü bölüm Ṣaḥîḥayn‘daki lakaplarla ilgilidir. Gassânî, daha önce aynı konuda eser veren Dârekutnî ve Ebû Mes’ûd ed-Dımaşkî gibi müelliflerin görüşlerinden faydalanmış, senedlerde onların farketmediği bazı hatalara işaret etmiştir. Taḳyîdü’l-mühmel bu adla Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Hamidiye, nr. 239, vr. 183-234), Kitâbü meʾtelefe ḫaṭṭuhû va’ḫtelefe lafẓuhû min esmâʾi ruvâti’ṣ-Ṣaḥîḥayn ismiyle Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nde (nr. 1211, vr. lb-101a) kayıtlı bulunmakta, devamı Kitâbü’t-Tenbîh ʿale’l-evhâmi’l-vâḳıʿa fi’l-Müsnedeyni’ṣ-Ṣaḥîḥayn (vr. 101b-143a), lakaplara dair kısmı ise Kitâbü’l-Elḳâb fi’l-Müsnedeyn (vr. 165a-179a) adıyla aynı mecmuada yer almaktadır. Eserin San’a el-Mektebetü’l-âmme (Mustalah, nr. 10) ve el-Mektebetü’l-Mahmûdiyye (nr.

274), Dımaşk Mektebetü'l-Esed (el-Mektebetü'l-Osmâniyye er-Rızâiyye, nr. 242), Bağdat Mektebetü'l-evkaf (nr. 1060) ve Patna Mektebetü Hüdâbahş'ta da (nr. 89) nüshaları mevcut olup ilk dört cüzü Muhammed İdrîs Zübeyr ve Ferhat Nesîm Hâşimî tarafından neşre hazırlanmaktadır. 2. Kitâbü't-Taʿrif bi'ş-şüyûẖ. Eser bu adla Beyazıt Devlet (nr. 1211, vr. 143a-164b) ve Tesmiyetü şüyûẖi Ebî Dâvûd Süleyman es-Sicistânî adıyla Süleymaniye (Lâleli, nr. 2089, vr. 74-98; ayrıca bk. Max Weisweiler, Istanbuler Handschriftenstudien Zur Arabischen, İstanbul 1937, nr. 95) kütüphanelerinde kayıtlı bulunmakta, adının Şüyûẖu Ebî Dâvûd fî muṣannefih olduğu da ileri sürülmektedir (Muhammed İdrîs Zübeyr - Ferhat Nesîm Hâşimî, s. 384). 3. el-Künâ ve'l-elḳâb (Brockelmann, GAL, I, 454; Suppl., I, 629).

Ebû Ali el-Gassânî'nin bunlardan başka hocası İbn Abdülber enNemerî'nin el-İstîʿâb'ı üzerine bir zeyli, İbnü'l-Faradî'nin Târîẖu ʿulemâʾi Endelüs adlı eserinden edebiyatla ilgilenen hadis hafızlarına dair bir seçme cüzü, "lâ tezâlü tâ'ifetün min ümmetî 'ale'l-hak" hadisine dair bir cüzü, ayrıca kendi kitaplarına dair el-Fihrist adlı bir eseri bulunduğu belirtilmektedir (Muhammed İdrîs Zübeyr - Ferhat Nesîm Hâşimî, XXV1/ 1-2, s. 384).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Alî el-Gassânî, et-Tenbth ʿale'l-evhâm (nşr. M. Sâdık Aydın), Riyad 1407/1987, naşirin önsözü, s. 11-61; Kâdî İyâz, el-Gunye (nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr), Beyrut 1402/1982, s. 138-140, 229; İbn Hayr, Fehrese, s. 198, 220, 222, 235, 425; İbn Beşküvâl, es-Sıla, I, 142-144; Dabbî, Bugyetü'l-mültemis [baskı yeri yok], 1967 (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), s. 265-266; Yâkût, Muʿcemü'l-büldân, II, 195; İbnü'l-Ebbâr, el-Muʿcem fî ashâbi'l-Kâdî es-Sadefî (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Beyrut 1410/1989, s. 86-88; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 180; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 148-151; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, I, 332-333; Makkarî, Ezhârü'r-riyâz (nşr. Saîd Ahmed A'râbî v.dğr.), Rabat 1398-1400/1978-80; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 887-888, ayrıca bk. İndeks; III, 31; Brockelmann, GAL, I, 454; Suppl., I, 629; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 255;

Muhammed İdrîs Zübeyr - Ferhat Nesîm Hâşimî, “el-Gassânî; ahadü aʿlâmi Kurtubâ”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXVI/l-2, İslâmâbâd 1412/1991, s. 371-409.

M. Yaşar Kandemir

GASSÂNÎ, Muhammed b. Abdülvehhâb

محمّد بن عبد الوهّاب الغسّاني

Ebû Abdillâh Muhammed (Hammû) b. Abdilvehhâb b. İbrâhîm el-Gassânî el-Endelüsî el-Fâsî (ö.1119/1707)

Faslı tarihçi.

Endülüs asıllı olup Fas'a göç eden bir aileden gelmektedir. Bir kısmı Sebte'ye yerleşmiş olan bu ailenin fertleri özellikle Sa'dîler, daha sonra da Filâlîler döneminde önemli mevkiler elde etmişlerdir. Kâsım el-Gassânî, Sa'dî Hükümdarı Ahmed el-Mansûr devrinin (1578-1603) başarılı tabip ve ediplerinden olduğu gibi Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kardeşi Ahmed de fıkıh, tasavvuf ve edebiyatta meşhur olmuştur.

Fas'ta dünyaya gelen Gassânî'nin doğum tarihi ve hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Sa'dîler Devleti'nde kâtip olarak çalışmış ve daha sonra vezirliğe kadar yükselmiştir. Filâlî Sultanı Mevlây İsmail'in takdir ve güvenini kazandığı için, 1102'de (1690-91) İspanyollar'a esir düşen müslümanlann serbest bırakılmasını, cami ve mescidlerde muhafaza edilmekte olan müslümanlara ait 5000 cilt kitabın iadesini istemek için İspanya kralı II. Carlos'a, daha sonra da Türk idarecilerle görüşmek üzere Cezayir'e elçi olarak gönderildi (1692). Gassânî Fas'ta öldü ve orada defnedildi.

Eserleri. Muhammed el-Gassânî, sekiz ay süren İspanya seyahatiyle ilgili müşahedelerini Riḥletü'l-vezîr fi'ftikâki'l-esîr adlı eserinde toplamıştır. Kitabın bazı bölümleri H. Sauvaire tarafından Fransızca'ya çevrilerek yayımlanmış (Paris 1884), daha sonra tamamı A. Bustânî tarafından İspanyolca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Tanca 1940). Gassânî'ye ayrıca bir Hicaz seyahatnamesi nisbet edilmekteyse de (Abdüsselâm b.

Abdülkâdir, II, 344) bu eser hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülvehhâb el-Gassânî, Rihletü'l-vezîr fi'ftikâki'l-estr (nşr. A. Bustânî), Tanca 1940, bk. Mukaddime; İbn Zeydân, Târîhu Miknâs, Rabat 1929, IV, 61; Kadiri, Neşrü'l-mesânî, III, 131-132, 173-174; Abdüsselâm b. Abdülkâdir b. Sûde, Delîlü mü'errihi'l-Magribi'l-aksâ, Dârülbeyzâ 1965, I, 91; II, 344; E. Levi - Provençal, Histoire de L'Espagne musulmane, Paris 1967, III, 201; M. Abdullah İnan, Fehârisû'l-Hizâneti'l-melekiyye, Rabat 1400/ 1980, I, 193; İbrahim Harekât, el-Mağrib 'abre't-târîh, Dârülbeyzâ 1405/1985, III, 59; J. Wernet, "al-Ghassânî", EI2(Fr.), II, 1045-1046.

İbrâhim Harekât

GASSÂNÎLER

الغسّانيّون

200-636 yılları arasında Suriye'de hüküm süren Hıristiyan Arap hanedanı.

Me'rib su seddinin yıkılmasından sonra Yemen'den göç ederek III. yüzyıl başlarında Suriye'ye yerleşen Gassânîler Kahtânîler'in Kehlân koluna mensuptur. Kabilenin Amr Müzeykıyâ b. Amr Mâüssemâ' adlı reisinin oğlu olan Cefne Gassânîler'in kurucusu ve ilk hükümdarıdır. Bundan dolayı hanedana Cefneoğulları da denilir. Mes'ûdî ise Gassânîler'in ilk hükümdarının Hâris b. Amr b. Âmir b. Hârise b. İmruülkays olduğunu kaydeder (Mürdcü'z̲-z̲eheb, II, 107). Cefne b. Amr'ın başkanlığında Suriye'ye göç eden Gassânîler'in bu adı, Me'rib Seddi (başka bir rivayette Cuhfe) yakınlarında veya Tihâme çölünde bulunan Gassân suyundan aldıkları nakledilir. Yemen'de oturdukları yerin adını daha sonra yerleştikleri bölgedeki bir suya vermiş olmaları da mümkündür. Gassânîler Suriye'de bir süre Kudâa kabilesinin Dacâim koluna mensup Selîh kabilesinin hâkimiyeti altına girdiler. Fakat daha sonra onları mağlûp ederek Dtmaşk ve Ted-mür bölgesini ele geçirdiler.

Yaklaşık 200 yıllarında Gassânî Devleti'ni kuran Cefne'nin yerine oğlu Amr geçti, onun ölümü üzerine oğlu Sa'lebe b. Amr hükümdar oldu. On yedi yıl hükümdarlık yapan Sa'lebe b. Amr, Havran dolaylarında önemli mimari faaliyetlere girişti. Gassânîler Suriye'de ana dilleri Arapça'yı korudukları gibi burada konuşulan Ârâmî dilini de öğrendiler.

Bizans İmparatorluğu'nun vassâli olan Gassânîler Hıristiyanlığı kabul ettiler ve Bizans kültürünün etkisi altına girdiler. Sa'lebe b. Amr'dan sonra bir Bizans valisi gibi hareket eden Gassânî hükümdarlarından II. Hâris b. Cebele zamanında (529-569) hanedanlık en ihtişamlı dönemini yaşadı. II. Hâris'e, büyük bir ihtimalle ordusuyla Bizanslılar'a yardım ettiğinden dolayı 529 yılında Bizans'ta imparatordan sonra en büyük unvan olan "büyük emîr" (phlarck) unvanı verildi ve Petra genel valiliğine tayin edildi. Monofizit kilisesinin ileri derecede bir taraftarı olan II. Hâris b. Cebele

(Cevâd Ali, III, 403-407; M. Şemseddin, s. 309) kaynaklarda Hâris el-A'rec veya Hâris el-Ekber unvanıyla anılır. Hâris'in hükümdarlık devresinde bütün savaşlar hep Bizans'ın menfaatini koruma gayesiyle yapılmıştı. Hâris 529 yılı civarında Hîre'deki Lahmîler'in hükümdarı III. Münzir ile bir savaşa tutuştu ve onu yendi. Fakat daha sonra III. Münzir, Hâris'i mağlûp ederek esir aldığı oğlunu Araplar'ın en büyük putu olan Uzzâ'ya kurban etti (544). Bu olayın intikamını almak için gayret gösteren Hâris, yaklaşık on yıl sonra Kınnesrîn'de Lahmîler'i büyük bir bozguna uğrattı. Kaynaklarda bu olaya Yevmü Halîme adı verilmektedir.

II. Hâris, 563 yılında Bizans İmparatoru I. Iustinianos'un davetlisi olarak Kostantiniye'ye gitti. Onun Bizans sarayında görünmesi imparatora büyük itibar kazandırdı. Hâris'in bu ziyaretine, kendisinin gayret ve desteğiyle Urfa monofizit piskoposu olan Ya'kûb el-Berdaî de katıldı. Monofizit mezhebi Bizans merkez kilisesinin en büyük muhalifi olup iki kilise arasında şiddetli bir çekişme vardı. Ancak monofizit olan Hâris'in Bizans'a yakınlığı ve bu husustaki gayretleriyle iki kilise arasındaki görüş ayrılıkları ve düşmanlıklar bir hayli azaltıldı. Hâris'in bu mezhebin savunucusu olmasından dolayı monofizitlik Suriyeli Araplar arasında yaygınlık kazandı (Cevâd Ali, III, 409; Hitti, I, 121). Gassânîler hıristiyan olmalarına rağmen akrabaları olan Evs kabilesine yardım ederek yahudilere karşı bağımsızlıklarını kazanmalarını sağladılar.

Hâris'in ölümü (569) ve yerine oğlu Münzir'in geçmesinden kısa bir süre sonra İran'ın vassâl devleti Hîreliler Gassânî topraklarına büyük bir saldırı düzenledi. Hîre Hükümdarı Kâbus b. Münzir ile Gassânî Hükümdarı Münzir b. Hâris arasında Aynüübâğ denilen yerde yapılan savaşta Gassânîler galip geldi.

Gassânîler'in monofizit kilisesine verdiği desteği sürdüren Münzir b. Hâris'in muhtemelen Bizans kilisesinin etkisi altında kalan imparatorla arası açıldı. Bizans imparatoru kendisine karşı bir suikast hazırladı, fakat başarılı olamadı. Bunun üzerine Münzir üç yıl müddetle Bizans'la irtibatını kesti. Fakat Hîreliler'in Suriye topraklarına sürekli olarak saldırmaları Bizans'ın güney sınırının güvenliğini tehdit ettiğinden imparator Gassânîler'le tekrar uzlaşmak zorunda kaldı. Rusâfe'de yapılan görüşmelerde iki devlet arasındaki ilişkilerin eskisi gibi sürdürülmesi

kararlaştırıldı.

Münzir b. Hâris 580 yılında Kostantiniye'ye bir ziyarette bulundu ve İmparator I. Konstantinos Tiberios tarafından büyük bir merasimle karşılandı. İmparator bu merasim sırasında Münzir'e hükümdarlık çelengi yerine gerçek hükümdarlık

alâmeti olan taç giydirdi. Bundan sonra Bizanslılar Münzir'i "Araplar'ın kralı" unvanıyla anmaya başladılar. Münzir Suriye'ye dönünce Hîre hükümdarıyla savaşa tutuştu ve büyük bir zafer elde edip Lahmîler'in başşehri Hîre'yi ateşe verdi. Fakat Bizans'ın bölgedeki görevli ve temsilcileri babası gibi onu da imparatora gammazladılar. Gassânîler, bütün bağlılıklarına ve Hıristiyanlığı samimi olarak benimsemelerine rağmen Bizans'a yaranamadılar. Münzir, Havran kilisesinde yapılan bir dinî merasim sırasında imparatorluktan gelen bir emirle Suriye kumandanlarından Magnus tarafından tutuklanıp bir esir gibi Bizans'a gönderildi.

Münzir'in yerine geçen oğlu Nu'mân kardeşlerinin de yardımıyla Bizans üzerine çeşitli saldırılar düzenledi. İmparator I. Konstantinos, Anadolu'nun bazı bölgelerini tahrip eden Nu'mân'ı da tutuklamak üzere Magnus'u görevlendirdi. Magnus Nu'mân'ı ele geçirip Kostantiniye'ye götürdü.

Münzir ve oğlu Nu'mân Bizans elinde tutuklu kalınca, Gassânî Devleti'ni oluşturan kabilelerin her birinin kendi reisini seçerek ayrı birer siyasî yapı oluşturması devleti zayıflattığı gibi Bizans'ın güney sınırlarını da savunmasız bıraktı. Bu durum Bizans'ın ezelî düşmanı Sâsânîler'in işine yaradı. Bizans'ın güneyini koruyan güçlü bir tampon devlet olan Gassânîler aradan çekilince Sâsânî Kisrâsı Hüsrev Pervîz'in büyük bir orduyla Suriye üzerine yürüyüp Kudüs ve Dımaşk'ı ele geçirmesi Gassânî hâkimiyetinin yıkılmasına yol açtı (613-614).

610 yılında Herakleios'un tahta geçmesiyle yeniden toparlanan Bizans, bu hükümdarın yaptığı ıslahatla imparatorluğun güney sınırlarını bir müddet sonra yeniden güçlendirdi. Herakleios 628-629 yıllarında Suriye'yi tekrar ele geçirdiği gibi mağlûp ettiği İranlılar'dan geri aldığı "kutsal haç"ı yeniden Kudüs'teki yerine koydu. Bu dönemde Gassânî sarayında Cebele b.

Eyhem adındaki bir hükümdarın hüküm sürdüğü anlaşılmaktadır. Gassânîler'in son hükümdarı olarak kabul edilen Cebele b. Eyhem'in müslüman olduğuna dair rivayetler doğru değildir. En doğru kabul edilen rivayete göre, Yermük Savaşı'nda Herakieios'un emriyle Lahm, Cüzam ve diğer hıristiyan Arap kabilelerinden oluşan 12.000 kişilik bir öncü birliğine kumandanlık eden Cebele Bizans ordusunun yenilmesi üzerine kendi topraklarına çekilmişti. Kendisine müslüman olup zekât vermesi veya kendi dininde kalıp cizye ödemesi yahut yurdundan ayrılıp istediği yere gitmesi teklif edildiğinde zekât verebileceğini, ancak dininden dönmeyeceğini söylemiş, müslüman olmadığı takdirde cizye ödemesi gerektiği kendisine bildirilince cizye ödemeyi küçüklük kabul ederek maiyetindeki 30.000 kişiyle Bizans'a gitmişti.

Hz. Peygamber, Gassânî emirlerinden Hâris b. Ebû Şemir'e 628 yılında İslâmiyet'e davet mektubu göndermiş, yine bir Gassânli olan Busrâ Emîri Şürahbîl b. Amr'a yolladığı Hâris b. Umeyr adlı elçi Mûte'de öldürülünce Mûte Seferi'ni tertip etmek mecburiyetinde kalmıştır. Gassânlı bir heyetin Medine'ye gelip müslüman olduğu da rivayet edilir. Bu bilgilerden, Gassânî Devleti'nin Resûl-i Ekrem zamanında siyasî bir bütünlüğe sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Medine'de, Bizans himayesi altında yaşayan Gassânîler'den gelecek bir istilâ tehdidi hissedilmekteydi. Nitekim Mûte'den sonra tertip edilen Tebük Seferi bu tehdide karşı yapılmıştır. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Gassânîler'den hiç bahsetmeyen kaynaklar, Sıffîn Savaşı'nda onlardan bazı kimselerin Muâviye'nin safında yer aldıklarını, Yezîd'in bu kabileden bir kadınla evlendiğini ve bazı Gassânîler'in Kuzey Afrika fetihlerine katıldıklarını haber verir. Bugün Ortadoğu'daki hıristiyan Araplar muhtemelen onların torunlarıdır.

Gassânîler, Yemen Sebe medeniyetiyle Suriye ve Bizans medeniyetlerini birbirleriyle kaynaştırıp mükemmel mimari eserler yapmışlar, çeşitli saray ve evler, zafer taklan, su kemerleri, kilise, hamam ve tiyatrolar inşa etmişlerdir. Bunlardan Kasrü'l-Müşettâ ve Kasrü'l-ebyaz'ın harabeleri günümüze ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târih (Ebü'l-Fazl), III, 378-379, ayrıca bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Ab-dülhamîd), II, 107 vd.; M. Şemseddin (Günaltay), İslâm Tarihi, İstanbul 1338-41, s. 309 vd.; Hasan İbrahim Hasan, Târîhu'l-İslâm, Kahire 1948, I, 49; Cevâd Ali, el-Mufassal, III, 400 vd.; Hitti, İslâm Tarihi, I, 121 vd.; R. Simon, Meccan Trade and Islam Problems of Origin and Structure, Budapest 1989, s. 55-58; Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid bin Velid, İstanbul 1990, bk. İndeks; İsmail R. Khâlidî, "The Arab Kingdom of Ghassân: Its Origins, Rise and Fall", MW, XLVI/3 (1956), s. 193-206; İrfan Kawar, "The Last Days of Salih", Arabica, V, Leiden 1958, s. 145-158; Irfan Shahîd, "Ghassânid and Umayyad Structures: A Case of Byzance Apres Byzance", La Syrie de Byzance à l'Islam, Vlle-Vllle siècles, Damas 1992, s. 299-307; a.mlf., "Ghassân", El2 (İng.), II, 1020-1021.

Ahmet Ağırakça

GASSÂNİYYE

الغسّانية

Mürcie âlimlerinden Gassân el-Kûfî’nin (ö. II./VIII. yüzyıl) görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. MÜRCİE)

GÂŞİYE

الغاشية

Ortaçağ'da Müslüman Türk devletlerinde görülen hükümdarlık alâmetlerinden biri.

Arapça'da "örtü" anlamına gelen gâşiye, Kalkaşendî'ye göre deriden yapılmış ve altın sırmalı iplikle süslenmiş eyer örtüsü olup görünüşte tamamen altından yapılmış sanılırdı. Törenlerde ve bayramlarda ata binen sultanın önünde rikâbdar tarafından taşınırdı. Rikâbdar yürürken gâşiyeyi yukarı doğru kaldırır ve sağa sola çevirirdi.

Selçuklular'da gâşiye ilk defa Abbasî halifeleriyle ilgili bir olayda göze çarpmaktadır. Halife Kâim-Biemrillâh, Arslan el-Besâsîrî'ye esir düşüp Sultan Tuğrul Bey'in yardımıyla kurtulduktan sonra Bağdat'a dönmüştü. Tuğrul Bey bu sırada halifeyi Bâbünnûbî'de karşılayarak bindiği atın dizginini tutmuş, omuzunda gâşiye olduğu halde yürüyerek onu sarayına kadar götürmüştü (Ocak 1060). Alparslan 1066 yılında Merv'den Râdkân'a giderken beraberinde Selçuklu emirlerinden bir grup bulunuyordu. Alparslan burada oğlu Melikşah'ı veliaht ilân ederek bu emirlerden kendisinden sonra oğluna itaat edeceklerine dair yemin aldı. Daha sonra Melikşah'ı ata bindirerek onun önünde omuzunda gâşiye olduğu halde birkaç adım yürüdü.

Gâşiyenin hükümdarlık alâmeti olarak kullanılışı hususunda bir örnek de Sultan Melikşah devrinde görülmektedir. Melikşah 1088 yılında Karahanlılar üzerine yürüyerek Semerkant'ı ele geçirdi. Bu sırada Karahanlı hükümdarı olan Ahmed Han saklandığı yerde yakalandı. Ahmed Han, Sultan Melikşah'ın gâşiyesini omuzuna alarak Melikşah'ın tahtının bulunduğu yere kadar üzengisi yanında yürüdü. Irak Selçuklu hükümdarlarından Mes'ûd b. Muhammed Tapar da Abbasî Halifesi Müsterşid-Billâh'ın gâşiyesini taşımıştır. Aynı şekilde Kirman Selçuklularımdan II. Arslanşah, Berdesîr şehrinden kaçıp Yezd'e geldiği sırada Yezd atabeği onu

karşılamış ve gâşiyesi omuzunda olduğu halde Arslanşah'in önünde yürümüştür.

Anadolu Selçuklularımda da gâşiye hükümdarlık alâmeti olarak kullanılmaktaydı. Anadolu Selçuklularımla ilgili kaynaklarda görüldüğü üzere hıristiyan hükümdarlar da gâşiyeyi hükümdarlık alâmeti kabul etmekteydiler. Eyyûbîler'de 1. el-Melikü'l-Âdil devrinden sonra sık sık varlığı zikredilen gâşiye Memlükler Devleti'nde de hükümdarlık alâmeti olarak kullanılmıştır.

Gâşiye ayrıca ilmiye sınıfına mensup şahıslarla devlet erkânı tarafından da kullanılmaktaydı. Müslüman Türk devletlerinde bunun ilk örneğine Gazneliler devrinde rastlanmaktadır. Ancak Gazneliler döneminde gâşiyenin ilmiye sınıfına mensup şahısların dışındaki kişiler tarafından kullanılması şikâyetlere sebep olmuştur.

Osmanlılar'da da ilmiye sınıfıyla devlet erkânının gâşiye kullandığı görülmekte ve mevleviyet derecesine kadar çıkmış olan kadıların bindikleri atların örtüsüne gâşiye (haşa) denildiği bilinmektedir. Yemen fâtihi Veziriazam Koca Sinan Paşa 1596'da öldüğü zaman geride bıraktığı servet içinde iki de murassa' gâşiye bulunmuştu. Fesin kullanılmaya başlanmasından sonra defterdar, reîsülküttâb, şıkk-i sânî defterdarı, nişancı ve defter emininin başlarına fes giyip gâşiyeli ve takımlı ata binmeleri kanun olmuştu. Bu örnekle, gâşiyenin Osmanlılar tarafından son zamanlara kadar kullanıldığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî, Târih (nşr. Halil Hatîb Rehber), Tahran 1368, II, 634; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, I, 156; X, 47-48; Bündârî. Zübdetü'n-Nusra, s. 55; İbnü'l-Esîr. el-Kâmil, X, 50; Sıbt İbnü'l-Cevzî. Mir'âtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 61-62; İbn Bîbî. el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 29; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, IV, 7; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc.F. N. Uzluk), Ankara 1952, metin, s. 16, Türkçe trc, s. 9;

İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 121; Uzunçarşılı. Medhal, s. 308; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 245, 268-269; M. Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 42; a.mlf.. Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, 270, 277-278; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 103; Erdoğan Merçil, "Gâşiye ve Selçuklular'da Kullanılışına Dâir Bazı Örnekler", Ord. Prof. Yusuf Hikmet Bayur'a Armağan. Ankara 1985, s. 321-328; Dihhudâ. Lugatname, XX, 49-50; "Ghâşhiya", El2 (İng.). II, 1020.

Erdoğan Merçil

GÂŞİYE SÛRESİ

سورة الغاشية

Kur’ân-ı Kerîm’in seksen sekizinci sûresi.

Mekke’de nazil olmuştur, yirmi altı âyettir. Fâsıla*sı (ت، ة، ر، ع، م) harfleridir. Adını birinci âyette geçen ve “örten, bürüyen, kaplayan” veya “örtü, ansızın gelip insanı saran üzücü ya da sevindirici hadise” mânasına gelen gâşiye kelimesinden alır. Tefsirlerde gâşiyenin bu sûrede istiare yoluyla kıyameti, cehennem ateşini veya cehennem ateşine atılacak olanları ifade ettiği şeklinde farklı görüşler ileri sürülmüş olup bunların ilki sûrenin muhtevasına daha uygun görünmektedir.

Sûrenin ilk yedi âyeti cehennem ehlinin, ardından gelen dokuz âyeti de cennet ehlinin durumunu tasvir eder. Daha sonra ebedî saadetle ebedî bedbahtlığın temel unsurunu teşkil eden iman ve inkâr konularına geçilerek Allah’ın varlık ve kudretine inanmak için tabiatın yaratılış ve işleyişinin incelenmesi tavsiye edilir. Hz. Peygamber’den, İslâm’a davet hususunda zor kullanma yerine uyarıcı bir tutum takip etmesi istenir. Sûre, bütün insanların Allah’ın huzuruna döneceklerini ve bizzat O’nun tarafından hesaba çekileceklerini belirten âyetlerle son bulur. Bu âyetler, bazı Şîa gruplarınca kabul edilen ve mahşer halkının Hz. Ali tarafından hesaba çekileceğini ileri süren görüşle, bir kısım tarikat mensuplarının âhirette kendi hesaplarının şeyhleri tarafından görüleceği vehmini doğuran telakkilerinin yanlış olduğunu açıkça ispat etmektedir.

Hz. Peygamber’in cuma ve bayram namazlarında Gâşiye sûresini okuduğu rivayet edilmektedir. Zemahşerî ve Beyzâvî gibi bazı müfessirlerin naklettiği, “Allah Gâşiye sûresini okuyanın âhiret hesabını kolaylaştırır” mealindeki hadisin mevzu olduğu kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî. el-Müfredât, “ġşy” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ġşy” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ġşy” md.; Kamus Tercümesi, “ġşy” md.; Müslim. “Cumʿa, 62-63; Taberî, Camiʿü’l-beyân (Bulak), XXX, 101-102; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), XXXI, 150; İbn Hacer, el-Kâfi”ş-şâf (Zemahşerî, el-Keşşâf içinde), Kahire 1373/1963, IV, 595; Şevkânî. Fethu’l-kadîr, V, 422, 431; Âlûsî. Rûhu’l-meʿânî, Kahire, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabi), XXX, 111-112,118.

Bekir Topaloğlu

GATAFÂN (Benî Gatafân)

بنو غطفان

Adnânîler'e mensup bir Arap kabilesi.

Kabilenin soyu Gatafân b. Sa'd b. Kays b. Aylan b. Mudar b. Nizâr b. Mead yoluyla Adnân'a ulaşır. Tamamen göçebe bir hayat süren Gatafânlılar önceleri, Hicaz ile Şemmer dağları arasında Necid'den Mekke'nin güneyine kadar uzanan bölgelerde otururlardı. Daha sonra çeşitli yerlere dağıldılar. Cengâverliklerime tanınan Gatafân'ın başlıca kollan Fezâre, Eşca', Abs, Zübyân, Muhârib, Sa'lebe ve Mürre'dir. Câhiliye devrinde Abs ile Zübyân arasında vuku bulan Dâhis Savaşı meşhurdur.

Gatafânlılar Câhiliye devrinde putperest olup Nahle'de bulunan Uzzâ'ya tapıyorlardı. Putun üzerine bir bina yaparak tapınak haline getirmişler ve bir de bakıcı tayin etmişlerdi. Ayrıca Suriye taraflarında bir tepede Ukaysır adlı putları vardı, burayı tavaf eder ve yanıbaşında tıraş olurlardı. Gatafânlılar'ın Bussâ adlı bir mâbedleri daha vardı. İkinci Akabe Biatı'nda bulunarak Hz. Peygamber'e biat eden ve önce Mekke'ye, sonra da

Medine'ye göç eden Ukbe b. Vehb, Resûl-i Ekrem tarafından Benî Hilâl b. Âmir'e İslâm davetçisi olarak gönderilen Ma'kıl b. Sinan ve Hendek Gazvesi sırasında müslüman olan Nuaym b. Mes'ûd gibi kabile mensupları hariç Gatafânlılar'ın büyük kısmı uzun süre İslâm'a yaklaşmamış ve müslümanlara düşmanlık etmiştir. Gatafân'ın Muhârib ve Sa'lebe kollarının Zûemer'de toplanıp Medine çevresini yağmalamaya hazırlandıklarını öğrenen Hz. Peygamber üzerlerine bir sefer düzenledi. Ashaptan 450 kişinin katıldığı, Gatafân (Zûemer) Gazvesi denilen bu sefer sırasında (Rebîülevvel 3 / Eylül 624) kabile reislerinden Dü'sûr b. Hâris, yağmurda ıslanan elbisesini kurutmakla meşgul olan Resûl-i Ekrem'in yanına gizlice yaklaşarak onu öldürmek istemiş, fakat onunla yüz yüze gelince sarsılmış, kılıcı elinden düşmüş, bunun üzerine müslüman olmuştur (İbn Seyyidünnâs, I, 303 vd.). Ertesi yıl Benî Nadîr Gazvesi'nden sonra Necid bölgesindeki Gatafânlılar'dan Muhârib ve Sa'lebe oğullarının müslümanlarla çarpışmak

üzere toplandıklarını haber alan Hz. Peygamber onlara karşı bir gazve tertipledi (bk. ZÂTÜRRİKÂ' GAZVESİ).

Hendek Gazvesi'nde Gatafânlılar, Kureyş kabilesinin ve yahudilerin müttefiki olarak müslümanlara karşı cephe aldılar. Muharebe sırasında Eşca' kabilesinin ileri gelenlerinden Nuaym b. Mes'ûd müslüman oldu. Rivayete göre Nuaym ve kabilesi muharebe devam ederken çeşitli düşman grupları arasında ihtilâf çıkarmaya çalıştılar. Kuzey istikametindeki ticaret kervanlarının müslümanların tesir sahasına girmesi üzerine, Benî Kureyza Gazvesi'nden sonra Mes'ûd b. Ruheyla başkanlığındaki Eşca'lılar'ın Hz. Peygamber'le önce muahede imzaladıkları, sonra da topluca müslüman oldukları anlaşılmaktadır (İbn Sa'd, I, 306). Resûl-i Ekrem, Hendek Gazvesi esnasında Medine'nin hurma gelirlerinin üçte birini vererek Gatafânlıîar'ı müttefiklerinden ayırmak istedi, ancak böyle bir anlaşma gerçekleşmedi (a.e., II, 69).

Hendek Gazvesi'nden yaklaşık dört ay sonrg Fezâre kolu reisi Uyeyne b. Hısn Hz. Peygamber'in develerini gasbedip çobanını öldürdü. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem bir sefer düzenleyerek onları Zûkared'e kadar takip etti (bk. GÂBE GAZVESİ). Bir ticaret kervanının başında bulunan Zeyd b. Hârise Gatafânlılar'ın arazisinden geçerken aniden hücuma uğradı, arkadaşları şehid edildi ve malları alındı (6/627). Bu hücumdan güçlükle kurtularak Medine'ye dönen Zeyd Resûl-i Ekrem tarafından Benî Fezâre üzerine gönderildi. Zeyd, başarılı bir askerî harekâtla öteden beri İslâm aleyhtarı tavırları ile bilinen Ümmü Kırfe'yi ve diğer bazı kimseleri esir alarak Medine'ye döndü. Öte yandan 7. yılın başlarında (Mayıs 628) Hz. Peygamber Hayber'e yöneldiği sırada Gatafânlılar'ın bilhassa Fezâre kolu Hayber yahudilerine destek verdiyse de bunlar müslümanların uyguladığı taktik sonucunda yurtlarına dönmek zorunda kaldılar. Resûl-i Ekrem bir ihbarı değerlendirerek Fezâreliler üzerine Beşîr b. Sa'd kumandasında bir birlik yolladı. Beşîr bazı esir ve ganimetlerle geri döndü. 8. yılın Şaban ayında (Aralık 629) Ebû Katâde el-Ensârî'nin kumandasında Gatafân üzerine düzenlenen seriyye ile de (Hadıra Seriyyesi) çok sayıda ganimet ve esir alındı. Artık direnme imkânı kalmayan Uyeyne b. Hısn düşmanca davranışlardan vazgeçip müslüman oldu ve Mekke'nin fethine katıldı, Huneyn Gazvesi'nden sonra Ci'râne'deki ganimetlerin dağıtımı sırasında müellefe-i kulûbdan sayılan Uyeyne'ye 100 deve verildi.

İslâmiyet'e karşı uzun süre cephe alan Gatafânlılar arasında başlayan İslâmlaşma hareketi 9 (631) yılında tamamlandı. Benî Fezâre ile Mürre, Hârice b. Hısn ve Hâris b. Avf başkanlığında bir heyeti Medine'ye göndererek İslâmiyet'i kabul ettiklerini bildirdiler. Bununla beraber müslümanlıklan sathî idi. Nitekim Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra Fezâre kabilesi reisi Uyeyne irtidad ederek peygamberlik iddiasında bulunan Tuleyha b. Huveylid ile birleşti. Hârice b. Hısn kumandasında Hz. Ebû Bekir'in Zülhassa yakınındaki ordugâhına saldıran müşrikler bozguna uğratıldı. Ayrıca Hâlid b. Velîd de Uyeyne'yi Buzâha'da mağlûp etti ve esir alarak Medine'ye gönderdi. Uyeyne'nin öldürülmesine karar verildiyse de İslâmiyet'i gerçekten benimsediğini söyleyerek ölümden kurtuldu. Eşca'lılar irtidad olaylarına karışmadılar. Gatafânlılar, Hulefâ-yi Râşidîn devrinde Kâdisiye Savaşı gibi büyük muharebelerde İslâm ordusunda görev aldılar. Emevî-Abbâsî mücadelesinin son safhasını teşkil eden Zap Suyu Savaşı'na katıldılar. Abbasî ihtilâlinden sonra Gatafân'ın adı daha az duyulur oldu. Fezâre, Eşca' ve Sa'lebe 230'daki (844-45) bedevî ayaklanması içinde yer aldı. Büyük Boğa'nın (Boğa el-Kebîr) bastırdığı bu isyandan sonra kabilenin önemli bir kısmı Arabistan'ı terketti ve yerlerini Tay kabilesi aldı. Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in emriyle 107'de (725) Mısır'a iskân edilen Kuzey Arapları (Adnânîler) arasında Gatafân'ın adı geçmez. Ancak daha sonraki dönemlerde Mısır, Libya ve Endülüs'te Gatafân'a mensup olduklarını ileri sürenler çıkmıştır. Muallakit şairlerinden Antere ile Nâbiga ez-Zübyânî Gatafân kabilesindendir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 24 vd.; a.mlf., Kitâbul-Esnâm, s. 42; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 49, 213-219, 230 vd.; İbn Sa'd, et-Tabakât, 1, 306; II, 34, 61, 69; Belâzürî, Ensâb, V, 100; Ya'kûbî, Târih, I, 255; Taberî, Târih (Ebü'l-Fazl), III, 92, 227; IV, 86; VI, 146; IX, 131; XI, 15; Hemdânî, Sıfatü Cezîreti'l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali'el-Ekva"), Riyad 1397/1977, s. 272, 325, 329, 368; Vezîr el-Mağribî, el-Înâs, s. 163; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1385/1965, II, 174-175, 178, 188-192; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-

eser, I, 303 vd.; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 348; Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Kahire 1384/1964, II, 225; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), I, 338-345; Cevâd Ali, el-Mufassal, I, 281, 288; III, 213, 347; IV, 21, 29, 31, 140, 260, 264, 488, 516; V, 189, 303, 357; VI, 363; VII, 208, 339; VIII, 373; IX, 388, 881; M. Ebü'l-Fazl İbrahim - Ali M. el-Bicâvî, Eyyâmü'l-ʿArab fi'l-İslâm, Kahire 1394/ 1974, s. 68-71, 156; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), III, 18-21; IV, 121-132; V, 276-284, 398; X, 324 vd.; W. Montgomery Watt, Muhammad at Medina, New York 1981, s. 91-95; Abdülvehhâb M. Ali, el-Gazvetü'n-nebeviyye, Bağdad 1981, IX, 531-550; Kehhâle, Muʿcemü kabaʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, III, 888-889; Abdülazîz b. Salih el-Hilâbî, "Seriyyetü Zeyd b. Hârise ilâ Benî Fezâre: Dirâse nakdiyye li'r-rivâyâti't-târîhiyye", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XIII/1, Riyad 1986, s. 61-81; el-Kâmûsü'l-İslâmî, II, 435; T. H. Weir, 'Gatafân", İA, IV, 722-723; J. W. Fück, "Ghatafân", El2 (İng.), II, 1023-1024.

Hüseyin Algül

GÄTJE, Helmut

(ö.1927-1986)

Arap dil bilimi, dil felsefesi ve İslâm mantığı alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Alman şarkiyatçısı.

Bremerhaven'de doğdu. 1947 yılında liseyi bitirdi. 1948'de Tübingen'de Protestan ilahiyatı okumaya başlamasının ardından Ârâmîce ve İbrânîce ile uğraşması birçok meslektaşı gibi onu da şarkiyatçılığa götürdü. Ertesi yıldan itibaren tahsiline Tübingen'de İslâm araştırmaları, semitistik ve felsefe bölümlerinde devam etti. 1955 yılında Jörg Kraemer'in yanında Die Parva naturalia des Aristoteles in der Bearbeitung des Averroes

adlı doktora tezini tamamladı. Daha sonra bir süre, Deutsche Forschungsgemeinschaft tarafından masrafları karşılanan ve yayımı bugün de süren Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache üzerinde çalıştı. Kasım 1956'da, o zamanlar Tübingen Üniversitesi bünyesinde bulunan Şark Semineri'ne araştırmacı, arkasından da asistan oldu. Temmuz 1961'de, Emevî dönemi şairlerinden Adî b. Rikâ'dan rivayet edilen şiirler üzerine hazırladığı Die Fragmente des ʿAdi Ibn ar-Riqâʿ adlı doçentlik tezini verdi. Tübingen'de bir yıl doçent olarak görev yaptıktan sonra o sıralarda yeni açılan Saar Eyalet Üniversitesi Şarkiyat Bölümü'ne kurucu profesör tayin edildi (1963) ve 8 Mart 1986'da ölümüne kadar bu bölümün idareciliğini yürüttü.

Helmut Gätje, doktora tezinde ele aldığı Aristo'nun İbn Rüşd üzerindeki tesiri konusunu. Yunan düşüncesinin İslâm düşüncesine tesiri şeklinde genelleştirerek hayatı boyunca işlemiştir. Onun ilk çalışması gibi ölümünden sonra yayımlanan ve en son yazılarından biri olan "Zu neuen Ausgaben von Texten des Averroes" başlıklı makalesi de (Der Islam, LXVII (1990), s. 124-139) bu konuya ayrılmıştır. Bu esas konunun yanında, doktora tezini kaleme aldıktan hemen sonra bir süre Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache ile meşgul olarak bu eserin Anton Spitaler ve Jörg Kraemer ile birlikte ilk iki fasikülünü yayımlamak suretiyle ilgi

alanını dil ve sözlük çalışmalarını da içine alacak şekilde genişletti. Buna, daha sonra Tübingen'de asistanlığını yaptığı Rudi Paret'in uzmanlık alanı olan Kur'ân araştırmalarını da dahil etti. Gätje'nin ilgi alanlarının çeşitliliğini, üniversite öğrenimi sırasında derslerini takip ettiği ilim adamlarından özellikle üçü, Kur'ân-ı Kerîm'i Almanca'ya tercüme eden Rudi Paret, doktorasını yöneten Jörg Kraemer ve felsefe-mantık hocası Bruno Baron von Freytag etkilemiştir. Gätje'nin ilmî araştırmalarının dışında Arapça, Farsça, Türkçe, Süryânîce ve Ârâmîce'nin öğretilmesine katkıda bulunduğu, hatta zaman zaman kendisinin de bu konuda görev aldığı görülür.

Gätje, her ne kadar üzerinde çalıştığı metinleri yorumlarken "müellifin ne kastettiğini tesbit ederek bu tesbiti esas almak gerektiği" (Zeitschrift für Geschichte, II 11985), s. 143) görüşünü savunsa da şarkiyatçı geleneğinin, bir bütün olarak İslâm tefekkürünü Grek felsefesine ve özellikle de Aristo felsefesine irca etme temayülünü aşamamıştır. Yazılarında görülen, her şeyi Grek felsefesine dayandırma gayreti (Daiber, s. 7), onun sınırlı konularla ilgilenmesi ve bu sebeple -meselâ fıkıh usulü, beyân ve meânî ilimlerinde- ortaya çıkan fikirlerin aynı zamanda filozoflar tarafından bilindiği hususunu gözden uzak tutmasından da kaynaklandığı anlaşılmaktadır (meselâ bk. Arabica, XXI (1974), s. 166-167). Gätje'nin şarkiyatçı geleneğiyle yetinmeyip uğraştığı alanlarla ilgili Batı bilimlerindeki yeni gelişmelere de açık olması onu şarkiyatçıların çoğundan ayıran bir hususiyetidir. Meselâ üniversite öğrenciliği sırasında derslerini takip ettiği von Freytag'ın Logik. Ihr System und ihr Verhaltnis zur Logistik (Stuttgart 1955) adlı kitabını, özellikle dil - mantık ve dil -varlık ilişkisini ele aldığı hemen her yazısında zikreder. Transformasyonel grameri dikkate alarak yazdığı "Probleme semantischer Identität" (ZAL, III [1979], s.7-27) adlı makalesinde de Arap dil bilimcilerinin modern transformasyoncu-larınkine benzer bir biçimde "derin yapı" ile "yüzeysel yapı "yi ve formel - lisanî ile semantik anlam seviyelerini birbirinden ayırdıklarını göstermeye çalışmıştır. Gazzâlî hakkında yazdığı "Logischsemasiologische Theorien bei al-Gazzali" (Arabica, XXI 11974), s. 151-182) başlıklı makalesi, onun son zamanlarda ortaya çıkan kavram bilimi (sémasiologie) veya gösterge bilimiyle de (sémiotique) ilgilenmesinin ve bu alanda yapılan yeni çalışmalardan faydalanarak düşünürün o güne kadar anlaşılamamış bir cephesini tesbit etme gayretinin ürünüdür.

Şarkiyatçı geleneğinin yetersiz olduğu yerlerde Gätje, bu geleneğin temel var sayımlarını sarsmadan modern bilimlerdeki terminolojiyi kullanmaktan da geri durmamıştır (Oriens, XXV-XXVI [1976], s. 152). Özellikle Gunter Jakoby'nin işlediği "dilden hareketle varlık hakkında konuşma" fikrinin tesiri altında kalarak nahvi bu yönden ele almış, fakat Arapça'nın bu konuda Jakoby'nin yaklaşım şeklinin öngördüğü temellere yeterince sahip bulunmadığı iddiasını ileri sürmüştür. Ancak bu iddiayı ileri sürerken Jakoby'nin tezinde Almanca'yı esas aldığını ve Arapça ile Almanca'nın yapı açısından farklı olduklarını gözden uzak tuttuğu anlaşılmaktadır. Gätje'nin, Arap dil biliminden hareketle ulaştığı başlıca sonuç ise Batı'da yazılan Arapça dil bilgisi kitaplarında yeterince hissedilmeyen "tarif" ile "tahsis"in farkını göstermek ve özellikle tahsisin nahiv ve bu esasa dayalı tercümeler açısından önemini vurgulamak olmuştur. Gätje nahivle ilgili araştırmalarında günlük dili ontolojik -mantıkî açıdan tahlil etmeyi denemiş ve bu konuda daha çok Zemahşerî'nin el-Mufaṣṣal'ı ile Muvaffakuddin İbn Yaîş'in bu kitaba yazdığı şerhten faydalanmıştır. Gätje, bu iki eserde nahiv ele alınırken bazı mantıkî kavramlara müracaat edilmiş olmasını, nahvin de Grek düşüncesinin tesiri altında ortaya çıktığı tezini desteklemek için kullanmıştır.

Gätje, mantık alanındaki araştırmalarını özellikle İbn Şînâ ve İbn Rüşd üzerinde yoğunlaştırmış, bu arada Batı'da nisbeten yeni olan şartlı kıyaslar ve mürekkep önermeler mantığı alanında müslüman mantıkçıların ulaştıkları sonuçları ortaya koyarken bunlardaki orijinaliteyi Stoa mantıkçılarında da benzeri konuların ele alındığı gerekçesiyle inkâr etmiş, ayrıca araştırmalarında çağdaş Batı düşüncesindeki yeni gelişmeleri dikkate almaya çalışırken müslüman mantıkçıların sadece Aristo mantığında, onda yoksa Stoa mantıkçılarında bulunan fikirlerin birer nakledicisi olduklarını gösterme gayretine girmiştir. Nitekim bu gayretle, Aristo mantığında bulunmadığı halde İbn Sînâ tarafından çok geniş bir şekilde ortaya konan şartlı istidlalleri, hem onun ifadelerini hem de Stoacılar'dan gelen kırık dökük bilgileri zorlayarak Grek düşüncesine irca etmeye çalışmıştır (Zeitschrift für Geschichte, II [1985], s. 159). Yine Fârâbî'nin mürekkep önermeleri ele alan görüşlerini de onun Stoa mantığından istifade edişinin bir delili olarak görür (Der Islam, XLV1I [1971], s. 13, 23). İbn Sînâ'nın,

eş-Şifâ˒ ve diğer eserlerindeki istidlal şekillerini başkalarından almayıp bizzat kendisinin

geliştirdiğini söylemesine temas eder (Zeitschrift für Geschichte, II [1985], s. 158); arkasından da bu ifadenin, onun öncüsünün ve bu işi yaparken faydalanabileceği hazırlayıcı malzemenin bulunmadığı anlamına gelemeyeceğini ileri sürerek şarkiyatçılarda yaygın şekilde görülen bu tavrı her ne pahasına olursa olsun bırakmak niyetinde olmadığını gösterir. Ona göre müslüman mantıkçılarının Grek mantıkçılarına dayandıkları gerçeğini tartışmaya dahi gerek yoktur; asıl mesele geçiş yollarının tesbitinden ibarettir. Bu var sayımdan hareketle, hemen her şeyi Grek mantıkçılarından aldığına inandığı İbn Sînâ'nın bunu hangi yollardan gerçekleştirmiş olduğu konusunda bir dizi spekülasyon yapar. Meselâ Grek mantıkçılarının kullandığı bir kelime eğer İbn Sînâ'nın işlediği bir kavrama benziyorsa, bu benzerlik İbn Sînâ'nın ilgili fikri ve hatta bu alanı onlardan -bu konuda yazı yazıp yazmadıkları bilinmese dahi-aldığını göstermek için yeterli bir delildir. Bu arada İbn Sînâ'nın Aristo sonrası Grekçe eserleri görme imkânının olmadığını ve hangi kitapların Arapça'ya çevrildiğinin de kesin biçimde bilinmediğini kabul eder; ancak arkasından bunun sadece tesirin keyfiyetiyle ilgili olduğunu ve meseleyi daha da karmaşık bir hale getirdiğini ileri sürerek İbn Sînâ'nın, kaynaklarını daha önceki İslâm tefekküründe bulan Grek mantığından farklı bir mantık sistemi geliştirdiğini reddeder (a.g.e., II [1985], s. 159). Ona göre, müslüman mantıkçılarının Aristo mantığında bulunmayan birçok alanda ortaya koydukları yenilikler Aristo sonrası Grek mantıkçılarından faydalanılarak açıklanmalıdır.

Gätje, İslâm'da dil-düşünce ilişkisi üzerinde çalışan nâdir araştırmacılardan biridir. Çeşitli makalelerinde mantıkla nahiv arasında ortak olan birçok konunun müslüman dil âlimleri tarafından nasıl ele alındığına temas ettikten sonra Batı'da yazılan Arapça gramer kitaplarında, nahiv kitaplarındaki ontolojik-semantik fikirlerin ihmal edilmesinden doğan eksikliklere dikkat çekmiştir. Nahiv konusundaki çalışmalarında Arapça'yı mantığa irca ederek incelemek onun yazılarındaki en orijinal tarafı oluşturur. Ancak dilin mantığını ortaya çıkarmak için değil dili mantığa irca etmek için çalışır ve bunu yaparken de dili kullanmanın ontolojik ön şartlarını ve sonuçlarını birinci planda tutarak İslâm dünyasında unutulan bir düşünce şeklini adını koymadan sürdürür.

Sadece araştırma yapmakla kalmayan Gätje, çeşitli eserlerinde kendisinin de dahil olduğu araştırma geleneğinin ilimdeki önemini vurgulamış ve bu konudaki görüşlerini zaman zaman tekrar gözden geçirmiştir. Yayımlanmış yazılarının bir kısmı Alman üniversitelerindeki şarkiyatçılık üzerinedir. Gätje'nin eserleri, hem konulan hem de metotları açısından tarihî-filolojik şarkiyatçı geleneğinin bazı değişikliklerle birlikte günümüzdeki bir devamı olmaktan öteye geçememiştir.

Eserleri. 1. Die Parva naturalia des Aristoteles in der Bearbeitung des Averroes (Tübingen 1956). 2. Die Epitome der Parva naturalia des Averroes. 1. Text (Wiesbaden 1961). 3. Die Fragmente des ʿAdi ibn ar-Riqâʿ (Tübingen 1961). 4. Studien zur Überlieierung der aristotelischen Psychologie im Islam (Heidelberg 1971). S. Koran und Koranexegese (Zürich - Stuttgart 1971; İng. tercümesi, The Qurʾân and its Exegesis, Los Angeles 1976). 6. Das Kapitel über das Begehren aus dem mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift über die Seele (Amsterdam - Oxford - New York 1985).

Gätje'nin başlıcaları yukarıda belirtilen kitaplarından başka ilmî dergilerde birçok makalesiyle ansiklopedi maddeleri yayımlanmıştır. Ayrıca müsvedde halinde çeşitli çalışmalar bırakmış olup bunlardan bazıları ölümünden sonra basılmıştır (Daiber, s. 11-16).

BİBLİYOGRAFYA

Helmut Gätje, "Zum Begriff der Determination und Indetermination im Arabischen", Arabica, XVII, Leiden 1970, s. 225-251; a.mlf., "Die Gliederung der sprachlichen Zeichen nach al-Farabi", Isl., XLVII (1971), s. 1-24; a.mlf., "Logischsemasiologische Theorien bei al-Gazzali", Arabica, XXI, Leiden 1974, s. 151-182; a.mlf., "Zur Psychologie der Willenshandlungen in der islamischen Philosophie", Saeculum, XXVI, Freiburg 1975, s. 347-363; a.mlf., "Zur Struktur gestörter Konditionalgefüge im Arabischen", Oriens, XXV-XXVI (1976), s. 148-

186; a.mlf., “Zur Lehre von den Voraussetzungsschlüssen bei Avicenna”, Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften, sy. 2, Frankfurt 1985, s. 140-204; a.mlf., “Zu neuen Ausgaben von Texten des Averroes”, Isl., LXVII (1990), s. 124-139; R. Jakobi, “Helmut Gätje (1927-1986)”, a.e., LXIV (1987), s. 1-3; H. Daiber, “Helmut Gätje (1927-1986)”, ZDMG, CXXXVII1 (1988), s. 1-16.

Tahsin Görgün

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Maurice

(ö.1862-1957)

Fransız şarkiyatçısı.

Amiens'de doğdu. Hukuk tahsili gördükten sonra Cezayir'e giderek orada René Basset'nin talebesi oldu; Arap dili ve edebiyatı hakkında geniş bilgi edindi. Paris'e dönünce Ecole des langues orientales'e intisap etti. 1895'te Cezayir'de Tilimsân Okulu'nda müdür olarak görev aldı. 1898 yılında Paris'e döndü ve Ecole des langues orientales'de kütüphane müdürü, 1911'de de aynı okulda Arapça hocası oldu. 1923'te altmış bir yaşında iken doktorasını tamamladı ve Paris Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne öğretim üyesi tayin edildi. 1927'de Sorbonne'a bağlı Ecole des hautes études'deki İslâm Araştırmaları Merkezi müdürlüğüne getirildi. 1935 yılında Academie des inscriptions et belles lèttres'e üye seçildi. Cezayir'de kaldığı süre içinde Mağrib ve Endülüs tarihiyle ilgilendi ve bu bölgelerdeki Arap lehçeleri üzerinde çalıştı. 12 Ağustos 19S7'de Paris'te öldü.

Eserleri. 1. Les cérémonies du mariage chez les indigènes en Algérie (Paris 1901). Bu eserinde, Cezayir'deki düğün âdet ve merasimleri hakkında diğer İslâm ülkeleriyle karşılaştırmalar yaparak bilgi verir. 2. Les institutions musulmanes (Paris 1921, 1931, 1946). 3. La Syrie à l'époque des Mamelouks d'après les auteurs arabes (Paris 1923). Memlükler döneminde Suriye'deki devlet teşkilâtı hakkında bilgi vermektedir. 4. Le pèlerinage à la Mekke (Paris 1923). 5. Le monde musulman jusqu'aux croisades (Paris 1931). Başlangıçtan Haçlı seferlerine kadar gelen bir İslâm tarihidir. 6. La grammaire de l'arabe classique (Paris 1937, R. Blachère ile birlikte). 7. Mahomet (Paris 1939, 1957). "L'évolution de l'humanité"

serisinde yayımlanan ve Hz. Peygamber'in hayatı ile birlikte İslâmiyet'in temel esasları hakkında bilgi verilen bu eserde yazar Kur'ân-ı Kerîm'den geniş ölçüde faydalanmıştır. Kitap, diğer müsteşriklerin eserlerine göre

oldukça tarafsız bir anlayışla kaleme alınmıştır.

Tercümeler. 1. Histoire des Benoul Ah-mai, rois de Grenade (Paris 1898). İbn Haldun’un el-ʿİber adlı eserinin Nasrîler’le ilgili bölümünün tercümesidir. Bu kısım De Slane’ın el-ʿİber’den yaptığı tercümede mevcut değildir. 2. Les cent et une nuits (Paris 1911). Kuzey Afrika’da meşhur olan “Yüzbir Gece Masalları”nın çevirisidir. 3. Masâlik al-abçâr: l’Afrique, moins l’Égypte (Paris 1928). İbn Fazlullah el-Ömerî’nin Mesâlikü’l-ebsâr adlı eserinin Kuzey Afrika’ya ait kısımlarının notlar ilâvesiyle tercümesidir. 4. Voyage d’lbn Jobaïr (Paris 1949-1956). İbn Cübeyr’in er-Rıhe’sinin Endülüs’e ait kısımlarının çevirisidir.

Müellifin, hisbe ve adliye teşkilâtı başta olmak üzere İslâm tarihi ve medeniyetiyle ilgili birçok makalesi Journal asiatique, Revue des études islamique, Revue de l’histoire des religions, Revue critique, Revue des traditions populaires, Revue historique, Revue d’histoire économique et sociale, Revue africaine, Journal des savants, Lettres d’humanité gibi dergilerde yayımlanmıştır (başlıca çalışmaları için bk. Mélanges Gaudefroy-Demombynes, X1-XI1).

BİBLİYOGRAFYA

Mélanges Gaudefroy-Demombynes, Le Caire 1935-45, s. XI-XII; Necîb el-Akîkî, el-Müsteşrikûn, Kahire 1964, I, 229-230; Bedevi, Mevsûʿatü’l-müsteşrikîn, s. 181-182; Henri Massé, “Maurice Gaudefroy-Demombynes (1862-1957)”, Arabica, IV, Leiden 1957, s. 225-230; Regis Blachère, “Maurice Gaudefroy - Demombynes (1862-1957)”, JA, CCXLV (1957), s. 309-311.

Mustafa Fayda

GAVS

الغوث

Kendisinden manevî yardım istendiğinde kutba verilen unvan.

(bk. KUTUB)

GAVS, Muhammed

محمّد الغوث

Ebü'l-Müeyyed Muhammed b. Hatîriddîn b. Abdillatîf el-Gavs el-Hindî (ö.970/1563)

Gavsiyye tarikatının kurucusu Hindistanlı Şüttârî şeyhi.

890'da (1485) Hindistan'ın Gevâliyâr (Gwalyor) bölgesinde doğdu. Soyunun Ferîdüddin Attâr'a kadar uzandığı söylenir. Muhammed henüz yedi yaşında iken, Şüttâriyye tarikatının kurucusu Şeyh Abdullah-ı Şüttârî'nin manevî torunu olan ve Şeyh Zuhûr veya Hacı Huzûr diye de tanınan Hacı Hamîd'e intisap etti. Onun yanında iki yıl manevî eğitim aldıktan sonra on üç yıl yedi ay süren sıkı bir riyazet dönemine girdi. Hayatını sadece ağaç yaprağı ve meyve yiyerek sürdürdüğü bu dönemde Hindu yogileriyle tanışarak onlardan yoga ve tantra öğrendi. Çûnâr tepelerindeki riyazet devrini tamamlayıp Gevâliyâr'a dönen Muhammed Gavs, bu dönemde Şüttâriyye tarikatına mensup şeyhler gibi devlet adamlarıyla dostane ilişkiler kurdu. Gevâliyâr Afgan lideri Tatar Han Sarang Hânî ile kurduğu dostluk sayesinde Bâbür'e manevî destek sağlayarak Gevâliyâr'ın ona ilhakına yardımcı oldu. İlk Bâbürlü sultanlarından Bâbür, Hümâyun ve Ekber Şah onunla münasebet kurdular. Astronomiyle yakından ilgilenen Hümâyun, başta "da'vet-i esma" olmak üzere Gavs'tan bazı Şüttâriyye âdabını öğrendi. Şîrşah tarafından tahttan indirilen Hümâyun'un İran'a iltica etmesi üzerine tasavvufî görüşlerine karşı çıkan ulemânın baskısıyla Gevâliyâr'dan ayrılmak zorunda kalan Gavs, Gucerât bölgesindeki Ahmedâbâd şehrine göç edip (947/1540) burada "devlethane" adı verilen bir hankah kurdu. Gucerât ulemâsından Ali el-Müttakî onu tenkit ederek aleyhinde bir fetva verdi. Ancak bu olay şöhretinin Ahmedâbâd'da yayılmasını önleyemedi. Ahmedâbâd'ın tanınmış âlimi Şeyh Vecîhüddin Alevî'nin de onun müridleri arasına katılması şöhretini daha da arttırdı. 966 (1558) yılına kadar Gucerât'ta kalan Muhammed Gavs, Bâbürlü baskısının yoğunlaşması üzerine ailesi ve müridleriyle birlikte Agra'ya gitti. Ancak Ekber Şah'ın kendisine yakınlık

göstermesine rağmen Agra'daki ortamı uygun bulmayarak Gevâliyâr'a döndü. 17 Ramazan 970'te (10 Mayıs 1563) Agra'da vefat etti. Cenazesi Gevâliyâr'a götürülerek orada defnedildi. Ekber Şah tarafından yaptırılan türbesi Hindu ve müslüman mimarisinin bir sentezini temsil etmektedir.

Gavs'ın Gevâliyâr'da iken yazdığı ve Hz. Peygamber'in mi'racına benzer manevî tecrübelerini tasvir ettiği Mi'râcnâme adlı eseri ulemâ arasında tepkiyle karşılanmış ve aleyhinde bir fetva çıkarılmış, ancak daha sonra müridi ve halefi Şeyh Vecîhüddin'in teşebbüsüyle ulemânın bu fetvayı geri alması sağlanmıştır.

Hindûlar'la sosyal ilişkiler kuran Muhammed Gavs, Sanskritçe bir mistik risale olan Amratkund'u Baḥrü'l-ḥayât adıyla Farsça'ya tercüme etmiş ve Hindu mistik kavramlarını tasavvufa uyarlamaya çalışmıştır. Onun Şüttâriyye müridleri için geliştirdiği "ilm-i Şüttârâ" diye bilinen manevî disiplin üç esasa dayanır. "Da'vet-i esma" da denilen bu metot esma-i hüsnânın özel bir manevî güce sahip olduğu, yıldızların esmâ-i hüsnânın okunmasından etkilendiği ve yıldızların insan kaderine tesir ettiği inancına dayanır.

Şüttâriyye tarikatı Gavs'ın irşad faaliyetleriyle önce Hindistan'da, daha sonra Endonezya'da yayılmış, pek çok âlim ve şeyh onun tarikatına intisap etmiş, meşhur müzisyen Tan Sen gibi bazı Hindular şeyhin manevî olgunluğuna hayran olmuşlardır.

Eserleri. Ümmî olduğunu söylemesine rağmen el-Cevâhirü'l-ḫams (Fas 1318),

Baḥrü'l-ḥayât, Kilîd-i Meḫazin, Żamâʾir u Beṣâʾir, Kenzü't-tevḥîd, Evrâd-ı Ġavṡiyye, Tesḫîrü'l-kevâkib, Teẕkiretü'l-evliyaʾ ve Miʾrâcnâme gibi eserler kaleme alan Gavs'ın en önemli eseri, riyazet döneminde manevî tecrübelerden yola çıkarak yazdığı el-Cevâhirü'l-ḫams'tır. Sonraki yıllarda tekrar gözden geçirdiği bu eser Gavṣiyye tarikatının temel kitabı olmuştur. Aslı Farsça olan, ancak daha çok Arapça tercümesiyle tanınan el-Cevâhirü'l-ḫams "cevher" başlıklı beş bölüme ayrılır. Birinci cevherde zahidin tanımı ve zühd yolları, ikinci cevherde riyazet ve usulleri, üçüncü cevherde zâhidlerin okuyacakları dualar, dördüncü cevherde Şüttârî

tarikatına mensup dervişlerin ibadet ve zikirleri, beşinci cevherde muhabbet ve hakikate ulaşma konusu anlatılmaktadır. Eserin son iki bölümü. Sâlim b. Ahmed (ö. 1046/1636) tarafından Bulġatü'l-mürîd ve buğyetü'l-müstefîd adıyla şerhedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Gavs, el-Cevâhirü'l-hams, The Asiatic Society Library of Bengal, nr. OA 74; Muhammed Gavsî Şüttârî. Gülzâr-ı Ebrâr, The Asiatic Society Library of Benga), nr. MSD 262, vr. 94-97; Babur. Babur-Nama (trc. A. S. Beveridge), London 1922, s. 539-540, 670, 688; Abdülkâdir el-Bedâûnî, Müntehabü't-tevârîh, Kalküta 1868, II, 34, 63; III, 4-5, 72; Cihangir, Tüzük-i Cihângîrî (nşr. Sir Seyyid), Aligarh 1864, s. 211, 258; Zebîdî. ʿIkd, s. 92; Harîrîzâde. Tibyân, III, vr. 12b-19a; Abulfazl, Akbar Namah, Calcutta 1821, II, 135, 232, 267; Mu'temid Han, İkbâlnâme-i Cihângîrî (trc. Elliot-Dowson), Calcutta 1865, s. 109; Abdulhamid Lahori, Badshah Namah, Calcutta 1868; Abdülhak Dihlevî, Ahbârü'l-ahyâr, Delhi 1891, s. 244-245; Muhammed Sâdık. Tabakat-ı Şahcihânî, Asafiya Library, Hyderabad, nr. 721; Gulâm Muînüddin Abdullah. Meʿâricü'l-velâye (K. A. Nizami özel kütüphanesi), II; Şah Navaz Han, Meʾâsirü'l-ümerâʾ, Kalküta 1888, II, 578-579; Serkîs, Muʿcem, II, 1630; Brockelmann, GAL, II, 550-551; Suppl., II, 616; Abdülhay el-Hasenî. Hüzhetü'l-havâtır, IV, 97-98, 293-295; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 350, 355; R. Maxwell Eaton. Sufis of Bijapur (1300-1700), New Jersey 1978, s. 59-61; R. Nath. History of Mughal Architecture, New Delhi 1982, I, 217-229; a.mlf, "The Tomb of Shaikh Muhammad Ghauth at Gwalior", Studies in Islam, XV/1, New Delhi 1978, s. 21-30; Ebü'l-Hasan Ali el-Hasenî en-Nedvî, el-İmâmü's-Serhendî, Kuveyt 1403/1983, s. 28-29; M. Mujeeb. Indian Muslims, New Delhi 1985, s. 301-302; M. Muzammil Haq, Some Aspects of the Principal Sufi Orders in India, Dhaka 1985, s. 122-135; K. A. Nizami, "The Shattârî Saints and Their Attitude Towards the State", Medieval India Quarterly, 1/2, Aligarh 1950, s. 56-70; Abdul Muqtadir. "Muhammad Ghawth Gwâliyârî", EI2(İng.), VII, 439-440.

K. A. Nizami

GAVSİYYE

الغوثيّة

Şüttâriyye tarikatının Şeyh Muhammed Gavs'a (ö. 970/1563) nisbet edilen bir kolu.

Şeyh Vecîhüddin Alevî, Şeyh Allahbahş ve Sah Pîr gibi meşhur sûfî ve âlimlerin Muhammed Gavs'a intisap etmeleri tarikatın Hindistan'ın Delhi, Gucerât ve Bengal bölgelerinde yaygınlık kazanmasını sağlamıştır. Muhammed Gavs'ın müridlerine öğrettiği prensipler kendisinden sonra tarikatın genel kuralları olarak benimsenmiştir. Bu prensiplerin başında vahdeti vücûd inancı gelir. Ehl-i sünnet'e tâbi olmak, Hz. Peygamber'i örnek almak, gerçeği kitaplarda değil şeyhin öğrettiklerinde aramak, rüyayı mübalağa yapmadan şeyhe anlatmak, cahil insanlarla arkadaşlık etmemek ve imanı kaybettireceği korkusuyla dünyalık peşinde koşanlarla dostluk kurmamak tarikatın temel öğretilerindendir. Genellikle vahdeti vücûd inancının sadık takipçileri olan Gavsiyye şeyhleri dinin bâtınî yönünü vurgulayarak bazı sirrî özellikler geliştirmişlerdir. Tantra ve yoga ile ilgili birçok uygulamayı benimsemeleri, zikrin manevî faydasını vurgularken bile "zikr-i hans, zikr-i alkah" gibi bazı Hint düşünce metotlarını tavsiye etmeleri, bu düşüncenin etkisi altında kaldıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Bizzat Muhammed Gavs'ın, sırrî güçler geliştirmek için mensuplarına Hindu mistik geleneğindeki oturarak tefekkür tarzı olan "asin"in muhtelif şekillerini denemelerini tavsiye ettiği bilinmektedir. Yine onun, muhtemelen Hindûlar'a karşı bir iyi niyet göstergesi olarak boğa ve inek yetiştirmesi, daha sonra müridleri tarafından bir tarikat geleneği haline getirilmiştir.

Sultan Cihangir'in büyük saygı gösterdiği Mîretli (Meerut) Sah Pîr Şüttârî de inek yetiştirmekteydi. Şah Pîr gibi bazı Gavsiyye meşâyihi Hintçe muskalar yazmışlardır. Şüttâriyye âdabının bir temel unsuru olan ve astronomiyi zikirle birleştiren "da'vet-i esma" metodu Gavşiyye tarikatında da uygulanmıştır.

el-Cevâhirü'l-ẖams, Sirâcü's-sâlikîn, Iṣrâiü'd-daʿve, Şerḥ-i Risâle-i Kenzü'l-esrâr ü hâli eşġâli Şüttâr, Eşġâl-i Şüttâr, Evrâd-ı Sûfiyye adlı eserler tarikatın temel kitapları arasında sayılabilir.

Tarikat mensupları Arabistan, İran, Türkiye ve Endonezya'ya kadar giderek Gavsiyye'yi yaymaya çalışmişlarsa da başarılı olamamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Gavs, el-Cevâhirü'l-hams, The Asiatic Society Library of Bengal, nr. OA 74; a.mlf., Bahrü'l-hayât, Delhi 1893; Muhammed Gavsî Şüttârî. Gülzâr-ı Ebrâr, The Asiatic Society Library of Bengal, nr. MSD 262; Abdullah Sûfî, Evrâd-ı Sûfiyye, Khuda Bakhsh Public Library, Patna; Ca'fer Muhammad, Âdâbuz-zikr, The Asiatic Society Library of Bengal, nr. 1280; Abdülhay el-Hasenî. Nüzhetu I-havâtır, IV, 293; Brockelmann. GAL, II, 550-551; Suppl., II, 616; Kadı Muinüddin, History of the Shattari Silsilah (doktora tezi, 1963), Aligarh Müslim University; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 350; R. Maxwell Eaten. Sufis of Bijapur (1300-1700), New Jersey 1978, s. 59; M. Muzammil Haq, Some Aspects of the Principal Sufi Orders in India, Dhaka 1985, s. 122-135; A. Popoviç - G. Veinstein. Les orders mystiques dans l'Islam, Paris 1985, s. 110, 116; K. A. Nizami, "The Shattâri Saints and Their Attitude Towards the State", Medieval India Quarterly, 1/2, Aligarh 1950, s. 56-70; Abdul Muqtadir, "Muhammed Ghawth Gwâliyârî", EI² (İng.), VII, 439-440.

K. A. Nizami

GÂVUR

(bk. KÜFÜR)

GAY

الغي

Cehennemdeki bir yere verilen ad; şaşkınlığın doğurduğu bilgisizlik, azgınlık.

(bk. CEHENNEM; İĞVA)

GAYB

الغيب

Akıl ve duyular yoluyla hakkında bilgi edinilemeyen varlık alanı.

Arapça'da "gizli kalmak, gizlenmek, görünmemek, uzaklaşmak, gözden kaybolmak" anlamında masdar ve "gizlenen, hazırda olmayan bulunmayan şey" mânasında isim veya sıfat olarak kullanılır (Lisânü'l-ʿArab, "ġyb" md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "ġyb" md.). Râgıb el-İsfahânî gaybı "duyular çerçevesine girmeyen ve aklın zaruri olarak gerektirmediği şey", İbnü'l-Esîr de "kalplerde (zihinlerde) mevcut olsun veya olmasın gözlerden gizli kalan her şey" tarzında açıklamışlardır (el-Müfredat, "ġayb" md.; en-Nihâye, "ġyb" md.).

İnsan yaratılışının gereği olarak bilinmeyen ve görünmeyene, esrarengiz olana karşı daima ilgi duymuş, onun bu ilgisi

kendisini devamlı şekilde görünenin ötesiyle ilgilenmeye sevketmiştir. Düşünce tarihi boyunca çeşitli disiplinler gaybı genellikle bir varlık ve bilgi problemi olarak ele almışlardır. Bunların içinde kelâm ilmi gibi meseleyi sadece vahiy sınırları içinde çözmeye özen gösterenler yanında sûfiyyede olduğu gibi konuya sırf bir varoluş gerçeği olarak yaklaşanlar da olmuş, gaybî ilimlerle meşgul olanlarsa konunun bilgi alanı içinde ele alınmasının gerektiğini kabul etmişlerdir.

İnsanlık tarihi boyunca farklı din, medeniyet ve felsefî kanaatlere sahip bulunan milletlerin büyük çoğunluğunun gayb telakkileri birbirinden farklı olmakla birlikte gayba iman konusunda genellikle olumlu bir tavır ortaya konmuştur. Mısırlılar, insanların öldükten sonra ruh ve beden olarak tekrar diriltileceklerine inanıyor, bu sebeple de ölülerini mumyalıyor, onlar için ehramlar inşa ediyor, ruhun cesedini kolayca tanıyabilmesi için bedenin hacmine ve şekline uygun modeller uyguluyorlardı. Dünyada faziletli bir ömür sürenlerin ebedî hayata ulaşacağına, kötülerin ise mezarlarında aç ve susuz olarak yılan ve çıyanlara terkedileceğine inanıyorlardı. Yaptıkları

heykeller bağımsız tanrıları değil görünmeyen gerçek ilâhın fiillerini temsil ediyordu (M. Seyyid Kîlânî, II, 8-9; Bessâm Selâme, s. 45; C. Zeydân, I,20-21). Sumerler'in inancına göre güneş, ay, su ve yer tanrılarından her birinin arkasında bazı ruhî güçler vardı. Bu güçler, her Sumerli'ye koruyucu bir melek ve ona musallat olan kötü ruhlar görevlendirirdi. Tanrının yardımını elde etmek için dua edenler ölülerin tekrar dirileceğine inandıklarından onların dünyada kullandıkları aletleri ve sevdikleri yiyecekleri de birlikte gömerlerdi (Bessâm Selâme, s. 49-50). Bâbilliler ise tanrı inancı yanında cin ve melek gibi görünmeyen bazı varlıkların mevcudiyetini kabul ediyordu. Bunlar, somut varlıklar olarak bağlandıkları heykellerin ötesinde soyuta doğru uzanan bir inanç sistemine sahiptiler. Eski Yunan'da halk çok tanrılı bir dinî yapıya sahipti. Aydınlar arasında Demokritos gibi materyalistler yanında Pisagor, Sokrat, Eflâtun ve Aristo'nun da içinde yer aldığı büyük çoğunluk fizik âlemin ötesindeki varlıkları kabul ediyordu. Meselâ Pisagor gaybî bilgi elde etme yollarını göstermiş (Mes'ûdî, II, 172), Eflâtun, ruhun bedenden ayrılınca gayb ve melekût alemiyle ilişki kuracağını açıklamış (Devlet, s. 301), Aristo ise duyular ötesi âlemi işlemek üzere Metaphysica'yı yazmıştır. Bu filozofa, rüya yoluyla haber elde etmeye dair et-Tenebbüᶜ bi'r-riᶜyâ (De Diuinatione per Somnium) adlı bir risale nisbet edilirse de bunun apokrif olduğu bilinmektedir (Kaya, s. 187, 194). Hint ve Çin kıtalarında da metafizik varlıkların dinî hayattaki fonksiyonları büyüktür. Meselâ yoga, maya, hulul, ittihad, tenâsüh ve nirvana gibi kavramlar fizik ötesi âlemle ilgili ruhun aktivitelerini ifade eder. Metafizik yönü fazla bilinmeyen Konfüçyüs dininde ataların ruhları ve her şeyin üstünde yüce bir varlık olan Tien'in büyük önemi vardır (Konfüçyüs, s. 11). Lao Tzu, Tao'yu duyular ötesi bir varlık olarak tanımlamaktadır (Taoizm, s. 34). Yine bu bölgede "ashâbü'r-rûhâniyyât" diye adlandırılabilen bir grup, beşer suretindeki ruhanî aracıların tanrıdan insanlara mesaj getirdiğini kabul etmekte, kişilerin değer ve üstünlüğünü duyular ötesi âleme nüfuz gücü ile ölçmekte, onları bu güce ulaştıracak çeşitli riyazet şekilleri önermekteydi (Şehristânî, II, 256).

İslâm'dan önce Araplar'ın dinî hayatında da gayb âleminin önemli bir yeri olduğunu belirtmek gerekir. Gerçi Araplar içinde yaratıcıyı ve âhireti inkâr ederek hayatın sadece bu dünyadan ibaret olduğunu söyleyenler vardı (meselâ bk. el-En'am 6/29; el-İsrâ 17/49; Yâsîn 36/78-79; el-Câsiye 45/24). Ancak Allah ve âhiret inancına sahip bulunanlar ve gönderilecek bir

peygamberin beklentisi içinde olanlar da görülüyordu, bunlara Hanîf denilmekteydi (Şehristânî, II, 232, 235, 241). Müşrikler, putların ötesinde ulu bir tanrının ve onun yakınında bulunan birçok görünmeyen varlığın bulunduğunu kabul ediyorlardı. Arap dilinde bu tür varlıkları ifade etmek üzere ruh, şeytan, cin, melek, gül gibi isimlerin kullanılması onlarda bu inancın mevcut olduğunu kanıtlamaktadır. Câhiliye Arapları'nda gözle görülemeyen varlıklara genel olarak "âlem-i ervâh" denilmekte, bunlar da kötü ve iyi tabiatlı olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı. Kötü tabiatlı olanlara şeytan ve bazı cin türleri, iyi tabiatlı olanlara da melek ve habis olmayan cinler dahil edilmekteydi (Cevâd Ali, VI, 409-410, 705-754). Kur'ân-ı Kerîm'in verdiği bilgilerden, Araplar'ın Allah ile cinler arasında nesep bağı bulunduğuna inandıkları (es-Sâffât 37/158), cinleri Allah'a ortak koştukları (el-En'âm 6/ 100), onlara tapındıkları (Sebe' 34/41), sığındıkları (el-Cin 72/6) anlaşılmaktadır. Yine Kur'ân'dan öğrenildiğine göre Araplar meleklerin Allah'ın kızları olduğuna inanıyor, onları dilediği kişilere yardımcı olmak üzere yeryüzüne indirdiğini kabul ediyorlardı (meselâ bk. el-En'âm 6/8; el-İsrâ 17/40; el-Furkân 25/7, 21; ez-Zuhruf43/19).

Araplar, ruhanî varlıkların görünmediğine inandıkları için putları onların yeryüzündeki sembolleri sayıyor, bu amaçla onlara kurban kesiyor, tapınıyor, şefaatlerini umuyor, yeryüzünün idaresinde tanrının ortaklan sayıyorlardı. Mâbedler de sadece tapınma yerleri değil aynı zamanda ruhanîlerle temas kurma, gaybdan haber alma yerleri olarak kabul ediliyordu. Ruhlar âlemine hükmetme onların hayatında önemli bir yere sahipti. Kâhin, falcı, müneccim gibi kişilerin gökleri dinleyen cinlerden haber aldıklarına inanıyorlardı. Bu tür cinlere "reî" veya "tâbi"', görünmeyen kaynaklardan gelen seslere de "hatif" deniyordu. Arap yarımadasında bu tür kişilerin görev yaptığı birçok mâbed vardı. Beytü Riâm, Beytü'l-Uzzâ, Beytü'l-Celsed bu yerlerin meşhur olanlarıydı.

Ehl-i kitabın gayb telakkisi ana çerçeve olarak İslâm'la uyuşmaktadır.

Aydınlanma çağında dikkatleri metafiziğe yönelten filozof Immanuel Kant olmuştur. Kant, selefi David Hume'un bütün zihinsel verileri reddetmesine karşılık Kritik der reinen Vernunft, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können ve Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft gibi eserlerinde akla yöneldi;

bilginin oluşması için akılda mevcut apriori kavramlarla bütünleşmesi gerektiğini söyledi. Duyularla anlaşılması mümkün olmayan bir dünyanın (noumen) varlığının, tasavvura dayanan bu dünyanın fenomen âleminin aksine, duyu dışı olduğunu ortaya koydu. İnsan aklının tasavvur ve bağlantılarla oluşturduğu bu aşkın âlemin bilinemeyeceğini, ancak ona inanılacağını belirtti. Uzakdoğu ve İslâm metafiziği konularında araştırmalar yapan Abdülvâhid Yahya (René Guénon), Sorbonne'da verdiği Doğu metafiziğine dair konferansında (1925), metafiziği evrensel kabul etmesine rağmen bunun Batı'da çok ihmal edildiğini vurgulamak amacıyla "Doğu metafiziği" tabirini kullandığını, sınırlandırılamayan metafiziğin tarif de edilemeyeceğini ileri sürmüş, bu alanın fenomenlerle hiçbir ilişkisinin bulunmadığını, çünkü fenomenler fizik âleme aitken metafiziğin

tabiat ötesi olduğunu söylemiş, tabiat ötesi âleme dair bilgilerin sezgiye dayandığını ve doğrudan doğruya elde edildiklerini belirtmiştir. Sezginin de "hissî" ve "kalbî" olmak üzere ikiye ayrıldığını, birincisinin akıl altı sezgiyi teşkil edip bunun oluşum ve değişim âlemini kavradığını, ikinci tür sezginin ise aklın ötesine ait bulunduğunu, ebedî ve değişmez prensipleri konu edindiğini vurgulamıştır. Kalbî sezginin (aşkın akıl) beşerî bir meleke olmayıp küllî plandan neşet ettiğini söyleyen Abdülvâhid Yahya, metafizik bilginin de bu sayede imkân dahiline girdiğini kaydetmektedir. Ona göre Leibnitz'in monadları gibi kapalı sistem oluşturan fertler metafiziğe yol bulamazlar. Aristo'yu metafiziği varlıkla sınırlandırdığı için eleştiren Abdülvâhid Yahya, ontoloji ile aynîleştirilen metafiziğin parçayı bütün yerine koyduğuna dikkat çekerek varlığın bir belirlenme (taayyün) olduğunu ve bunun ötesine gitmek gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca insanın metafizik yolculukta çeşitli mertebelerden geçerek yükseldiğini, bunların beşerî mertebeler çerçevesini aşamayan psikolojiyle hiçbir ilgisinin bulunmadığını söylemektedir (MÜİFD, III (1985), s. 103-122).

İnsanın gayb karşısındaki durumunu ve bu alanın onun varoluşundaki rolünü en sağlam şekilde tesbit eden kaynağın Kur'ân-ı Kerîm olduğunda şüphe yoktur. Gayb kelimesi Kur'ân'da altmış yerde geçer. Bunlardan biri "gıybet etmek" mânasından türemiş fiil, biri gaibe, üçü gâibîn şeklinde sıfat, ikisi gayâbe (bir şeyin dibi) şeklinde isimdir. Dört yerde de cemi olarak guyûb tarzında yer alır (bk. M. F. Abdülbâkl, el-Muʿcem, "ġayb" md.). Gayb kelimesi Allah'a nisbet edildiği yerlerde sadece Allah

tarafından bilinebilen mutlak gaybı, “âlimü’l-gayb, âlimü’l-gaybi ve’ş-şehâde, allâmü’l-guyûb, âlimü gaybi’s-semâvâti ve’l-arz” şeklindeki terkiplerde Allah’ın evrende görünen ve görünmeyen her şeyi bildiğini, ayrıca “gaybü’s-semâvâti ve’l-arz” tarzındaki kullanımlarda insanların mevcut şartlar açısından bilemedikleri her şeyi, “enbâü’l-gayb” terkibinde de geçmişte yaşanan ve ibret alınmak üzere nakledilen tarihî olayları ifade eder.

Kur’an’da zaman açısından geçmiş, hal ve gelecek olmak üzere üç kategoriye ayrılabilen birçok gaybî habere yer verilmektedir. Bunlardan uzak maziye ait olan ve bizzat Kur’ân tarafından “gayb haberi” olarak nitelendirilenlere Hz. Âdem, Nûh, Yûsuf ve Meryem’e dair bilgilerle Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve Hızır kıssaları örnek gösterilebilir (Âl-i İmrân 3/44; Hüd 11/49; Yûsuf 12/102; el-Kehf 18/13-26, 83-98). Mekke’nin fethi hazırlıklarının müşriklere bildirilmek istendiğini haber veren (el-Mümtehine 60/1), Benî Mustalik kabilesinin zekâtının toplanmasını konu edinen ve ayrıca ifk* hadisesinin iç yüzünü açıklayan âyetler (el-Hucurât 49/6; en-Nûr 24/ 11-12), Kur’ân’ın o dönemde bildirdiği hâlihazırla alâkalı gaybî haberler arasındadır. Bizanslılar’ın Mecûsî İranlılar karşısında yakın bir gelecekte galibiyet elde edeceğini bildiren (er-Rûm 30/4-5), Mekke’nin fethini (el-Fetih 48/11, 15, 16, 27) ve İslâm’ın parlak istikbalini müjdeleyen (en-Nür 24/55) âyetler de Kur’ân’ın geleceğe dair gayb haberlerindendir.

Kur’ân-ı Kerîm’de gizlilik mânası taşıyan ḫafâ, sır, ḫabʿ, teḫâfüt, buṭûn, setr, ken (künün), ketm ve cin gibi bazı köklerin gayb kelimesinin bir kısım anlamlarını ifade edecek şekilde kullanıldığı görülmektedir (bk. M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, ilgili md.ler). Bu kullanılışlar ışığında Kur’ân’da gayb kelimesinin belirttiği hususları geçmiş tarihî olaylar, gizli ve sır olan şeyler, bir şeyin veya olayın iç yüzü, fizik dünyada başkalarınca görülemeyen nesneler, görülmeyen ve bilinmeyen her şey, ayrıca Allah, melek, âhiret, cin şeklinde özetlemek mümkündür.

Genellikle insanın bilgiye ulaşmak için kullandığı duyuların ve zihnî fonksiyonların aracılığıyla bilinemeyen bir olgu olarak algılanan gayb kavramı, Kur’ân’da fizik ötesi âlemin varlıklarını belirtmesi yanında fizik âleminin insan bilgisi dışında kalan uzantısını ifade etmek için de kullanılmıştır. Buna göre fizik ötesi âlem için “gaybî varlık”, fizik

dünyasında vuku bulmakla birlikte çeşitli sebepler yüzünden duyularla algılanamayan olaylar için de "gaybî haber" tabirlerinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Kur'ân'da gayb kavramının sadece fizik ötesi âlem şeklinde bir anlamı bulunmamaktadır. Her ne kadar Kur'ân'da sidretü'l-müntehâ, arş, kürsî, mele-kût (el-En'âm 6/75; el-A'râf 7/185; el-Mü'minûn 23/88), cennetü'l-me'vâ (en-Necm 53/15) ve mele-i a'lâ (es-Sâffât 37/ 8; Sâd 38/69) gibi bazı metafizik kavramlar geçmekteyse de bunlara dayanarak Kur'ân'ın gayb telakkisini yalnız felsefî bir metafizik kavram olarak kabul etmek mümkün değildir.

Hadislerde de genel olarak Kur'ân'daki kullanım özelliklerine paralel şekilde geçen gayb kelimesi, sözlük anlamları dışında (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ġayb" md.) "sadece Allah'ın nezdinde bulunan ilim" (Müsned, I, 391, 452; IV, 264; Nesâî, "Sehv", 62), "gaybın anahtarlarını oluşturan beş şey" (Müsned, I, 319, 445; IV, 129,164; Buhârî, "Tefsir", 6/1, 31/2, "Tevhîd", 4; "Îmân", 7) gibi terim anlamını yansıtacak şekilde de kullanılmıştır. Nitekim mi'rac hadisinde mahiyeti bilinmeyen gök tabakalarından söz edilmekte, sidretü'l-müntehâya varıldığı bildirilmekte, cennetten nehirlerin temaşa edildiği haber verilmektedir (Müsned, IV, 207; Buhârî, "Menâḳıb", 41).

Kur'ân-ı Kerîm ile hadis literatürünün gayb konusuna bakışı incelendiğinde problemin varlık, bilgi ve ahlâk yönlerine ışık tutulduğu görülür. Kur'ân'ın ortaya koyduğu varlık anlayışında insanın idrak ve bilgi sınırlarını aşan pek çok alan bulunmaktadır. Allah'ın zâtı, sıfatlarının mahiyeti, âlemin başlangıcı (mebde), ölümden sonraki hayat (meâd) vb. hususlar insan idrakine konu teşkil etmediği gibi ruh, melek, cin, şeytan gibi duyulur âlemin ötesinde bulunan varlıklar da ontik realiteleri kabul edilmekle birlikte fizik ötesi varlıklar olarak sunulmaktadır.

Kur'an'ın gayb konusuna bilinip bilinememe açısından yaklaşımı meselenin epistemolojik boyutunu teşkil eder. Konuyla ilgili âyet ve hadislerin bazılarında gaybı sadece Allah'ın bildiği ifade edilmekte (el-En'âm 6/59; Yûnus 10/20; Hûd 11/123; en-Nahl 16/77; el-Kehf 18/26; en-Neml 27/65; Fâtır 35/38; el-Hucurât 49/ 18; Buhârî, "İstiskâʾ", 29, "Tevhîd", 4; Müslim, "Îmân", 77), bir kısmında ise Allah'ın dilediği kullarını gayb hakkında bilgilendirdiği (Âl-i İmrân 3/179; el-Cin 72/26-27),

bu bağlamda Hz. İbrahim'e yer ve göklerin melekûtunun gösterildiği (el-En'âm 6/75), Hz. Yûsuf'a rüya tabir etme ilminin ve kavminin yiyeceği yemekleri önceden bilme yeteneğinin verildiği (Yûsuf 12/21, 37), Hz. Îsâ'nın, İsrâiloğullan'nın evlerinde ne yiyip neleri biriktirdiklerine vâkıf olup bunları kendilerine haber verdiği (Âl-i İmrân 3/49) belirtilmektedir. Hz. Peygamber'in gaybı bilmesi hususunda ashaptan farklı görüşler rivayet edilmiştir. Huzeyfe b. Yemân, Ebû Zer el-Gıfârî ve Selmân-ı Fârisî gibi sahâbîler, "Allah yeryüzünü önümde dürdü de şarkını ve garbını gördüm" (Müsned, V, 278; Müslim, "Fiten", 19;

Ebû Dâvûd, "Fiten", 1; Nesâî, "Cihâd", 42); "Beş gayb dışında her şeyin ilmi bana verildi" (Tayâlisî, s. 51); "Mânaların başlangıcı, özü ve sonu bana verildi de cehennem bekçilerinin ve arşı taşıyan meleklerin kaç tane olduğunu bildim" (Müsned, II, 212) mealindeki hadislere dayanarak Resûl-i Ekrem'in kıyamete kadar zuhûr edecek her şeyi bildiğini, ona gaybdan hiçbir şeyin gizli kalmadığını söylemişlerdir. Başta Hz. Âişe olmak üzere diğer bazı sahâbîlere göre ise Hz. Peygamber gelecek hakkında bilgi sahibi değildi, onun gaybı bildiği iddiası gerçek dışıdır (Müslim, "Îmân", 287; Tirmizî, "Tefsîr", 7). Öte yandan Mu'tezile âlimleriyle Ebû Abdullah el-Halîmî, Ebû İshak el-İsferâyînî ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî gibi bir kısım Ehl-i sünnet âlimi, bazı âyetlerde geçen (Âl-i Imrân 3/ 179; el-Cin 72/26-27) "rusül" lafzını "peygamberler" şeklinde sınırlandırmaktadır. Fahreddin er-Râzî, Ali b. Muhammed el-Hâzin, Beyzâvî, İbn Kemal, Şevkânî ve İsmâil Hakkı Bursevî gibi müfessirler ise Allah'ın peygamberler dışında bazı seçkin kullarını da gaybî bilgiye muttali kılabileceğini, bunun Kur'ân ifadeleriyle çelişmediğini öne sürmektedirler. Bu âlimler, gaybî bilgi elde etmek için vahiy dışında ilham, keşf, rüya gibi yolların bulunduğunu söylemektedirler. İbn Haldûn da peygamberlerin yanı sıra riyazet ve keramet ehli olanların gaybî bilgiye muttali olabileceğini kaydetmektedir (Muḳaddime, I,408).

Nasların bu ayrımı karşısında epistemolojik açıdan gayb, sadece Allah'ın bildiği ve O'nun bildirdikleri tarafından bilinebilen şeklinde iki kısma ayrılabilir. İslâmî literatürde gaybın birinci kısmına "mutlak gayb", ikincisine de "izafî gayb" denilmektedir (aş. bk.). Kur'ân-ı Kerîm, mutlak gaybın bilinmesini sadece Allah'a tahsis etmek suretiyle bu husustaki Câhiliye inancını reddetmektedir. Kur'ân, gaybî bilme özelliğini Allah'a ait

bir kemal sıfatı olarak göstermekte (el-Mâide 5/ 109, 116; el-En'âm 6/73; et-Tevbe 9/ 94, 105; er-Ra'd 13/9; Sebe' 34/48), yalnız O'na ait olan bu niteliğin diğer yaratıklardan birine tahsis edilmesini tevhide aykırı bulmakta, gayb kapılarını zorlama denemeleri olan fal, kehanet vb. yollara başvurmayı yasaklamaktadır. Dinî literatürde, Allah'ın dilediklerini muttali kılacağı gayb alanına ait bilgi edinme yollarının vahiy ve ilhamdan ibaret bulunduğu, böyle bir bildirim olmadan gaybı bilmenin mümkün olamayacağı vurgulanmaktadır. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, İbn Hacer el-Heytemî, İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi âlimler, hiçbir emareye dayanmadan gaybı bildiğini iddia eden kişinin küfre düştüğünü söylemişlerdir (el-Câmiʿ, VII, 2-3; el-İʿlâm bi-ḳavâṭıʿi'l-İslâm, s. 98-104; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1216).

Gayb kavramının gizlilik ve bilinmezlik vasıflarının aslî veya ârizî bir nitelik olup olmadığı tartışması, bu terimin tanımı konusunda farklı yaklaşımların benimsenmesi sonucunu doğurmuş, Kur'ân ve hadiste gayb kelimesine yüklenen anlamları değerlendiren İslâm bilginleri bu terimi farklı şekillerde tanımlamışlardır. Fahreddin er-Râzî, Reşîd Rızâ gibi tefsir âlimleriyle Ahmed eş-Şintunâvî ve Abdülkerim Osman gibi gayb konusunda müstakil eser yazan müelliflere göre gayb "duyularla idrak edilemeyen"; Râgıb el-İsfahânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Tehânevî'ye göre "duyularla idrak edilemediği gibi akılla da bilinemeyen"; Seyyid Şerif el-Cürcânî'ye göre "akıl ve duyular yanında bâtınî hislerle de bilinemeyen"; el-Muvaṭṭaʿ şârihi Ebü'l-Velîd el-Bâcî'ye göre "ma'dûm ve hakkında hiçbir bilgi elde edilemeyen" anlamına gelmektedir. Dinî konulara pozitif yaklaşımları ile tanınan Ferîd Vecdî'ye göre ise gayb realitenin zıddı, ontik gerçekliği (vücûd-i hâricîsi) olmayan, hayalî (zihnî) şey demektir. Bilinemezlikle gizliliğin gaybın aslî özelliği olduğunu ileri sürenler terimi "zâhirî ve bâtınî duyularla kavranamayan, delil ve emaresi bulunmayan, insan bilgisinin kapsamı dışında kalan varlık alanı" biçiminde tanımlamışlardır. Gaybın bu niteliklerini zaman, mekân ve şartlara göre değişen birer ârizî vasıf olarak değerlendirenler ise kelimeyi "duyuların idrak sınırlarını aşan mevcûd veya henüz ma'dûm durumda olan varlık alanı" şeklinde tarif etmektedir.

Zaman ve mekân engeli veya yaratılış özellikleri açısından sınırlı bir varlık olan insan gayb denilen alanla her an karşı karşıyadır. İnsanı merkez alan

bir tasnife göre gayb mutlak ve izafî şeklinde ikiye ayrılır. Mutlak gayb da hakkında hiçbir şekilde bilgi sahibi olunmayan ve vahiy yoluyla sadece peygamberlere bildirilen gayb olmak üzere iki kısımdır. Vahiy yoluyla insanlara bildirilen âhiret, ruh, melek gibi hususların mutlak gayb olarak kabul edilip edilmeyeceği tartışmalıdır. Reşîd Rızâ, bu tür konuların mutlak gayba dahil edilmesi halinde izafî gaybın fizik âlemde bazı insanların bilip bazılarının bilmediği konulara hasredilmiş olacağını (meçhul mânasına geleceğini) kaydetmekte ve bunun doğru olmadığını söylemektedir (Tefsîrü'l-menâr, VII, 422). Literatürde mutlak gayb olarak ele alınan konuların başında "beş gayb" (mugayyebât-ı hams) gelir (bk. MUGAYYEBÂT). İzafî gayb da fizikî âlemle ilgili ve fizik ötesi olmak üzere ikiye ayrılabilir. İnsanların kısmen de olsa bilgi sahibi olabildiği bu alan, hiçbir zaman sadece Allah'a mahsus mutlak gayb sınırlarını zorlamaz. Esasen bir kimse bir şey hakkında bilgi sahibi olabiliyorsa söz konusu husus onun için şehâdet konumundadır. Bu açıdan izafî gayba "izafî şehâdet" demek de mümkündür. "Gayb ile şehâdetin kesişip iç içe girdiği kavşak noktası varlığı" olarak nitelenebilecek bir varlık yapısına sahip bulunan insanda akıl, ruh ve gönül gibi adlarla anılan bazı fizik ötesi boyutlar bulunmaktadır (Râgıb el-İsfahânî, Tafṣîlü'n-neş'eteyn, s. 25-27). Kur'ân, âlemde insan tarafından müşahede edilen her şeyin görünen yönünün, bilinen fonksiyonunun ötesinde görünmeyen ve bilinmeyen bir metafizik cephesinin de bulunduğunu haber vermektedir (el-Bakara 2/74; el-İsrâ 17/44; el-Hac 22/18). Duyulur âlemde gerçekleştiği halde zaman, mekân ve duyuların yetersizliği gibi sebeplerle insanın bilgi sahibi olamadığı varlık alanları da mevcuttur.

Kur'ân-ı Kerîm'de gayb konusu ahlâk açısından da ele alınmaktadır. Âdem'in yaratılışını anlatan âyetler "türâb" (Âl-i İmrân 3/59), "tîn" (el-A'râf 7/12) ve "hame-i mesnûn" (el-Hicr 15/28) gibi kelimelerle fizik âleme ait maddî yönüne, ona ruh üflendiğini ifade eden âyetlerle de (el-Hicr 15/29) gayb âlemine ait yönüne dikkat çekerek insanı gayb ve şehâdetin birleşimi olarak göstermektedir. Onun yaratılışındaki bu düalizme çeşitli hadislerde de işaret edilmektedir (bk. Buhârî, "Enbiyâʾ", 1; Müslim, "Ḳader", 1). Kur'ân'da müminlerin özellikleri anlatılırken "gayba inananlar" (el-Bakara 2/3), "görmedikleri halde rablerine gönülden saygı gösterenler" (el-Enbiyâ 21/49; Kâf 50/33; el-Mülk 67/ 12) şeklinde nitelemeler yapılmaktadır. Ancak burada söz konusu olan ilişki Eflâtun'daki

gibi hayalî değil gerçektir. Zira Allah âlemle devamlı münasebet içindedir ve her an yaratma halindedir (er-Rahmân 55/29). Kur'ân'da insanla

sürekli ilişki halinde olduğu belirtilen ikinci gaybî varlık meleklerdir. Melekler her an insanların yanı başında onların yaptıklarını kaydetmekte (Kâf 50/17-18), onları tehlikelerden korumakta (el-En'âm 6/ 61), inananlara mağfiret dilemekte (Gâfir 40/7) ve nihayet günü gelince ruhlarını kabzetmektedir (el-En'âm 6/61; en-Nahl 16/32; Muhammed 47/27). Bu anlamda üçüncü gaybî varlık ise şeytandır. Şeytan insana vesvese vererek (el-A'râf 7/200; Fussılet 41/36), düşmanlık yaparak (el-Mâide 5/91; Yâsîn 36/60), kötü şeyleri güzel göstererek (el-En'âm 6/43, 137) meleklerin aksine kişiyi olumsuz yönde etkilemeye çalışmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm diğer bir gaybî varlık olan cinlerin hem ontik olarak varlığını, hem de insanlarla temasını melek ve şeytan kadar sık olmasa da vurgulamaktadır (meselâ bk. en-Neml 27/17, 39; Sebe' 34/12, 14; el-Cin 72/6). Kur'ân, insanların gaybla ontik yönden olumlu ilişki içinde bulunanlarına mümin, olumsuz olanlarına ise kâfir demektedir. Kur'ân'a göre bu ikinciler gaybdan kendilerine yönelen yaratma, murakabe, yanıltma gibi mekanizmalardan habersiz oldukları için her şeyi dünya âlemi ve fizikî çevre ile sınırlı görürler. Halbuki Kur'ân'ın gayb telakkisi insanın dünya hayatı ve ahlâk anlayışıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu dünyada yapılan her işin gaybî âlemin bir bölümünü oluşturan âhiretle çok yakın münasebeti vardır. Mümin, âhiret sorumluluğuna ve gaybî murakabeye inanır, davranışlarını da buna göre düzenlerse İslâm'ın öngördüğü ahlâkî seviyeye ulaşır.

Literatür. Gayb konusunda çeşitli müelliflerce kaleme alınan klasik ve yakın döneme ait pek çok eser bulunmaktadır. Bu geniş literatürün bir kısmı konuya dair âyetlerin yorumu, bir kısmı da müstakil çalışmalar şeklindedir. Gaybla ilgili bazı âyetlerin tefsiri mahiyetinde yazılan müstakil risaleler arasında, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kitâbü'l-Ġâyât mine'l-ġayb fi tefsin baʿżi'l-âyât (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1777), Seriyyüddin İbnü's-Sâiğ Muhammed b. İbrahim'in Risale fi iżahı iṭṭılâʿi'l-ġayb fi ḳavlihî teʿâlâ "felâ yuẓhirü ʿalâ ġaybihî aḥaden" (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3634) adlı risâleleriyle Azmîzâde Mustafa Hâletî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 252), Ganîzâde Mehmed Nâdiri (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 246) ve Muhammed b. İbrahim el-Mısrî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 246) gibi müelliflerin aynı âyetin (el-Cin 72/26) tefsiriyle

ilgili risalelerini zikretmek gerekir.

Kur'an'ın gayb konusundaki ana terimlerinden biri olan "mefâtîhu'l-gayb" tamlaması bu alana ilişkin pek çok esere ad olmuştur. Nitekim Sadreddîn-i Şîrâzî (Tahran 1971), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2073, 2111; Esad Efendi, nr. 1277; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2960; Şehid Ali Paşa, nr. 2736, 2813), Sadreddin Konevî (İÜ Ktp., AY, nr. 4164, 4492, 6374), Muhammed Bakır el-İsfahânî, Muhammed Hicâzî el-Cîzî el-Halvetî (GAL, II, 447), İsmâil Rusûhî Ankaravî (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 35; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 540) ve Zerkâvî (Kahire 1325/1907) gibi birçok müellif eserlerine Mefâtîhu'l-ğayb (Misâli [Gülbaba], Miftâhu'l-gayb, İÜ Ktp., TY, nr. 77) adlarını vermişlerdir. Abdülkâdir-i Geylânî (İstanbul 1281; Kahire 1304, 1317; Dımaşk 1986, nşr. M. Salim el-Bevvâb), Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 370-371; Hacı Mahmud Efendi, nr. 64; Esad Efendi, nr. 238) ve Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (Süleymaniye Ktp., Mahmud Paşa, nr. 62) gayb konusuna dair eserlerinin adı ise Fütûḥu'l-ġayb'dır.

Gazzâlî er-Risâletü'l-ledünniyye (Kahire 1328, 1343, 1353); Muhyiddin İbnü'l-Arabî Şaḳḳu'l-ceyb li-miftâḥi'l-ġayb (İÜ Ktp., AY, nr. 3672, 4203); Nûreddin İbn Gânim el-Makdisî el-Fütûḥâtü'l-ġaybiyye fil-esrâri'l-ḳalbiyye (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 8054); Abdülganî en-Nablusî Mefâtîḥu'l-ḳulûb fi ʿilmi'l-hużûr ve'l-ġuyûb (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3607); el-Lüʾlüʾü'l-meknûn fi ḥükmi'l-iḫbâr ʿammâ seyekûn (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 660) ve el-Maʿrifetü'l-ġaybiyye Şerḥu'l-ʿAyniyyeti'l-ceybiyye (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 645); Saçaklızâde Mehmed Risâletü'l-ġayb (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1 184; Hamidiye, nr. 1442); Mûsâ b. Tâhir Tokadî Mantıku'l-gayb (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1115); Şerefeddin el-Kevkebânî el-Yemenî Sehmü'l-ġayb fi is̱bâti'ż-żamir bilâ reyb (MÜ İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. 1119); Ali b. Abbas el-Kafkasî Kavânînü'1-melekûti 1-gaybiyye fi usûli'l-cefri'l-hafiyye (İÜ Ktp., TY, nr. 6740); Nazîf b. Muhammed Mevârid-i Gayb (İÜ Ktp., TY, nr. 6625); İmamzâde ʿÂlemü'l-ġayb (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 203); İzzüddin en-Nese-fî Risale der Beyûn-ı ʿÂlem-i Ġayb ve'ş-şehâde (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2802); Muhammed Şuayb el-İbşîhî Şaḳḳu'l-cüyûb 'an esrâri meʿâni'l-

ġuyûb (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1687); Muhammed Hicâzî el-Cîzî el-Halvetî aynı adı taşıyan (GAL, 11, 447; Suppl., II, 469) ve Muhammed b. Ali en-Nâzillî Mefâtîhu'l-guyûb ve ma'rife-tü'l-kulûb adlı eserleriyle bu literatürü zenginleştirmişlerdir.

Ali Abdülcelîl Radî'nin el-ʿÂlem ġayrü'l-manżûr (Kahire 1945), Tevfîk et-Tavîl'in et-Tenebbüʾ bi'l-ġayb ʿinde müfekkiri'l-İslâm (Kahire, ts. IDârü'l-maârifl), Ahmed eş-Şintunâvî'nin et-Te-nebbüʾ bi'l-ġayb ḳadîmen ve ḥadis̱en (Kahire, ts. [Dârü'l-maârif]), Abdülkerîm Osman'ın Riḥletü ʿabri'l-ġayb beyne âyâti'l-Kurʾân ve ṣafaḥâti'l-ekvân (Kahire, ts. [Dârü's-selâm]), Bessâm Selâme'nin el-Îmân bi'l-ġayb (Zer-kâ 1983), Yahya Salih'in el-İnsân ve'l-ġayb (Beyrut 1986) adlı eserleriyle Muhammed Ali el-Bâzûrî'nin el-Ġayb ve'ş-şehâde min hilâli'l-Ḳurʾân'ı (Beyrut 1987), ayrıca Said Nursi'nin Sikke-i Tasdîk-i Gaybî (İstanbul 1991) adlı Türkçe eseri gaybla ilgili olarak yazılmış yakın döneme ait eserlerdir.

Halis Albayrak Kurʾân'da İnsan-Gayb İlişkisi (İstanbul 1993), İlyas Çelebi İslâm İnancında Gayp Problemi (İstanbul 1996) ve Mustafa Ertürk Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahîh-i Buhârî'deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi (doktora tezi, 1995, İSAM Ktp., nr. 35228) başlıklı akademik çalışmalarında gayb konusunu incelemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî. el-Müfredât, "gayb" md.; a.mlf.. Tafsîlü'n-neşʾeteyn ve tahsîlü's-saʾâdeteyn, Beyrut 1983, s. 25-27; Ebü'l-Bekâ, el-Külliyyât, İstanbul 1287, s. 483-484; İbnü'l-Esîr. en-Nihâye, "gyb" md,; Lisânü'l-ʿArab, "gyb" md.; et-Taʾrîfât, "gayb" md.; Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-muhît, "gyb" md.; Tehânevî, Keşşaf, II, 1054, 1540; Şertûnî. Akrebü'l-mevârid, "gyb" md.; Wensinck. el-Muʿcem, "gayb" md.; M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, "gayb", "hafâ", "sır", "habʾ", "tehâfüt", "butûn", "setr", "ken", "künûn", "keton", "cin" md.leri; el-Muʿcemil's-sûfî, s. 849; Müsned, I, 319, 391, 445, 452; II, 212; IV, 129, 164, 207, 264; V, 278; Buhârî. "Tefsir", 6/1, 31/2, "Tevhîd", 4, "Menâkıb", 41, "İstiskâʾ", 29; Müslim. "İmân", 7, 77,

287, “Fiten”, 19; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1; Tirmizî, “Tefsîr”, 7; Nesâî. “Sehv”, 62, “Cihâd”, 42; Eflâtun, Devlet (trc. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), İstanbul 1985, s. 301; Konfüçyüs, Konuşmalar (trc. Muhaddere Özerdim), Ankara 1963, s. 11; Lao Tzu, Taoizm (trc. Muhaddere Özerdim), Ankara 1963, s. 34; Tayâlisî. el-Müsned, Haydarâbâd 1321, s. 51 ; Taberî. Camiʿu’l-beyân, Beyrut 1984, I, 102-103; IV, 188;

XXI, 88-89; XXIX, 121-123; Mes’ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), II, 172; Bâcî, el-Müntekâ, Kahire 1332, I, 334; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 22, 223; IV, 150; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî. Ahkâmü’l-Kur’ân, I, 8; Şehristânî. elMilel (Kîlânî), II, 232, 235, 241, 256; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, Kahire 1308, II, 27-28; XIII, 9; XVI, 190; Kurtubî, el-Câmiʿ, VII, 2-3; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, el-Medâriku’t-tenzil, Kahire, ts. (Matbaatü’l-Hayriyye), III, 219; İbn Teymiyye, Mecmuʿu fetâva. XIII, 233; İbn Kesir, Tefsîrul-Kur’ân, I, 41; III, 455; İbn Haldun, Mukaddime, I, 408; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (Sa’d), XXVIII, 138-139; ibn Kemâl, Resâʾil (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, I, 186; İbn Hacer el-Heytemî, el-İʿlâm bi-kavâtıʿi’l-İslâm, Beyrut 1987, s. 98-104; Keşfü’z-zunün, II, 1216; İsmâil Hakkı Bursevî, Ruhu’l-beyân, İstanbul, ts., I, 32; VII, 105; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Hüccetullâhi’l-bâliğa (nşr. Seyyid Sabık), Kahire, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-hadîse), I, 27-40; Şevkânî, Fethu’l-kadir, I, 34-35; IV, 245; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî, I, 114; XX, 11, 112; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, I, 127; VII, 422, 464-469, 532; a.mlf., el-Vahyü’lMuhammedî, Kahire 1354, s. 180; Elmalılı, Hak Dini, I, 172-176; VI, 3852; Saîd Ramazan el-Bûtî, el-Yakîniyyâtü’l-kübrâ, Dımaşk 1393, s. 331; M. Seyyid Kîlânî. Zeylü’l-Milel ve’n-nihâl (Şehristânî, elMilel [Kîlânî] içinde), II, 8-9; Cevâd Ali, el-Mufassal, VI, 409-410, 705-754; Ahmed eş-Şintunâvî, et-Tenebbüʾ bi’l-gayb kadîmen ve hadisen, Kahire, ts. (Dârü’l-Maârif), s. 5; Abdülkerîm Osman, Rihletü ʿabri’l-gayb beyne âyâti’l-Kurʾân ve safahati’l-akrân, Kahire, ts. (Dârü’s-Selâm), s. 23; Mustafa Sabri, Mevkıfü’l-ʿakl, Beyrut 1981, I, 37; Bessâm Selâme. el-İmân bi’l-gayb, Zerkâ 1983; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 187, 194; Selahaddin Polat, “Matürîdî’ye Göre Gayp Meselesi”, EÜ Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Ebû Mansûr Semerkandî Matürîdî (862-944) Kongresi Tebliğleri, Kayseri 1986, s. 99-115; Muhammed el-Enver el-Baltâcî, Allâhu tevhîd ve leyse vahde, Âbideyn 1406/1986, s. 216-236; Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, et-Tasvîrü’l-fennî fi’l-hadîsi’n-nebevî,

Beyrut 1409/1988, s. 81; İzzet Derveze, Kur'ân Cevap Veriyor (trc. Abdullah Baykal), İstanbul 1988, s. 276-299; a.mlf., Kur'ân a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı (trc. Mehmet Yolcu), İstanbul 1989, I, 323-358, 376-380; Ahmet Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1989, II, 221; C. Zeydân. Târihu Mısril-hadîs, Kahire 1991, I, 20-21; Alpaslan Açıkgenç. Bilgi Felsefesi, İstanbul 1992, s. 223-270; Halis Albayrak, Kur'an'da İnsan-Gayb ilişkisi, İstanbul 1993, s. 155-178; Hüseyin Atay, "Gayb", Diyanet Dergisi, VIII/82-83, Ankara 1969, s. 119-121; Abdülmünsıf Mahmûd Abdülfettâh. "Mefâtîhu'l-gayb hams", ME, LV/2 (1982), s. 139-144; Ali Ahmed" el-Hatîb, "Âyâtü'l-gayb fî ʿâlemi'l-yakîn", a.e., LVI/7 (1984), s. 1041-1044; Abdülvahid Yahya (Rene Guénon), "Doğu Metafiziği" (trc. Mustafa Tahralı), MÜİFD, III (1985), s. 103-122; Abdülhüseyin Hicâzî, "el-İnsân ve'l-gayb", el-Fikrü'l-ʿArabi, sy. 41, Beyrut 1986, s. 324-329; İsmâil Hakkı İzmirli, "Âlem", İTA, I, 268; D. B. Macdonald, "Gayb", İA, IV, 726; a.mlf. - (L. Gardet), "al-Ghayb", EI2(İng.), II, 1025.

İlyas Çelebi

GAYBET

الغيبة

Sâlikin kendisine gelen bir vârid ve ilhamın tesiriyle şuur halini kaybetmesi anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte “bir şeyin bir başka şey içinde kaybolması, kişinin kendini kaybetmesi” gibi mânalara gelen gaybet, tasavvuf terimi olarak “sâlikin vârid* ve ilhamın tesiriyle kendinden geçerek dış dünya ile ilgili şuurunu kaybetmesi” anlamına gelir. “Hazır bulunmak, rahat olmak; yüce makam” anlamlarındaki huzur ise genel olarak gaybet halinin sona ermesiyle birlikte başlayan uyanıklık durumunu ifade eder. Gaybet halini yaşayan sâlike gâib, huzur halinde bulunana ise hâzır denilir.

Sûfîler, Kur’ân-ı Kerîm’de anlatılan bazı olayları bu terimi izah etmek için kullanırlar. Özellikle Hz. Yûsuf’u gören kadınların şaşkınlıktan ellerini kesmeleriyle (Yûsuf 12/31, 50) Hz. Meryem’in, “Allah’a oruç adadım, bugün hiçbir insanla konuşmayacağım” (Meryem 19/26) şeklindeki ifadesini gaybet haliyle açıklarlar.

Kabz-bast, sekr-sahv, fenâ-bekâ gibi genellikle beraber kullanılan gaybet-huzûr terimlerini sûfîler değişik şekillerde açıklamışlardır. Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye göre her hâzır gâibdir, her gâib de hâzırdır (el-Fütûhât, II, 544). Hak ile huzur kendinden gâib olmak, kendinden gâib olmak ise Hakk’ın huzuruna çıkmaktır. Gaybetin son noktasını “gaşyet” olarak niteleyen Kuşeyrî ise bu terimlerle diğer tasavvuf terimleri arasındaki yakınlık ve farklılıklar üzerinde durmuştur. Ona göre heybet*in hakkı gaybettir, heybet sahibi olan her sâlik gaybet halinde bulunur. Gaybetin az veya çok sürmesi de heybetle ilgilidir. Gaybet hali sona erince sahv* hali başlar. Sekr* gaybetten daha kuvvetli olabileceği gibi aksi de mümkündür. Sâlikin halktan gaybeti oranında Hak ile olan huzuru mükemmellesin Nihayet gaybet ve sekr Hak ile huzuru, temkin ve sahv ise halk ile huzuru ifade eder (Kuşeyrî, I, 266).

Gaybetin vârid ve sebebi de çok değişik olabilmektedir. Zikir ve tefekkür sonucu ortaya çıkan his ve müşahedeler sâliki bu hale ulaştıracağı gibi Allah'ın rahmet veya gazabına işaret eden, cennet veya cehennemi, sevap veya azabı hatırlatan bir ses, tavır ve davranış da kişinin gaybet haline girmesine yol açabilir. Nitekim tasavvuf kaynakları, demircinin ocağında kor haline gelen demiri görünce cehennemi hatırlayarak kendinden geçen sûfîlerin varlığından bahseder. Hücvîrî, gaybet halini yaşayan bazı sûfîlerin namaz kılarken huzur haline geçtiklerini, bazı sûfîlerin de huzur halinde iken namazla birlikte gaybet haline girdiklerini söyler; ancak namazla söz konusu haller arasında böyle bir paralelliğin kurulmasını uygun görmez (Keşfü'l-maḥcûb, s. 438). Cüneyd-i Bağdadî, "Vecd ile birlikte olan kurb cem'dir, beşeriyet ile olan gaybet ise tefrikadır" (Sülemî, s. 157) sözüyle gaybetin cem'-tefrika halleriyle olan yakınlığını ortaya koymuştur.

Sûfîler arasında farklı şekilde değerlendirilen bir başka husus da bu iki terimin birbirine göre durumudur. Hücvîrî'nin verdiği bilgiye göre tasavvuf anlayışını gaybet-huzur esasına dayandıran İbn Hafif başta olmak üzere Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdadî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî. Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû Muhammed el-Cerîrî, Husrî gibi bir grup mutasavvıf huzur halini gaybet halinden daha üstün tutarlar. Onlara göre bütün güzellikler huzura bağlıdır. Gaybet Hakk'a giden bir yoldur, huzura varınca yol âfet haline gelir. Çünkü maksat hâsıl olmuştur; illet ve sebebe artık gerek yoktur. Nefsinden geçen herkes Hak ile huzurda olur. Gaybetin faydası huzurdur, huzursuz gaybet cinnettir. Gaybette "hicâb"ın sıkıntısı, huzurda ise "keşfin rahatlığı vardır. Sâlik, kendi tercihlerinin yerine Hakk'ın tercihlerini koyabilmesi için huzur halinde olmalıdır. Gaybet halinde bu durum gerçekleştirilemez.

Aralarında İbn Atâ, Hallâc-ı Mansûr, Ebû Bekir eş-Şiblî, Bündâr b. Hüseyin, Ebû Hamza el-Bağdâdî, Semnûn Muhib gibi sûfîlerin bulunduğu diğer bir grup mutasavvıf ise gaybet halini huzur haline tercih eder. Gaybet haliyle yaratılış ve elest bezmi arasında ilgi kuran bu sûfîlere göre huzur halinin mükemmelliği gaybet haline göredir. Rûzbihân-ı Baklî'nin gurbeti, "Ruhun ezeldeki gaybet halidir" (Şerh-i Şaṭḥiyyât, s. 634) şeklinde tarif etmesi de konunun elest bezmiyle olan yakınlığını göstermektir. Allah'ın gaybet halini yaşayan sûfiye tattırdığı zevki makamların ve kerametlerin en yücesi olarak değerlendiren Necmeddîn-i Kübrâ gaybet halindeki

müşahedelerini Fevâ ͗iḥu’l-cemâl adlı eserinde anlatmıştır. Ankaravî gaybeti sâlikin

ve ârifin gaybeti diye ikiye ayırmış ve, “Gaybet eşyadan gâib, Hak’la hâzır olmağa derler” (Minhâcü”l-fukara, s. 246) cümlesiyle bu iki kelimeyi aynı tarifte ifade etmiştir. Tasavvufî eserlerin çoğunda gaybet-huzur terimleri birlikte kullanılmıştır. Herevî’nin Menâzilü’s-sâ ͗irî’ninde olduğu gibi bazı kaynaklarda gaybet işlenirken huzur ayrı bir terim olarak ele alınmamıştır. Kelâbâzî ise huzur yerine şühûdu kullanmıştır (et-Ta ͑ arruf, s. 140). Bu tasnifi benimseyen Şehâbeddin es-Sühreverdî, şühûdu bazan murakabe, bazan da müşahede ile ulaşılan huzur hali olarak tarif etmiştir. Baklî, gaybeti aklın, nefsin, ruhun ve sırrın gaybeti şeklinde dört gruba ayırmıştır (Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 551-552).

BİBLİYOGRAFYA

et-Ta ͑ rîfât, “gaybet” md.; Hasan Şerkâvî. Mu ͑ cemü elfâzi’s-sûfiyye, Kahire 1987, s. 219-220; el-Mu ͑ cemü’s-sûfî, s. 328-329, 85’l-859; Ca’fer Seccâdî, Ferheng, “gaybet” md.; Hifnî, Mustalahât, s. 197-198; Serrâc, el-Lüma ͑ , s. 416; Kelâbâzî, et-Ta ͑ arruf, s. 140; Sülemî, Tabakât, s. 157; Kuşeyri, er-Risâle, I, 264-267; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 372-377, 438; Herevî, Menâzil (Revân), s. 186; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, bk. İndeks; Baklî, Meşrebü’l-ervâh, s. 299; a.mlf., Şerh-i Şathiyyât, s. 551-552, 634; İbnü’l-Arabî, el Fütuhat, II, 544; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1403, III, 220; İbnü’l-Hatîb, Ravzatü’t-ta ͑ rîf, Beyrut 1970, I, 308; II, 532, 560; Sühreverdî, ͑ Avâriful-ma ͑ ârif (nşr. Kâsım-ı Ensârî), Tahran 1364 hş., s. 194; Ankaravî, Minhâcü’l-fukara, Bulak 1256, s. 246-247; Necmeddîn-i Kübrâ, Feva ͗ihu’l-cemâl ve fevâtihu’l-celâl (nşr. F. Meier), Wiesbaden 1957, tür.yer.; a.e. (trc. Mustafa Kara, Tasavvufî Hayat içinde), İstanbul 1980, s. 90-113.

GAYBET

الغيبة

Özellikle İsnâaşeriyye inancında görülen, on ikinci imamın ölmeden insanlar arasından ayrılıp gizlenmesi mânasında bir terim.

Sözlükte, “insan bilgisinin dışında kalmak, duyularla algılanamamak, gizlenmek” anlamına gelen gayb kökünden isim olup “kaybolma, gizlenme” demektir. İslâm’dan önceki dönemlerden itibaren kullanılan bu kavram, bazı peygamber veya imamların bir süre gözden kaybolmalarını ifade eder. Gaybetle ilgili en eski bilgi, Tevrat’ta kaydedildiği üzere İdrîs’in “Allah ile yürüdüğü” ve Allah’ın onu yanına alması neticesinde gözden kaybolduğu şeklindedir (Tekvîn, 5/ 24). Yine Tevrat’ta, İlyâs’ın Elişa ile yürürken ateşten atların çektiği ateşten bir arabanın gelip onları birbirinden ayırdığı, İlyâs’ın kasırga ile göklere çıktığı (II. Krallar, 2/1-12), Rabbin büyük ve korkunç günü gelmeden önce peygamber olarak geri gönderileceği, dünyanın lanetlenmemesi için insanları ıslah edeceği (Malaki, 4/5-6) belirtilmektedir. İlyâs’ın gaybeti ve geri dönmesi şeklindeki inanca İncil’de de rastlanır (Markos, 9/2-13). Ayrıca Hz. Îsâ’nın kabrinden kıyamı, semalara yükselmesi, sonradan diri olarak Mecdelli Meryem ve on bir havarisine görünmesi, ardından göğe alınması (Markos, 16/6-20) gibi hususlar da Hıristiyanlık’ta gaybet konusunda bazı düşüncelerin varlığını ortaya koyar.

Kur’ân-ı Kerîm’de İdrîs’in doğru sözlü bir peygamber olduğu ve Allah tarafından yüce bir yere yükseltildiğinden söz edilirse de (Meryem 19/56-57) İlyâs hakkında peygamber oluşu dışında (el-Enam 6/85; es-Sâffât 37/123-132) bir açıklama mevcut değildir. Hz. Mûsâ’nın, ilâhî vahyi almak için Tûr dağına gitmek üzere kavminden kırk gece uzaklaşmasından (el-A’râf 7/142-143), yine Mûsâ ile yol arkadaşından, İslâm literatüründe Hızır diye adlandırılan ve kendisine Allah tarafından özel bir ilim verilen gâib kişiden bahsedilmektedir (el-Kehf 18/ 65-82). Ayrıca Hz. Îsâ’nın muhalifleri tarafından öldürülmediği ve asılmadığı, Allah’ın onu kendisine yücelttiği de belirtilmektedir (en-Nisâ 4/156-158). Bütün bunlardan,

İslâm'dan önce gelen peygamberlerden bir kısmının bazı sebepler yüzünden kavimlerinden bir süre ayrılıp sonra döndükleri, bazılarının da ilâhî kitapların ifadesiyle "Allah'ın katına yükseltildikleri" (ölümleri sonucu ilâhî nimetlere kavuşturulduktan) anlaşılmaktadır. Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra Hz. Ömer'in, bazı münafıkların Peygamber'in öldüğünü iddia ettiklerini, halbuki onun ölmediğini, Mûsâ'nın kavminden kırk gece ayrıldıktan sonra dönüşü gibi onun da döneceğini belirten cümleleri (Taberî, m, 200) her ne kadar büyük bir üzüntünün etkisiyle söylenmişse de o devirdeki gaybet ve rec'at telakkisini bir ölçüde yansıtmaktadır.

Hz. Ali'nin hayatında onun ilâh olduğunu ileri sürerek ölümünü kabul etmeyen, kıyamet gününden önce tekrar dönüp dünyayı ıslah edeceğini söyleyen aşırı taraftarları, İslâm'da ilk mezhebi gaybet düşüncesini ortaya koymuş oluyorlardı. Bundan sonraki gaybet Muhammed b. Hanefiyye ile ilgilidir. Keysâniyye adıyla anılan taraftarları onun ölmediğini, Medine yakınlarındaki Radvâ dağında gizlenip gözden kaybolduğunu, kıyamet gününden önce ortaya çıkarak düşmanlarından intikam alacağını ileri sürmüşlerdir. Bundan başka ilk İsmâilîler de Muhammed b. İsmâil ile neslinden gelen imamların Fâtımîler Devleti'nin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'ye kadar bir nevi gaybet sayılabilecek gizlilik (setr) içinde bulunduklarını kabul etmişlerdir.

İslâm fırkaları içinde, son imamlarının süresi bilinmeyen bir gâiblikten sonra dönüp dünyayı ıslah edeceği fikrini bir iman esası haline getiren tek fırka İsnâaşeriyye'dir. Bu fırkaya göre gaybet Âdem, İdrîs, Nûh, İbrahim, Mûsâ, Îsâ ve Hz. Muhammed'in sünneti veya davranış tarzıdır (Meclisi, Ll, 217). Şiî rivayetlerine göre Hz. Peygamber, on ikinci imam Muhammed el-Mehdî el-Muntazar'ın isim, künye, vücut yapısı ve davranış yönünden kendisine benzeyeceğini, onunla insanların sapıklığa düşeceği bir gaybet ve bocalama dönemi başlayacağını, daha sonra karanlıkları delen bir göktaşı gibi döneceğini, zulümle dolmuş bulunan yeryüzünü adaletle dolduracağını açıklamıştır (İbn Bâbeveyh, I, 287). Muhammed el-Mehdî'nin gaybete gireceği hususu, başta Hz. Ali ve Fâtıma olmak üzere nesillerinden geldiği on imam tarafından da açıkça ortaya konmuştur (a.e., I, 288-332; 11, 333-409).

İsnâaşeriyye'nin on birinci imamı Hasan el-Askerî'nin 260 (873) yılında

vefatından sonra mensupları on dört gruba ayrılmış ve imamın ölmediği, imâmet görevini yapacak oğlu bulunmadığından dünyanın imamsız kalmaması için öldükten sonra tekrar imâmet görevini devraldığı veya ölümünün ardından imâmetin kardeşi Ca'fer'e geçeceği, yahut ölümünde beş yaşında olan oğlu Muhammed'in imam olması gerektiği gibi hususlarda ihtilâfa düşmüşlerdir (geniş bilgi için bk. Nevbahtî, s. 79-94). Çoğunluk Hasan el-Askerî'nin oğlu Muhammed'in imâmetini kabul etti. Onlara göre Askerî, Abbâsîler'in kötülük yapmasından korktuğu için oğlunun doğumunu gizlemek zorunda kalmıştı. Daha doğumundan itibaren kendisine birçok mucize atfedilen Muhammed b. Hasan, beş yaşında iken kırk yaşındaki bir kişinin olgunluğuna ulaşmıştı. Bu imam, babasının ölümünden sonra Abbâsîler'in kendisini öldürme niyetinde olduğunu bildiği için Allah'ın takdir ettiği bir zamana

kadar gaybete girmiştir. Şiî literatüründe genellikle "Kâim" diye adlandırılan sonuncu imam, Şâmerrâ'da daha sonra büyük bir caminin inşa edildiği yerde bulunan evinin mahzenine girerek gizlenmiş ve gözden kaybolmuştur.

Kâim'in gaybetine inanan Şiîler gaybet sebebi konusunda anlaşamamışlardır. Bazıları, bunun imamın düşmanları tarafından öldürülmesine karşı alınan bir tedbir olduğunu ileri sürerken bir kısmı da bu gaybetin Allah'ın bir imtihanı olduğunu söylemiştir. Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen bir telakkiye göre gaybet sahibinin durumu Hz. Yûsuf'un durumuna benzer. Yûsuf kendisine ihanet eden kardeşlerini tanımış, fakat onlar Yûsuf'u tanımamışlardır. Allah'ın Yûsuf için takdir ettiğini, insanlara gönderdiği hüccet olan Kâim için yapmasına bir engel yoktur. Bir gün gelecek tıpkı Yûsuf'un kendini tanıttığı gibi Kâim de kendini açığa vuracaktır (Küleynî, I, 336-338; İbn Bâbeveyh, 11, 479-482). Bazı Şiîler ise gaybeti ilâhî bir lütuf olarak değerlendirmişlerdir. Gaybeti, sevabı açıktan verilene göre daha çok olan gizli sadakaya benzeten bu grup, bâtıl esaslar üzerine kurulan bir devletin idaresinde gizli imamın liderliğinde yapılan kulluğu zahir imamla yapılandan daha üstün tutmuş ve bir anlamda gaybetin uzamasına taraftar olmuştur.

İsnâaşeriyye Şîası arasında gaybetin ne zaman başladığı konusu da tartışmalıdır. Kâim'in gaybetinin Hasan el-Askerî'nin ölümünden önce,

hatta doğduğu andan itibaren başladığını ileri sürenler varsa da imamın imâmet makamına geçmeden gaybete girmesinin câiz olmayacağını, gizlendiği esnada halkı ile münasebetlerini devam ettireceği için sefirlerini seçmek zorunda olduğunu, bunlar yapılmadığı takdirde imâmet görevinin yerine getirilemeyeceğini söyleyenler çoğunluğu teşkil etmektedir. Buna göre Kâim'in gaybeti, babası Hasan el-Askerî'nin ölüm tarihi olan 8 Rebîülevvel 260'ta (1 Ocak 874) başlamıştır.

Gaybetin başlangıç tarihi ihtilaflı olmakla birlikte "küçük gaybet" (ei-gaybetü's-suğrâ, el-gaybetü'l-kusrâ, el-gaybetü'l-kâsıra) ve "büyük gaybet" (el-gaybetü'l-kübrâ, el-gaybetü's-sâniye, el-gaybetü't-tûlâ, el-gaybetü't-tâmme) şeklinde iki kısma ayrılması konusunda fikir birliği mevcuttur. Buna göre Kâim'in gaybete girdiği kabul edilen 260 (874) yılından son sefirinin öldüğü 15 Şaban 329 (15 Mayıs 941) tarihine kadar devam eden süre küçük gaybet dönemidir. Bu tarihten itibaren günümüze kadar devam eden ve Muhammed el-Kâim'in ortaya çıkışına kadar sürecek olan devre büyük gaybet dönemidir. Bu iki nevi gaybet başta Ca'fer es-Sâdık olmak üzere daha önceki imamlardan nakledilmiş, ilk gaybette Kâim'in yerini ancak Şîa'nın havas tabakasının, ikinci gaybette ise imamın dostları arasındaki üst tabakanın bildiği belirtilmiştir (Küleynî, 1, 339-340).

Küçük gaybet esnasında imam insanlar tarafından görünüp tanınmamasına rağmen onların arasında yaşamıştır. Bu dönemde seçkin zümre onunla irtibat kurabilmiş, önemli meselelerin çözümünde ve dinî hükümleri öğrenme konusunda ondan faydalanmıştır. Ancak imamla irtibat kuranlar bu durumu kesinlikle ifşa etmemekle yükümlüdürler. Gâib imam bu dönemde Şîa ile ilgili emir ve isteklerini "süferâ", "vükelâ" veya "nüvvâb" denilen ve kendisi tarafından görevlendirilen kişiler vasıtasıyla bildirmiştir. Şia'nın sadık sefirler olarak kabul ettiği dört kişi Ebû Amr Osman b. Saîd (ö. 265/879 [?]), Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman (ö. 305/917), İbn Rûh (ö. 326/ 938) ve Ali b. Muhammed es-Semerrî'dir (ö. 328/940). Kâim, emirlerini bu kişiler vasıtasıyla cemaatine duyurduğu gibi dinî ve malî meselelerin çözümünü de Şîa toplumuna onlar aracılığıyla bildirmiştir. Gâib imamın yazılı emirleriyle tayin edildiği ileri sürülen ve imamın özel vekili olduğuna inanılan sefirlerin talimatına uymak her Şiî'nin başta gelen görevidir. İmamın sefirleri vasıtasıyla cemaatine gönderdiği emir ve tavsiyeler genellikle "tevki"' olarak anılır. Bu tevki'ler arasında, Şîa ile

ilgili emir ve yasaklar yanında fitneye sebep olacağı için kalabalık içinde imamın isminin anılmaması, gaybetin bitimi için zaman tayin edilmemesi gibi konular ve bir sefirin sefaret döneminin bitip diğerinin başlayacağını ifade eden ibareler de görülmektedir (tevki’ örnekleri için bk. İbn Bâbeveyh, II, 482-523). Küçük gaybet esnasında sefirler dışında bazı kimselerin çeşitli vesilelerle imamı görüp onunla konuştukları hususuna Şiî kaynaklarında geniş şekilde yer verilir (meselâ bk. a.e., II, 434-479; Meclisî, LII, 1-90). Ayrıca bu dönemde imam ve sefirlerden çeşitli olağan üstü hallerin zuhûr ettiği belirtilir. Meclisî’nin İbn Bâbeveyh’ten naklettiğine göre (a.e., LI, 293), Karmatîler’in Kâbe’ye baskın düzenledikleri 317 (930) yılında Bağdat’ta bulunan Şîa cemaatinin hacca gitmesi konusu sefir İbn Rûh’a sorulunca olumsuz cevap vermiş, ısrar üzerine de eğer mutlaka gidilecekse son kafilelerle gidilmesini istemişti. Gerçekten o yıl hacı adayları Karmatîler’ce öldürüldüğü halde son kafiledekiler ölümden kurtulmuştu (a.e., Ll, 293-343). Bu dönemde imamla halk arasında sefir olduklarını iddia eden, aralarında Muhammed b. Nusayr ve Hallâc-ı Mansûr gibi kimselerin de bulunduğu on bir kişi imam tarafından lanetlenmiş, Şîa toplumu da bunları yalancı sefirler olarak kabul etmiştir (a.e., LI, 36’l-381; M. es-Sadr, Târîhu I-gaybeti’ş-şuğrâ, s. 489-583).

Dördüncü sefir Ali b. Muhammed’in ölümü yaklaşınca kendisinden gelen son tevkî’de yerine geçecek herhangi bir kimse belirlenmemiş, ayrıca büyük gaybetin yaklaştığı, Allah izin vermedikçe zuhûr olmayacağı ifade edilmiş, başlayacak olan yeni devrede Şiîler’in nasıl hareket edecekleri de açıklanmıştır. Buna göre ortaya çıkan olayların değerlendirilmesinde, imamların hücceti durumunda olan ve hadislerini rivayet eden kimselere başvurulması, bu arada gereksiz şeylerin söz konusu edilmemesi ve soru kapısının kapatılması istenmiştir. Bu anlayışla hareket eden Şîa, ortaya çıkan meseleleri çözmek için başta Muhammed el-Bâkır ve Ca’fer es-Sâdık olmak üzere Ehl-i beyt’ten gelen rivayetlere başvurmayı esas kabul etmiştir. Gaybet halindeki Kâim’in inkâr edilmesinin, İblîs’in Âdem’e secde etmekten uzaklaşmasına benzetildiği bu dönemde Kâim’in ortaya çıkacağı vakte kadar sevilmesi gereken kimselerin sevilmesi, buğzedileceklerden de nefret edilmesi istenmiş, kıyamdan önceki gaybet durumunda imama uyan, onun dostlarını seven, düşmanlarına karşı çıkan kimselerin dünyada ve âhirette mutlu kişiler olacakları inancı telkin edilmiştir. Şîa’ya göre, imamın

gaybetinin uzaması inanan kişiye bir zarar vermeyeceği gibi onun ortaya çıkmasını samimiyetle beklerken ölen kimseler de şehid sayılırlar (Küleynî, I, 341, 342, 371-372; İbn Bâbeveyh, I, 13, 286-288; II,644-647).

Şîa'nın gaybet telakkisine çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. On bir asrı aşan gaybet süresince Kâim'in yaşamakta olduğu inancı, fert ve toplumun çeşitli problemlerle karşılaştığı bu asırlar süresince imamın kaybolmasının ilâhî hikmete aykırı düşmesi, kim olduğu bilinmeyen

bir imamı asırlarca beklemenin topluma bir fayda sağlayamayacağı gibi hususlar bunlardan bazılarıdır. Bu eleştiriler Şiî âlimleri tarafından cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bu arada genellikle Ca'fer es-Sâdık'tan gelen rivayetlere dayanılarak Âdem, İbrahim, İsmail, İshak, Ya'küb, Yûsuf, Mûsâ, Hârûn ve Süleyman'ın uzun süre yaşadıkları ileri sürülmüş, Kur'ân-ı Kerîm ve Tevrat'ta geçen ifadeye aykırı olarak Nuh'un 850 yıl peygamberlikten önce, 950 yıl peygamber olarak ve 700 yıl da gemiden indikten sonra olmak üzere (İbn Bâbeveyh, III, 523) toplam 2500 yıl yaşadığı iddia edilmiştir. Bu anlayıştan hareketle Allah'ın, hüccetini uzun müddet yaşatmaya kidir olduğu söylenmiştir. Peygamberlerden sonra uzun süre yaşayan Ali b. Osman, Ubeyd b. Şeriyye el-Cürhümî, Nadr b. Dehmân gibi kimseleri örnek gösteren Şiî kaynaklan, gaybet ne kadar uzarsa uzasın imamın hayatta olduğunu savunmaktadır (Meclisî, Ll, 23'l-293).

Kâim'in zuhûr edeceği içtimaî ve siyasî şartların belirlenmesi hususu Şîa arasında son derece ihtilaflıdır. Bu konuda kaynaklarda bir kısmı gerçekleşmiş olan yetmiş kadar alâmet nakledilmektedir. Emevî-Abbâsî çatışması, Emevî hâkimiyetinin sona ermesi, Hâşimoğulları'ndan peygamberlik iddia eden on iki kişinin ortaya çıkması, Süfyânî, Hasenî, Mısrî, Horasânî, Yemânî adlı kişilerin zuhûru, Beydâ ve Câbiye'nin batması, fitne, feşad, ihtilâf ve savaşların çoğalması, Türkler'in el-Cezîre'ye, Bizans'ın Remle'ye kadar inmesi, açlık, korku, katil ve vebanın artması, İsa'nın nüzulü ve güneşin batıdan doğması bunlardan bazılarıdır (geniş bilgi için bk. a.e, LII, 181-278; Aʿyânü'ş-Şiʿa, II, 71-83).

Kâim'in zuhûru için zamanın belirlenmesi Şiîler'ce mekruh bir davranış olarak kabul edilir. Ca'fer es-Sâdık'tan gelen rivayetlerde zaman belirleyenlerin yalan söyledikleri, Ehl-i beytin gaybetin bitimi için müddet

belirlemediği, bu konuda acele edenlerin helak olacakları ve amellerinin mükâfatsız kalacağı ileri sürülmüştür (Küleynî, I, 368-369). Bununla birlikte Muhammed el-Bâkır'dan gelen bazı rivayetlerde gâib imamın tek rakamlı yıllarda, ramazan ayının yirmi üçüncü cuma veya cumartesi günü yahut aşure gününde ortaya çıkacağı belirtilir. Bu arada Ca'fer es-Sâdık'tan gelen bir başka rivayet Kâim'in Nevruz günü zuhûr edeceği şeklindedir (Aʿyânü'ş-Şiʿa, II, 82).

Gaib imam, dünyanın her tarafından gelip Mekke'de toplanacak olan, bir rivayete göre ellisi kadın 313 taraftarıyla ortaya çıkacak ve dünyanın her yerine hâkim olup adaleti sağlayacaktır. Hükümranlığının başlangıcı ile ölümü arasındaki süre ise on dokuz yıl veya on dokuz yıl birkaç ay olarak rivayet edilmektedir (Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî, s. 331-332; Meclisî, LII, 279-307).

Yaygın kanaate göre Şia'nın günümüze ulaşmayan Keysâniyye fırkasıyla başlayan, 150 yıl kadar İsmâiliyye bünyesinde göründükten sonra zahir imamın ortaya çıkışı ile sona eren gaybet düşüncesi, İsnâaşeriyye'de 260 (874) yılından itibaren bir inanç esası olarak varlığını sürdürmektedir. On birinci imam Hasan el-Askerî'den sonra İsnâaşeriyye Şîası imâmet konusunda on dört değişik istikamete yönelmiştir. Askerî'nin beş yaşında bir oğlu olduğu ve imâmetin ona geçtiği görüşü bunlardan sadece bir tanesidir. İsnâaşeriyye Şîası içinde Muhammed el-Mehdî'nin imâmeti hususunda on dört ayrı görüş varsa bu konuda tevatür iddialarına rağmen kesin bir delil yok demektir. Halbuki İslâm'da bir konunun iman esası olabilmesi için sübûtu ve delâletinin kesin delillere dayanması gerekir. Genellikle Şiî kaynaklarında gaybetin sebebi, imamın düşmanı olan Abbasîler tarafından öldürülmesi korkusu olarak gösterilmektedir. Ancak Abbasî Devleti ortadan kalktıktan sonra da imam dönmemiştir. Gaybetin ilâhî bir lütuf ve imtihan şeklinde değerlendirilmesi de isabetli görülmemektedir. Zira insanlar arasında bulunan, onlarla beraber yaşayıp meselelerini çözen kimsenin gâib olandan daha faydalı olduğu aşikârdır. Diğer taraftan imamın gaybete girmesinden günümüze kadar milâdî takvime göre 1122 yıl geçmiş, imam ise 1127 yaşına girmiş bulunmaktadır. Tevrat'ın Tekvîn bölümünde (5/5, 9/29, 25/7, 17, 35/28, 47/28, 50/26) anlatılan bazı peygamberlerin ömür süreleri içinde en uzun olanı Hz. Nuh'a ait olup 950 yıldır (Tekvîn, 9/29). Aynı rakam Kur'ân-ı Kerîm'de de

geçmektedir (el-Ankebût 29/ 14). Hiç kimse, gâib imama biçilen meçhul ömrün bugüne kadar geçen müddeti kadar bile yaşamamıştır. Bir ümmetin 1000 yıldan fazla bir süre beklemede kalması ilâhî lütuf ve imtihan olarak değerlendirilemez. Gâib imamın ortaya çıkış alâmetleri ve ortaya çıkış zamanı ise son derece karışık rivayetler şeklindedir. Kendisinin emrine girecek 313 kişi ile dünyaya hâkim olması ve adaleti kurması da ilâhî kanunlara uygun görünmemektedir. Ayrıca imamın zuhûru ile ölümü arasındaki süreyi belirten rivayetler de ihtilaflıdır. Bütün bunlar, on ikinci imamın gaybeti ve zuhûru konusunun sağlam aklî ve naklî delillere dayanmadığını ve bir iman esası oluşturamayacağını göstermektedir.

Başta hadis ve kelâm âlimleri olmak üzere Şîa bilginleri kaleme aldıkları eserlerde on ikinci imamın gaybetine, zamanı geldiğinde zuhûr edeceğine dair geniş rivayetlere yer verdikleri gibi erken dönemlerden itibaren konuyla ilgili müstakil çalışmalar da yapmışlardır. Kitâbü'l-Ġaybe veya Risale fi'l-ġaybe gibi adlarla anılan çok sayıdaki eserin müelliflerinden bazıları şunlardır: Fazl b. Şâzân en-Nîsâbûrî, İbn Bâbeveyh el-Kummî, Ebû İshak İbrahim b. İshak el-Ahmerî, Ebû İshak İbrahim b. Salih el-Enmâtî, İbn Ebû Zeyneb el-Kâtib en-Nu'mânî, Ebû Ca'fer et-Tûsî, Şeyh Müfîd, Muhammed Bakır el-Meclisî, Nûreddin Ali el-Kerekîve Bahâeddin Ali en-Necefî el-Hüseynî (geniş bilgi için bk. Âgâ Büzürg-i Tahrânî, XVI, 74-84).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târih (Ebü'l-Fazl), III, 200; Nevbahtî, Fıraku'ş-Şiʿa, s. 79-94; Eş'arî, Makâlât (Ritter), s. 18, 30; Küleynî, el-Usul mine'l-Kafî, I, 328-371; Arîb b. Sa'd, Sılatu't-Târihi't-Taberî (Taberî, Târih [Ebü'l-Fazl] içinde), XI, 49-50; İbn Bâbeveyh, Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-niʿme (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, I-II; Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî, Kitâbü'l-Gaybe (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Tahran 1397; Şeyh Müfîd, el-İrşâd, Beyrut 1399/1979, s. 346-366; Tabersî, İ'lâmü'l-verâ bi-aʿlâmi'l-hüdâ [nşr. Ali Ekber el-Gaffârî], Beyrut 1399/1979, s. 361-446; İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Salim), [Riyad], 1406/1986, IV, 86-102; Meclisî, Bihârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, LI-LIII; Yaşar Kutluay, İslâm

ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1965, s. 109-112; Muhammed es-Sadr. Târîhu’l-gaybeti’s-sugrâ [baskı yeri yok], 1392/1972; a.mlf., Târihu’l-gaybetil-kübra, Beyrut 1402/1982; W. M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 342-347; J. M. Hussain, The Occultation of the twelfth Imam, Cambridge 1982, s. 56-148; Muhsin Abdünnâzır, Mes’eletü’l-imâme, Beyrut 1983, s. 481-499; Aʿyânü’ş-Şiʿa, II, 44-84; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, ez-Zeriʿa ilâ teşânifi’ş-Şiʿa, Beyrut 1403/1983; Mustafa Öz, İmamiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı, İstanbul 1995, s. 59-86; D. B. Macdonald - (M. G. S. Hodgson), “Ghayba”, El2 (İng.), II, 1026.

Avni İlhan

GAYBÎ, Sun’ullah

(bk. SUN’ULLAH GAYBİ)

GAYDA

(bk. TULUM)

GAYE

(bk. GÂİYYET)

GÂYETÜ'l-İHTİSAR

(bk. el-MUHTASAR)

GÂYETÜ’l-MERAM

غاية المرام

Seyfeddin el-Âmidî’nin (ö. 631/1233) kelâm ilmine dair eseri.

Çeşitli kaynaklarda ittifakla Seyfeddin el-Âmidî’ye nisbet edilen eser kısa bir mukaddime ile sekiz ana bölümden oluşur. “Kânûn” başlığını taşıyan bu bölümler yanında “kâide”, “matlab” ve “taraf” gibi alt başlıklardan oluşan bir iç sistem uygulanmıştır. Müellif, Ebkârü’l-efkâr’da olduğu gibi bu eserinin mukaddimesinde de ana konusunu Allah’ın zâtı ve sıfatları bahsinin teşkil ettiği kelâm ilminin dinî ilimlerin en şereflisi olduğunu vurgular.

Ġâyetü’l-merâm’in birinci bölümü vâcibü’l-vücûdun ispatına ayrılmıştır. En hacimli bölümü oluşturan ikinci bölümde ise Allah’ın sıfatları konusu muhtelif alt başlıklara ayrılarak incelenmektedir. Bu bölümün birinci alt başlığında ahval* teorisi, ikinci alt başlıkta Muattala ile ehl-i isbât*ın zât-sıfat ilişkisi konusundaki farklı görüşleri incelenmekte, özellikle Muattıla’nın sıfat anlayışı çeşitli yönlerden tenkide tâbi tutulmaktadır. Aynı bölümün “taraf” genel başlığını taşıyan alt ayrımlarında ise Allah’ın irade, ilim, kudret, kelâm, sem’ ve basar (idrâkât) sıfatlarının ispatı yapılmakta, kelâmcıların bu sıfatlar hakkındaki farklı görüşleri değerlendirilmektedir. İkinci bölüm, ele alınan bütün konulara ait genel bir tenkit ve değerlendirmenin yapıldığı hatime ile son bulmaktadır.

Eserin üçüncü bölümü vahdâniyyetin ispatına ayrılmış olup burada filozof ve kelâmcıların konuyla ilgili delillerine temas edilmektedir. Dördüncü bölüm “İbtâlü’t-teşbîh” başlığını taşımaktadır. Allah hakkında câiz olan ve olmayan hususlarla O’nun yaratıklarına benzemekten tenzih edilmesi konusunun ayrı alt başlıklar altında ele alındığı bu bölümde rü’yetullah bahsi ağırlıklı olarak incelenmektedir. İlâhî fiillere ayrılan beşinci bölümde Allah’tan başka bir yaratıcının bulunmadığı, kullara ait fiillerin yaratılması, ta’dîl ve tecvîr* meseleleri, salâh-aslah, âlemin hadis oluşu, kıdem-i âlem anlayışının reddi, ma’dûmun şey’iyyeti gibi konular işlenmektedir.

Âhiret hallerine ayrılan “meâd” başlıklı altıncı bölümde ruh, haşir, mîzan, şefaat, iman ve tevbe gibi konular çeşitli alt başlıklar altında incelenir. Nübüvvet bahislerine ayrılan yedinci bölümde nübüvvet ve risâlet konusu ak-len mümkün olma ve fiilen vuku bulma açılarından ele alınır. Ardından mucize ve Hz. Peygamber’in nübüvvetinin ispatı gibi meselelere geçilir. Gâyetü’l-meram’ın imâmet bahsine ayrılan son bölümü halifenin ümmet tarafından belirlenmesinin gerekliliği, hilâfete ait şartlar, ilk dört halifenin meşruiyeti ve ashabın fazilet dereceleri gibi konulan ihtiva eder.

İslâm düşünce tarihinde Fahreddin er-Râzî’nin geliştirdiği kelâm-felsefe yakınlaşmasını daha ileri boyutlara götürerek bir felsefî kelâm anlayışının doğmasına katkıda bulunan Âmidî’nin bu eseri, söz konusu eklektik dönemin önemli ürünlerinden biri olup müellifin bizzat kendi ifadesine göre (Ġayetü’l-merâm, s. 5) onun aynı mahiyetteki Ebkârü’l-efkâr adlı eserinin özeti niteliğindedir.

Âmidî, eserinde ele aldığı konularla ilgili olarak kendisinden önce ortaya konmuş bulunan görüşleri zikredip değerlendirir. İslâmî fırkalardan Haricîler, Şîa, Mu‘tezile, Haşviyye ve Müşebbihe; diğer dinlerden Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusîlik ve Sâbiîlik eserde zaman zaman göze çarpan tenkit niteliğindeki açıklamaların başlıca hedeflerini oluşturur. Müellif konuları işlerken genel bir metot olarak önce ele aldığı mesele etrafındaki ittifak ve ihtilâf noktalarını ortaya koyar. Daha sonra bu görüşleri tahlil edip eleştirir ve sonuçta Ehl-i sünnet görüşünün doğruluğunu ispata çalışır. İslâm dışı kabul ettiği grupların fikirlerini açıkça tartışmaktan, hatta görüşlerine katılmadığı kendi ekolüne mensup kişileri de eleştirmekten kaçınmayan bir yöntem kullanır.

Eserin bilinen yegâne nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 1694). Kahire Üniversitesi’nde (Külliyyetü dâri’l-ulûm Kısmü’l-felsefeti’l-İslâmiyye) Hasan Mahmûd Abdüllatîf tarafından hazırlanan Âmidî’nin kelâmî görüşlerine dair yüksek lisans tezi için de tahkik edilen Ġayetü’l-meram, çeşitli indeksler eklenmek ve Ebkârü’l-efkâr ile karşılaştırılmak suretiyle neşre hazırlanmış ve Ġayetü’l-meram fî ʿilmi’l-kelâm adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1391/1971).

BİBLİYOGRAFYA

Seyfeddin el-Âmidî, Gayetü'l-meram fî ʿilmi'l-kelâm (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, ayrıca bk. naşirin mukaddimesi, s.7-23; a.mlf., el-Mübîn fi şerhi meʿânî elfâzi'l-hukemâ' ve'l-mütekellimtn (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1403/1983, s. 43; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 651; Keşfü'z-zunûn, II, 1193; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 707; Câmî, ed-Dürretü'l-fâhire (Fahreddin er-Râzî, Esâsü't-takdîs içinde), Kahire 1304/1935, s. 221; İbn Teymiyye, Muvâfakatü sahihi'l-menkûl li-sarihi'l-menkûl, Beyrut 1405/1985, I, 247; Abdülemîr el-A'sem, el-Feylesûf el-Âmidî maʿa tahkiki Kitâbü'l-Mübîn, Beyrut 1407/1987, s. 19.

Şerafettin Gölcük

GÂYETÜ’n-NİHÂYE

غاية النهاية

İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429), kurrâ ve hafızların hayatını ve kıraatlerinin hangi yollardan geldiğini anlatan eseri.

Müellif eserin kısa önsözünde, bu kitabını Nihâyetü’d-dirâyât fî esmâʾi ricâli’l-ḳıraʾât adlı diğer bir eserinden kısaltarak yazdığını, esere Ebû Amr ed-Dânî ile Zehebî’nin kitaplarında bulunan kurrâyı aldığını ve bir o kadar da ilâvede bulunduğunu kaydetmektedir. Müellifin adlarını vermediği iki kaynak, Dânî’nin Ṭabaḳâtü’l-ḳurrâʾ ve’l-muḳriʾîn’i ile Zehebî’nin Maʿrifetü’l-ḳurrâʾi’l-kibar isimli eserleridir.

3955 kurrâ ve hafızın tanıtıldığı Ġâyetü’n-nihâye’ûe şahıslar, esas isimleri alfabetik sıraya konulup sıra numarası verilerek dizilmiştir. Ayrıca her harfin sonunda tanıtılan kişilerin meşhur olan künye, nisbe ve lakapları kaydedilerek yanlarına isimleri yazılmış ve böylece eserdeki esas yerlerine atıfta bulunulmuştur. Bazı kişiler hakkında sadece bu kısımda asıl sıra numarası devam ettirilerek kısa bilgiler verilmiştir.

Eserde yer alan şahısların genelde ismi, nisbesi, künyesi ve lakabı, hayatı ve şahsiyeti, kıraatini kimlerden aldığı, hocaları, talebeleri, varsa eserleri zikredilmekte; bazan da o kişiyle ilgili kıssalara, hakkında söylenenlere ve onun öğütlerine yer verilmektedir. Ayrıca bu kişilerin meşhur kıraat kitaplarında adları geçiyorsa buna da işaret edilmektedir. Bunlardan müellifin kendi eseri olan en-Neşr “ن”, Dânî’nin et-Teysîr’i”ت”, aynı müellifin Câmiʿu’l-beyân’ı “ج” Hüzelî’nin el-Kâmil’i “ك”, Sıbtu’l-Hayyât’ın el-Mebhec’i “مب” İbn Sivâr el-Bağdâdî’nin el-Müstenîr’i “س” Muhammed b. Hüseyin el-Vâsıtî’nin el-Kifâyetü’l-kübrâ’sı “ف” Ebü’l-Alâ el-Hemedânî’nin Ġâyetü’l-iḫtiṣâr’ı “غا” rumuzuyla gösterilmiş; kurrâ isimleri bu eserlerin bazılarında ortaklaşa geçiyorsa o eserlerin rumuzları, tamamında geçiyorsa “ع” işareti konulmuştur. Müellif bazan kaynaklarda gördüğü hatalara da işaret etmiştir.

Kendi alanının en önemli kitaplarından biri sayılan eser, Gotthelf Bergsträsser tarafından Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde kayıtlı nüsha (nr. 234) esas alınarak Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki iki nüsha ile (Tarih, nr. 1616, 1647) karşılaştırılmak suretiyle geniş bir indeksle birlikte yayımlanmıştır (I-II, Kahire 1351-1353/1932-1935). Bergstrasser'in ölümü üzerine eserin son altı formasını Otto Pretzl neşre hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cezerî, Gâyetü'n-nihâye, I, 3; Keşfü'z-zunûn, II, 1105; Brockelmann, GAL Suppl., II, 277; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 274-275; Abdülvehhâb İbrahim Ebû Süleyman. Kitâbetü'l-bahsi'l-ʿilmî, Mekke 1983, s. 206; Ali Şevvâh İshak, Muʿcemü musannefâti'l-Kurʾâni'l-Kerîm, Riyad 1404/1984, IV, 104; Maʿa'l-mektebe, s. 133; F. Krenkow, "Lexicon of Qur'ân-Readers", IC, XI (1937), s. 283; Moh. Ben Cheneb, "İbnülcezerî", İA, V/2, s. 851.

Abdurrahman Çetin

GAYLÂN ed-DIMAŞKÎ

غيلان الدمشقي

Ebû Mervân Gaylân b. Müslim ed-Dımaşkî en-Nabatî el-Kıbtî (ö.120/738 civarı)

İrade hürriyeti konusundaki fikirleriyle ilk Kaderiyye fırkasının doğuşunu hazırlayan tabiîn dönemi âlimlerinden.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Kelb kabilesine mensup olan babası Müslim (Mervân veya Yûnus) Hz. Osman'ın âzatlı kölelerindendi. Muhtemelen Medine'de doğdu ve uzun müddet orada yaşadı. Hz. Ali'nin torunu olan ve kaynaklarda "ircâ hakkında ilk konuşan Medineli âlim" olarak tanıtılan Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'nin derslerine devam etti. Daha sonra baba yurdu olan Dımaşk'a gitti ve burada Emevî idaresinde bir süre kâtip olarak görev yaptı. Brockelmann, Gaylân'ın bu sıralarda Arap risale (resmî yazışma, mektup) üslûbunun kurucusu olduğu bilinen Abdülhamîd el-Kâtib ile (ö. 132/750) münasebetinden söz etmektedir (GAL Suppl., I, 152). Bir süre Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân tarafından oğlu Saîd'in mürebbiliğine tayin edilen Gaylân, Emevî hanedanının Mervânî koluna mensup altı halifenin hilâfet döneminde yaşadı. Onun, Ömer b. Abdülazîz ile hilâfetinin (717-720) ilk döneminde yakın ilişki içinde bulunduğu, fakat çok geçmeden düşüncelerinden dolayı aralarının bozulduğu, bu halifeye insanın ihtiyarî fiilleri ve irade hürriyeti konusuna ağırlık veren, ancak daha çok Emevîler'e karşı siyasî muhalefet mesajları taşıyan bazı mektuplar yazdığı kaydedilir (Watt, s. 104). Halife Hişâm b. Abdülmelik ile de (724-743) yakın dostluk kuran Gaylân'ın kaderi inkâr düşüncesine ağırlık vermesi, halka bu fikrini aşılayıp onları yönetime karşı kışkırtması, Emevîler'in hilâfet görüşünü reddetmesi ve maliye politikasına karşı çıkması gibi iddialar onun ölüm sebebini teşkil etmiştir. Nitekim Hişâm b. Abdülmelik döneminde İmam Evzâî ile yaptığı bir münazara sonunda (İbn Abdürabbih, II, 379-380) hakkında idam fetvası verilen Gaylân'ın, arkadaşı Salih ed-Dımaşkî ile birlikte Dımaşk'ı terketmek zorunda kaldığından söz edilir. Ancak Gaylân ve arkadaşı Salih'in Hişâm'ın

saltanatının son yıllarında yakalandıkları ve Dımaşk'a getirilerek burada idam edildikleri nakledilir. Tarihi kesin olarak bilinmeyen bu olaya İbn Şihâb ez-Zührî'-nin de (ö. 124/742) şahit olduğu şeklindeki rivayet doğru kabul edilmemiştir (Watt, s. 105).

Mezhepler tarihi müelliflerinin bir ekole nisbet etmekte güçlük çektikleri Gaylân bazı kaynaklarda Kaderiyye'ye, bazılarında Mürcie'ye, bir kısmında Kaderî Mürcie'ye, bir kısmında ise Mu'tezile'ye mensup bir âlim olarak gösterilir. Mürcie'den sayılmasına, onun imanı "kalbin tasdiki ve dilin ikrarı" şeklinde tanımlaması ve mürtekib-i kebîrenin kâfir olmadığı şeklindeki görüşleri sebebiyet vermiş olmalıdır. Gaylân'ın görüşleri, Kaderiyye ve Mu'tezile'nin benimsediği prensipleri daha önce ortaya koyması bakımından önem taşır. Çünkü Mu'tezile'nin "usûl-i hamse" diye anılan düşüncelerine temel teşkil eden ilkeler öncelikle Kaderiyye tarafından açıklığa kavuşturulmuştur. Onun, ilâhî sıfatların zâtın aynı olduğunu ve Kur'ân'ın yaratılmışlığını (halku'l-Kur'ân*) benimseyen görüşleri Mu'tezile'nin tevhid, irade hürriyeti konusundaki fikirleri de adi prensibinin temelini teşkil etmiştir. Bu sebeple Gaylân, ilk Kaderiyye'nin Ma'bed el-Cühenî'den sonra ikinci önemli ismi olarak anılmaktadır. Gaylân'a göre kader, ister hayır ister şer olsun, kulun bizzat hür olarak icra ettiği fiillerden oluşur. Geleneksel anlayışın aksine kaderi kula nisbet ederek insanda tam anlamıyla fiil seçme ve yapma gücünün bulunduğunu savunan bu hürriyetçi anlayış, daha sonra Gaylâniyye (Şam Kaderiyyesi) adıyla sürdürülerek Mu'tezile'ye kadar ulaşmış ve bu ekol tarafından bir sistem haline getirilmiştir. İmamet konusunda liyakat ve vasıf ilkelerine ağırlık vererek âdeta Emevîler'e karşı bir siyasî muhalefet sergileyen Gaylân Kitap ve Sünnet'i iyi bilmesi, ümmetin üzerinde ittifak etmesi şartıyla Kureyş'e mensup olmayan birinin de bu göreve getirilebileceğini

belirtmiş ve bu şekilde hilâfette nesebin şart olmadığını ileri süren Haricîler'le aynı görüşü paylaşmıştır.

İbnü'n-Nedîm, Gaylân'ın 2000 varakı aşan bir risaleler koleksiyonu bıraktığını kaydeder (el-Fihrist, s. 131). Louis Massignon, "Gaylâniyyât" olarak adlandırılan bu koleksiyonun Hasan-ı Basrî'ye atfedilen risalelerle karışmış olabileceğini düşünmektedir (Watt, s. 104). Öte yandan çeşitli eserlerde Gaylân ed-Dımaşkî'nin bazı mektuplarıyla (İbn Asâkir, Târîhu

Dımaşk, IV, 287) İmam Evzâî, Dâvûd b. Ebû Hind ve Rebîa b. Ebû Abdurrahman gibi âlimlerle yaptığı münazaralardan bazı örnekler günümüze kadar gelmiştir (İbn Abdürabbih, II, 379; Ebû Nuaym, III, 92-93, 259-260).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Kitâbü'l-Hayevân, II, 75; VI, 160; a.mlf, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 295; II, 164; III, 29, 281; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-ahbâr, II, 345-346; a.mlf., el-Ma'arif (Ukkâşe), s. 484, 625; Nevbahtî, Fıraku'ş-Şîʿa, s. 6-7, 9; Eş'arî, el-Lümaʿ (nşr. R. I. McCarthy), Beyrut 1952-53, s. 53; a.mlf., Makâlât (Ritter), s. 136, 137, 150, 229, 513; Kâ'bî, Bâbü zikri'l-Muʿtezile min Makâlâti'l-İslâmiyyîn (Kâdî Abdülcebbâr, Fazlü'l-iʿtizâl ve tabakâtü'l-Muʿtezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 76, 84, 103; Kâdî Abdülcebbâr, Fazlü'l-iʿtizâl ve tabakâtü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 162, 229-233, 253, 334, 339, 340; İbn Abdürabbih, el-ʿlkdü'l-ferîd, Kahire 1389/1969, II, 379-380; Cehşiyârî, el-Vüzerâʿ ve'l-küttâb, s. 141; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 131; Bağdadî, el-Fark (Abdülhamîd), s. 19, 205-206; a.mlf., a.e.: Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1991, s. 18, 151; Ebû Nuaym, Hilye, III, 92-93, 259-260; Nesefî, Tebsıratü'l-edille (Salame), II, 543, 767, 776; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), I, 47, 227; İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk (Şihâbî), IV, 287; a.mlf., Tebyînü kezibi'l-müfteri, naşirin mukaddimesi, s. 11; İbn Nübâte, Serhu'l-'uyûn (Safedî, el-Ğaysü'l-müseccem içinde), Kahire 1305, II, 51-55; İbnü'l-Murtazâ, el-Münye ve'l-emel (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Beyrut 1399/1979, s. 114; a.mlf., el-Muhtasar li'l-Milel ve'n-nihal (a.e. içinde, nşr. M. Cevâd Meşkûr), s. 24, 27, 35; a.mlf., Tabakâtü'l-Muʿtezile, s. 17, 23, 25-27, 121; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 424; Brockelmann, GAL Suppl., I, 152; Sezgin, GAS, I, 595; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, I, 230, 321-327; Hüseyin Atvân, Sîretü'l-Velîd b. Yezîd, Kahire 1980, s. 316, 318; a.mlf., el-Fıraku'l-İslâmiyye fî bilâdi'ş-Şâm, Amman 1986, s. 34-40; W. M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 104-107; M. Ali Ebû Reyyân, Târîhu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm,

İskenderiye 1986, s. 262; Ali Mustafa el-Gurâbî, “Evâʾilü’l-mütekellimîn mine’l-müslimîn: Gaylân ed-Dımaşkî”, ME, XVIII (1336), s. 699-702, 799-803; J. van Ess, “Les qadarites et la Gailânîya de Yazid III”, St.I, XXXI (1970), s. 269-286; a.mlf., “Kadariyya”, El2 (İng.), IV, 370; Ch. Pellat, “Ghaylân b. Müslim”, a.e., II, 1026.

Cihat Tunç

GAYLÂN b. SELEME

غيلان بن سلمة

Gaylân b. Seleme b. Muattib es-Sekafî (ö.23/644)

Şair sahâbî.

Dedesinin adı bazı kaynaklarda Şürahbîl veya Mugîs olarak kaydedilmektedir. Sakîf kabilesinin reislerinden olan Gaylân şiirleri, bilge kişiliği ve hikmetli sözleriyle, ayrıca kabilesi içinde işlerini günlük programlar dahilinde yürütmesiyle tanınmıştır. Haftanın bir gününde kendisine getirilen davalara baktığı, bir gün şiirle meşgul olduğu, diğer bir gün de develeriyle ilgilendiği söylenmektedir. Sakîf kabilesi, Câhiliye döneminde Benî Âmir b. Sa'saa kabilesiyle Tâif'te aralarında çıkan savaşı kumandanları Gaylân sayesinde kazanmıştır. Aynı dönemde, İran'ın idaresi altında bulunan Irak'a yapılan bir ticaret seferinde, aralarında Ebû Süfyân'ın da bulunduğu tüccar kafilesinin Kisrâ huzurundaki sözcülüğünü Gaylân yapmıştır. Bu görüşmede hikmetli konuşması ve diplomatik tavırlarıyla kralı etkilemesi sayesinde izinsiz ticaret yapmak gibi bir suç işlemelerine rağmen cezalandırılmamışlardır. Hatta Gaylân'ın ricası üzerine kral tarafından gönderilen bir mimar Tâif'te ilk defa bir kale yapmıştır (İbn Hacer, III, 190).

Gaylân b. Seleme Tâif'in fethinden (9/ 630) sonra İslâmiyet'i kabul etti. Müslüman olduğu sırada evli bulunduğu on kadından altısını Hz. Peygamber'in emri üzerine boşadı (el-Muvaṭṭaʾ, "Ṭalâk", 77; Tirmizî, "Nikâh", 33). Âmir ve Ammâr adlı oğulları kendisinden önce, diğer oğlu Nâfi' ile kızı Bâdiye ise onunla birlikte müslüman olmuşlardır.

Gaylân'ın az sayıdaki şiirlerinin Ebû Saîd es-Sükkerî tarafından Câmiʿu şiʿri Ġaylân adıyla bir divanda toplandığı rivayet edilir. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî bu divandan elli beyit nakletmiş (el-Eġânî, XIII, 202-208), diğer bazı şiirleri de çeşitli eserler vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır.

Müfessir sahâbî İbn Abbas, “Elbiseni temiz tut” (el-Müddessir 74/4) meâlindeki âyette sözü edilen elbise temizliğini Gaylân’ın, “Hamd olsun, ben ne fâcir elbisesi giydim ne de bir leke ile maskelenirim” şiirini şâhid göstererek “manevî tahâret ve güzel ahlâk” şeklinde yorumlamıştır. Bazı kaynaklar, “Bu Kur’ân iki şehirden bir büyük adama indirilmeli değil miydi?” mealindeki âyette (ez-Zuhruf 43/31) işaret edilen ve Mekkeli müşrikler tarafından kendisine peygamberlik verilmesi beklenen kişinin Gaylân b. Seleme olduğunu kaydeder (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, XIII, 200).

Gaylân b. Seleme İslâmiyet’i kabul ettikten sonra Medine’ye hicret etmeyip Tâif’te kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvatta˒, “Talâk”, 77; Müsned (nşr. Ah-med M. Şâkir), Kahire 1377/1958, nâşirin mukaddimesi, VI, 277-279; Tirmizî, “Nikâh”, 33; İbnü’l-Kelbî, Cemhere (Naci), s. 388; İbn Hişâm, es-Sîre (Zekkâr), II, 895, 896, 917; İbn Sa’d, et-Tabakât, V, 505-506; Cumahî, Fuhûlü’ş-şu˓arâ˒, I, 259, 269-270; Taberî, Târîh (Ebü’l-Fazl), III, 81-82; VI, 107; İbn Hibbân, es-Sikât, III, 328; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, XIII, 199, 200-208; İbn Abdülber, el-lstî˓âb, III, 189-192; İbn Beşküvâl, Gavâmizü’l-esmâ’i’l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, I, 192-194; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gâbe (Bennâ), IV, 343-344; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîh-i Dımaşk, XX, 222-226; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 189-192; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûgu’l-ereb, I, 319-321; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 134, 224; Afif Abdurrahman, Mu˓cemi’ş-Şuara˒i’l-Câhiliyyîn ve’l-Muhadramîn, Beyrut 1403/1983, s. 267; A. Fischer - E. Bräunlich, Schawâhid Indices, Leipzig 1934, s. 333; Sezgin, GAS, II, 302; Ziriklî, el-A˓lâm (Fethullah), V, 124.

Mehmet Ali Sönmez

GAYLAN b. UKBE

(bk. ZÜRRÜMME)

el-GAYLÂNİYYÂT

الغيلانيّات

İbn Gaylân’ın (ö. 440/1049), hocası Ebû Bekir eş-Şâfiî’den rivayet ettiği hadislerden meydana gelen eseri.

(bk. İBN GAYLÂN)

GAYLÂNİYYE

الغيلانيّة

İlk Kaderiyye âlimlerinden Gaylân ed-Dımaşki’nin (ö. 120/738 civarı) görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. GAYLÂN ed-DIMAŞKÎ

GAYN

(غ)

Arap alfabesinin on dokuzuncu harfi.

Sözlükte “bulutlanmak, bulut; gönlü sıkıntı kaplamak; susamak” gibi anlamlara gelen gaynın (çoğulu agyân, gaynât, guyûn) ebced hesabındaki değeri 1000’dir. Gayn, “ayn”dan noktalı olmasıyla ayrılır ve bundan dolayı “el-aynü’l-mu’ceme” adıyla da bilinir. Bir sızıcı -sürtünücü damak fonemi (vélaire fricativ) olan gaynın mahreci hançerenin yumuşak damak kısmıdır (edne’l-halk, postvelar). “Hâ” harfiyle aynı mahreci paylaşır; ancak hangisinin ağza daha yakın yerden çıktığı hususu ihtilaflıdır. Sîbeveyhi, Zemahşerî, İbn Yaîş ve İbnü’l-Cezerî’ye göre “ẖâ”nın. Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî ve Mekkî b. Ebû Tâlib’e göre ise gaynın mahreci ağza daha yakındır (İbn Yaîş, X, 124). Gayn sadalı (cehrî, sonore) bir harf olup “ẖâ”dan bu sıfatıyla ayrılır ve Arap dilcileri tarafından “rihve mechûre müsta’liye” (fricative postvélaire sonore) şeklinde tanımlanır. Gayn sesi, Türkçe’deki “ğ”nin daha kuvvetli ve sert bir şekilde telaffuzundan hâsıl olan sese, çıkartılışı sırasında dilin dibine doğru küçük dilin hareketine imkân veren bir kanalın oluşması ölçüsünde de Fransızca’daki “kalın r”ye (r grossayé) yaklaşan bir sese tekabül eder.

Gaynın mahreç veya sıfat yakınlığı sebebiyle çeşitli harflerle değişkenlik gösterdiği görülür ve bunlar arasında özellikle ayn önemli bir yer tutar; meselâ aysan = gaysân (نغيساعيسان=), leanne = leganne (لغنّ =لعنّ), amcere = gamcere (عمجر = غمجر), ab’ab = gabgab (غبغب = عبعب) afenşel = gafenşel (عفنشل = غفنشل) (gibi (başka örnekler için bk. DİA, IV, 255). Bu durumun aynın gayna dönüşmesiyle mi, yoksa bir yazım hatası sonucunda mı oluştuğu, ya da gaynlı şekillerin aynlıların değişik bir biçimi mi (varyant) olduğu meselesi dilciler arasında tartışma konusudur ve bu ihtimallerden birinciye “ibdâl / bedel”, ikinciye “tasnif, üçüncüye de “lügat” veya “lugayye” denilmektedir. Ayn / gayn değişikliği bulunan kelimelerde hangisinin asıl olduğu hususu kesin biçimde tesbit edilememiş, klasik kaynaklarda daha yaygın olan şeklin “a’lâ” (daha üstün), “efsah” (daha

fasîh), “eşher” (daha meşhur), “a’ref” (daha tanınmış), “ekser” (daha çok kullanılan) gibi kelimelerle belirtilmesi yoluna gidilmiştir. Aynı anlamda ve eşit derecede kullanılan farklı şekillerin de “bi’l-ayni ve’l-gayni” tabiriyle açıklandığı görülür. Modern dilciler ise aynlı kelimelerin esas olduğunu kabul etmektedirler (bk. AYN). Ancak bazı hallerde gaynlı şekillerin aslî (aynlı) formları kısmen ya da tamamen ortadan kaldırıp yerine geçtiği görülür: teassere = tegassere (تعسّر = تغسّر), amita = gamita (عمط = غمط), hemea = hemega (همع= همغ) gibi (Ružiĉka, JA, CCXXI [1932], s. 73, 77, 84, 89, 96). Ayn / gayn değişikliği gösteren kelimelerin bir kısmının yazım hatasından kaynaklandığı, bunların çoğunu Leys b. Muzaffer’in (ö. 187/803 [?]), Arap dilinin ilk büyük sözlüğü olan Halîl b. Ah-med’in (ö. 175/791 [?]) Kitâbü’l-ʿAyn’ını tamamlarken yaptığı, daha sonra gelen lügat âlimlerinin de imlâsı yanlış bu kelimeleri asıllarını araştırmadan eserlerine aktardıkları ileri sürülmüştür (Lisânü’l-ʿArab, “rġm/rʿam” md.leri). Asmaʿî’ye göre ise bu değişik yazılışlar anlam farkından doğmuştur; çünkü iki şekilden biri daha yoğun ve daha kuvvetli anlam belirtir; afaka = gafaka (عفق = غفق). amişe = gamişe (عمش= غمش) örneklerinde olduğu gibi (Ružiĉka, JA, CCXX1 [1932], s. 100).

Sâmî diller uzmanı ve fonetikçi Çek şarkiyatçısı Rudolf Ružiĉka, 1907 yılından başlayarak kırk yıl içinde yazdığı birçok makalede ayn / gayn değişikliği gösteren kelimelerin çokluğuna dayanarak gayn sesinin sadece Arapça’da bulunduğunu ve ayn sesinin farklı bir biçimi olarak gelişip zamanla müstakil bir ses haline geldiğini ileri sürmüştür. Aynı görüşü öğrencisi Karel Petrâĉek ile H. Torczyner de paylaşmış, fakat Brockelmann başta olmak üzere birçok şarkiyatçı buna karşı çıkarak çeşitli Sâmî dillerde gayn sesinin bulunduğunu savunmuştur. Aslında, Ružiĉka’nın düşündüğü gibi sadece farklı yazılan eş anlamlı kelimelere dayanmak bu konuda yeterli değildir. Çünkü ayn / gayn değişikliği gösteren ve anlamdaş olmayan örnekler de vardır; meselâ azel / gazel (عزل /غزل), fer’ / ferg (فرع / فرغ), em’ar / em-gar (امعر/ امغر) gibi (Cantineau, s. 105).

Gaynın aynla olan bu ilişkisinden başka hemze, cîm, ḥâ, ẖâ, râ, sîn, şîn, fâ, kâf, kâf, lâm, mîm, nûn, vâv, hâ harfleriyle de değişiklik gösterdiği görülür; bunlar arasında ẖâ / gayn dönüşümü diğerlerinden fazladır. Hemze/gayn: mâe = mâga (ماء = ماغ)_ mev’=mevg (موء = موغ), müvâ’ = müvâg (مواغ= مواء), (iste’rebe = istagrebe (استأرب= استغرب) semee = semega (سمأ=سمغ); cîm

/ gayn: mecmece = magmaga (مغمغ = مجمج); ḥâ / gayn: hazreme = gazreme (غذرم = حذرم), leth = letg (لتغ = لتح), vehar = vegar (وغر = وحر), tevahhare = tevaggare (توغّر = توحّر); ḫâ / gayn: habene = gabene (خبن= حبن), hamer = gamer (_غمر = خمر), ḫumar = gumâr (غمار = خمار), zehar = zegar (= زخر زغر), hakka = gakka (خقّ= غقّ); râ / gayn: ramas = gamas (غمص = رمص). mers = mags (مغث = مرث), reyn = gayn (غين = رين), fevre = fevga (= فوغة فورة); sîn / gayn: isrendâ = ıgrendâ (اغرندى = اسرندى);, şîn / gayn: şenec = ganec (شنج = غنج); fâ / gayn: fezreme = gazreme (غذرم= فذرم), tarfeşe = targaşe (غرفش = طرغش); kâf / gayn: gulfe = kulfe (قلفة =غلفة), aglef = aklef (أقلف =أغلف), gamez = kamez (قمز= غمز), galgale = kalkale (قلقل=غلغل), tegalgale = tekalkale (تقلقل = تغلغل); kâf / gayn: kebene = gabene (غبن = كبن); lâm / gayn: gamz = lemz (لمز = غمز), gammaz = lemmâz (لمّاز=غمّاز), zâle = zâga (زاغ = زال); mîm / gayn: gatmata = gatgata (غطغط = غطمط), ümlûc = uglûc (أغلوج =أملوج), gâre = mâre (مار = غار): nûn / gayn: şinnîr = şiggîr (شغّير= شنّير), zınât = zıgât (ضغاط = ضناط), tezâneta = tezâgata (=تضانط تضاغط); vâv / gayn: vattaşe = gattaşe (غطّش =وطّش); hâ / gayn: hezreme = gazreme (غذرم = هذرم), hemz = gamz (غمز = همز), hemmâz = gammaz (=همّاز غمّاز), sebehlel = sebaglel (سبغلل = سبهلل), hemheme = ġamġame (غمغم =همهم) gibi.

Bu eş anlamlı dönüşümlerin dışında, bir kelimede gayn sesinden önce gelen ‘‘sîn’’in de telaffuz kolaylığı için ‘‘sad’’a dönüştüğü (ses uyumu) görülür; meselâ esbaga = asbaga (أصبغ =أسبغ), sâlig - gâlig (صالغ=سالغ) gibi (ibn Yaîş, X, 51 ; Radî elEsterâbâdî, III, 230). Ayrıca gerçek Arapça kelimelerde gayn ile cîm birleşmez ve bu durum aslı Arapça olmayan kelimelerin tesbitinde önemli bir ipucu teşkil eder.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿ Arab, “ġyn” md-; et-Taʿ rifât, “ġayn” md.; Tâcü’l-ʿ arûs, “ġyn” md.; Kâmus Tercümesi, “ġyn” md.; J. W. Redhouse, A Turkish and English Lexicon, İstanbul 1890, s. 1332-1333, 1357; Halil b. Ahmed, el-Ḥurûf (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1969, s. 42; a.mlf., Kitâbü’l-ʿ Ayn (nşr.

Mehdî el-Maẖzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, IV, 450; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399-1403/1977-83, IV, 433-436; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, el-Garîbü'l-musannef (nşr. Muhammed el-Muhtâr el-Abîdî), Tunus 1990, I, 249-250; Ebû Mishal el-A'râbî, Kitâbü'n-Nevâdir (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1380/1961, I, 8, 13, 23, 42, 48, 52, 60, 97, 100, 103, 128, 369; İbnü's-Sikkît, Kitâbu'l-Kalb ve'l-ibdâl (nşr. A. Haffner), Kahire, ts., s. 32-34; Zeccâcî, Kitâbü'l-İbdâl ve'l-muʿâkabe ve'n-nezâʾir (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1381/s. 62-64, 91; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü'l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379/1960, I, 238, 301-302, 335-339; II, 48-49, 200-201, 226-227, 326, 328, 330, 331, 332, 333, 336, 559-560; Ebû Ali el-Kâlî, et-Emâlî, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), I, 205; II, 134; İbn Cinnî, Sırru sınʾati'l-iʿrâb (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Kahire 1374/1954, I, 52, 69, 70, 71, 74, 24'l-248; Ahmed er-Râzî, Kitâbü't-Hurûf (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1402/1982, s. 137, 139, 140, 142, 152, 156; İbn Yaîş, Şerhu'l-Mufassal, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), X, 51, 123-124; Radî elEsterâbâdî, Şerhu'ş-Şâfiye (nşr. M. Nûr el-Hasan v.dğr.), Beyrut 1402/1982, III, 230; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr fi'l-kırâʾati'l-ʿaşr, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), I, 199, 202, 203, 214; Süyûtî, el-Müzhir, 1, 552-554; Ahmed Ateş v.dğr., Arapça Dil Bilgisi, İstanbul 1964, s. 9; Hüseyin Küçükkalay, Kur'ân Dili Arapça, Konya 1969, s. 210, 236; S. Moscati, An Introduction to the Comparatiue Grammar of the Semitic Languages Phonology and Morphology, Wiesbaden 1980, s. 38-40; İsmail Karaçam, Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri, İstanbul 1984, s. 208, 215, 218-219, 221, 223, 226-227, 228, 246; R. Ružička, "L'altemance de ع - غ en arabe d'après les témoignages de grammairiens et lexicographes arabes", JA, CCXXI (1932), s. 67-115; a.mlf., "La question de l'existence du ġ dans les langues sémitiques en général et dans la langue ougaritienne en particulier", Ar.O, XXII (1954), s. 176-237; J. Cantineau, "Esquisse d'une phonologie de l'arabe classique", Bulletin de la société de linguistique de Paris, XLIII, Paris 1946, s. 93, 101, 103-107, 112, 114, 115, 119, 122, 123, 135-136; K. Petráĉek, "Der Doppelte phonologische charakter des ghain im klassischen Arabisch", Ar.O, XXI (1953), s. 240-262; a.mlf., "Die struktur der semitischen wurzelmorpheme und der übergang ain gain und ain > r im Arabischen", a.e., XXIII (1955), s. 475-478; A. Schaade, "Gayn", İA, IV, 727; H. Fleisch, "Ghayn", El2 (İng.), II, 1026-1027; a.mlf., "Hurûf al-Hidjâ", a.e, III, 596-600; "ġ", UDMİ, XIV/ 2, s. 415.

İsmail Durmuş

GAYN

غين

Zaman zaman kalbi örten manevî perde anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte "gökyüzünü bütünüyle kaplayan hafif bulut" mânasına gelen gayn kelimesi tasavvufta, "kalp ile Hak veya gayb âlemi arasına çekilen ve müminin Hak'tan ayrı kalmasına sebep olan en hafif ve en saydam perde" anlamında kullanılmaktadır. Hücvîrî bu terim için "İstiğfarla ortadan kalkan bir perde olup iki kısımdır. Gafil olup büyük günah işleyenlerin kalplerini kalın, nebî ve velîlerin kalplerini tül gibi bir perde (gayn) örter" demektedir (Keşfü'l-maḥcûb, s. 506).

Bütün mutasavvıflar, kalpte insanı Hak'tan ve gayb âleminden ayıran bir perdenin bulunduğunu kabul ederler. Onlara göre "hatm, tab'" ("mühürleme", bk. el-Bakara 2/7; en-Nahl 16/108) ve "kufl" ("kilitleme", bk. Muhammed 42/ 24) kâfir, müşrik ve putperestlerin kalbini kaplayan ve ancak iman etmekle ortadan kalkan kalın bir perdedir. Münafıkların kalbi ise "kasvet" ve "reyn" denilen (bk. el-Bakara 2/74; el-Mutaffifîn 83/14) yoğun bir perde ile kaplıdır. Genellikle müminlerin kalbine arız olan ve "gayn" denilen perde ise tevbe ve istiğfarla ortadan kalkar (Serrâc, s. 451; Gazzâlî, IV, 13).

Bir mümin zaman zaman gaflete düşerek günah işleyebilir. Bu durum sürekli ise kalbi üzerinde yoğun, geçici ise şeffaf bir perde oluşturur. Kulun rabbinden uzak kalmasına sebep olan bu perdenin tevbe ve istiğfarla ortadan kaldırılması gerekir. Kul böylece Allah'a tekrar yakınlık (kurbiyet) haline döner.

Hz. Peygamber bir hadisinde, "Bazan kalbimi bir perde bürür, bunu ortadan kaldırmak için günde yüz kere (diğer bir rivayette yetmiş kere) istiğfar ederim" demiştir (Müslim, "Zikir", 41; Ebû Dâvûd, "Vitir", 26). Bu hadise dayanan mutasavvıflar, gayn denilen perdenin peygamber ve velîleri bazan Hak'tan ayrı düşürdüğünü ve onların bunun için Hakk'a istiğfar ettiklerini

söylerler. Hata ve günahların oluşturduğu bir kir perdesinin peygamberlerin kalbini örtmesi mümkün değildir. Onların kalplerini bürüyen bu perde, ümmetin ve ailelerinin meseleleriyle meşgul olmalarından dolayı Hak'tan geçici olarak uzak kalmalarıdır. Peygamberlerin kalplerindeki perde, üzerine üflenen aynada oluşan hafif nem ve sis gibi olup kısa bir süre sonra kendiliğinden ortadan kalkar. Bu perde güneşin çıkmasıyla yok olan hafif bulutlara da benzetilmiştir (Serrâc, s. 451). Ebû Saîd el-Harrâz'a göre bu durum sadece nebî ve velîlerde görülür. Başkaları için kusur olmayan bu husus onlar için istiğfar sebebidir.

Hücvîrî'ye göre müminin kalbindeki kalın perde tevbe ile, hafif perde Hakk'a yönelerek ortadan kaldırılır. Tevbe günahları terketmekle, Hakk'a yönelmek ise kendi varlığından geçmekle olur. Günahları terketmek hatadan doğru olana, Hakk'a yönelmek doğru olandan daha doğru olana dönmektir (Keşfü'l-mahcûb, s. 507).

Sûfîlere göre müminin kalbi bazan hata ve günah kiriyle kirlenir, bazan dünya işleri ve gaflet haliyle paslanır. Tevbe, istiğfar, zikir ve ibadet bu kiri temizlemeye, bu pası silmeye yarar. İbnü'l-Cellâ, babası cilâcı olduğu için değil vaazlarla kalpleri cilaladığı için "cellâ" lakabıyla anıldığını söyler. Kalbini cilalamaya ve saflaştırmaya herkes muhtaçtır. Kalbi cilalama ve saflaştırmanın ariflere ve kâmillere özgü olan şekline de gayn denilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kâşânî, Istılâhâtü's-sûfiyye, "ġayn" md.; et-Taʿrîfât, "ġayn" md.; Ca'fer Seccâdî, Ferheng, "ġayn" md.; Kamus Tercümesi, IV, 713; Müslim, "Zikir", 41; Ebû Dâvûd, "Vitir", 26; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 451; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, XXXI, 91; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb, s. 506, 507; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 225; Gazzâlî, İhyaʾ, Kahire 1967, IV, 13; Zemahşerî, el-Fâʾik, III, 82; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, s. 629; a.mlf., Meşrebü'l-ervâh, s. 187, 352; Necmeddîn-i Dâye, Mirsadü'l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1365 hş., s. 326; lbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 403; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1993, III, 233, 237.

Süleyman Uludağ

GAYR

(bk. AĞYÂR)

GAYRET

(bk. KISKANÇLIK)

GAYRİ MENKUL

(bk. AKAR)

GAYRİ MÜSLİM

غير المسلم

Kur'ân-ı Kerîm, yaratılışın gayesini Allah'a iman ve O'nun iradesine uygun yaşama şeklinde belirler (el-Bakara 2/21; ez-Zâriyât 51/56; el-Mülk 67/2) ve "emânet" şeklinde nitelediği (el-Ahzâb 33/72) bu beşerî sorumluluğu kabul veya redde bağlı olarak insanları inananlar ve inanmayanlar diye iki gruba ayırır (el-A'râf 7/87; el-Kehf 18/29; et-Tegâbün 64/2). Bu temel ayırım dışında İslâmiyet insanlar arasında ırk, renk, dil ve ülke esasına dayalı başka herhangi bir fark gözetmez. Kur'ân'ın getirdiği mesajı kabul edenleri ifade etmek üzere mü'min ve müslim kelimeleriyle îmân ve islâm köklerinin çeşitli fiil kalıpları Kur'ân'da ve hadislerde sıkça geçer. İslâm dinine inanmayan bütün grupları kapsayan "gayri müslim" (gayrü'l-müslim) karşılığında ise Kur'ân'da ve hadislerde kâfir (çoğulu kâfirûn, küffâr, kefere) kelimesiyle küfr kökünün çeşitli türevleri kullanılmış, kâfirler içinde de bazı gruplar kendi özel adlarıyla anılmıştır. Bunlardan yahudiler hevd kökünden çeşitli fiil kalıpları (meselâ bk. el-Bakara 2/62, 111; en-Nisâ 4/46, 160; el-Mâide 5/41, 44) ve yehûd (bk. el-Bakara 2/113, 120; el-Mâide 5/18, 51) kelimesiyle; hıristiyanlar nasrânî (Âl-i İmrân 3/67) ve nasârâ (bk. el-Bakara 2/62, 111, 113; el-Mâide 5/14, 18) şeklinde; bu iki dinin mensupları ehl-i kitâb (bk. el-Bakara 2/101, 121, 144-146; Âl-i İmrân 3/19-20) tamlamasıyla; putperestler şirk kökünün çeşitli türevleriyle ve ayrıca müşrik olarak (bk. el-Bakara 2/221; et-Tevbe 9/1, 3-7; en-Nûr 24/3); ateşe tapanlar mecûs (el-Hac 22/17) yıldızlara tapanlar da sâbiûn (el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69; el-Hac 22/17) diye anılmışlardır. Kur'ân-ı Kerîm'deki bu adlandırmalar hadislerde de yer alır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "şrk", "sbe", "ktb", "nṣr", "hvd", "müşrik", "naṣrânî", "yahûdî", "mecûsî" md.leri).

Klasik İslâm hukuk doktrininde gayri müslim fertler, kendilerine uygulanacak hükümlere esas olmak üzere inanç farklılıkları ve İslâm devletiyle olan siyasî ve hukukî bağları açısından çeşitli gruplara ayrılmışlardır. İnançları bakımından gayri müslimler semavî kitap sahibi olanlar (Ehl-i kitap), kitap sahibi olup olmadıklarında şüphe bulunanlar ve

diğer inanç sahipleri olmak üzere üçe ayrılmıştır. Müslüman iken dinlerini değiştiren kimseler bu konu ve değerlendirmenin dışında tutulmuştur (bk. RIDDE).

Müslüman hukukçular, bazı âyetlerdeki açık ifadelerden (Âl-i İmrân 3/65-67; el-Mâide 5/68) hareketle yahudi ve hıristiyanların Ehl-i kitap olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Hanefî fakihleri, kendilerine birer ilâhî mesaj olarak Zebur ve suhuf gönderilenleri de Ehl-i kitap sayarken, "Kitap yalnız bizden önceki iki topluluğa indirildi" (el-En'âm 6/156) mealindeki âyeti delil gösteren ve bazı peygamberlere vahyedilen kitap ve sayfaların hüküm değil öğüt ve hikmetler ihtiva ettiğini ileri süren çoğunluk bunları Ehl-i kitap kapsamında kabul etmez. Esasen ne Hz. Peygamber zamanında ne de daha sonra bu kitap ve sayfalara inanan bir inanç grubunun varlığı da bilinmemektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen Sâbiîlik'le (el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69; el-Hac 22/17) ilgili olarak âyet ve hadislerde bilgi yoktur. Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel Sâbiîler'i Ehl-i kitap sayarken Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed bunları Ehl-i kitaptan kabul etmez. Ancak bu iki âlimin Ehl-i kitaptan saymadığı Sâbiîler yıldızlara tapan putperestler olup Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel'in Ehl-i kitap kabul ettiği Sâbiîler ise ilk dönem İslâm kaynaklarında Yahudilik veya Hıristiyanlığın bir mezhebi kabul edilen gerçek Sâbiîliğe mensup olanlardır. Hukukçuların, kendi muhitlerinde karşılaştıkları Sâbiî grupları farklı inançlara sahip görmeleri sebebiyle onlarla ilgili değişik görüşler ileri sürdükleri anlaşılmaktadır (bk. SÂBİÎLİK).

Zerdüşt'ün peygamber olduğuna inanan ve ateşe tapan Mecûsîler'in Ehl-i kitap kapsamına girip girmediği fakihler arasında tartışmalıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de adları geçmekle birlikte (el-Hac 22/17) bunlar hakkında da bilgi verilmemektedir. İmam Şafiî ve İbn Hazm, bir kitapları bulunmakta iken işledikleri fiiller yüzünden semaya kaldırıldığına dair Hz. Ali'den nakledilen bir görüşe (Şevkânî, VIII, 64-65) dayanarak Mecûsîler'i Ehl-i kitap sayarlar. Ancak bunlara göre de Mecûsîler'in kestiği hayvanların yenilmesi ve kadınlarıyla evlenilmesi câiz değildir. Fukahanın çoğunluğu ise cizye ile ilgili, "Onlara Ehl-i kitap muamelesi yapın" (el-Muvaṭṭa*, "Zekât", 42) mealindeki hadisi esas alarak Mecûsîler'i Ehl-i kitap kabul etmemiştir.

Ehl-i kitap ve Mecûsîler'in dışında kalan putperestler, güneşe ve yıldızlara tapanlar, Allah'ın varlığını kabul etmeyenler (ateistler) ve diğer inanç sahipleri gayri müslimlerin üçüncü grubunu oluşturur. Bu üç gruba mensup gayri müslimlere gerek milletlerarası gerekse ferdî ilişkilerde uygulanacak hükümlerde bazı farklılıklar mevcuttur. İnanca dayalı bu ayırım yanında gayri müslimlerin, klasik fıkıh literatüründe İslâm devletiyle olan siyasî ve hukukî münasebetleri bakımından da dört gruba ayrıldığı görülür. İslâm devletiyle savaş halinde bulunan gayri müslim bir devletin (dârülharp) vatandaşı olanlara "harbî", belli bir süre barış antlaşması yapılan gayri müslim devletin (dârüssulh) vatandaşı olanlara "muâhid" (ehl-i sulh, ehl-i ahd), eman alarak İslâm ülkesine giren ve burada belli bir süre ikametine izin verilenlere "müste'men", İslâm devletinin tebaası olanlara da "zimmî" denir. Bunlardan muâhidler, İslâm devletiyle aralarında ülke ayrılığı bulunması bakımından harbî, can ve mal güvenliğine sahip olmaları bakımından da müste'menle bazı ortak hükümlere sahiptirler. Bu adlandırmanın, fıkıh terminolojisinin oluştuğu hicrî ilk asırlardaki milletlerarası ilişkiler ve vatandaşlık telakkisini yansıttığını, ırk esasına dayanan millî devlet (ulus-devlet) anlayışının hâkim olduğu günümüzde ise daha çok vatandaş -yabancı ayırımının yapıldığını veya farklı bazı adlandırmalara gidilebileceğini de belirtmek gerekir. Öte yandan burada gayri müslim toplumlarla olan milletlerarası ilişkiler yanında esas olarak İslâm toplumu içinde yaşayan gayri müslimlerin hukukî statüleri, içtimaî hayattaki yerleri ve müslümanlarla ilişkileri üzerinde durulacaktır.

A) Gayri Müslim Toplumlarla Milletlerarası İlişkiler. İslâm'da insanlar arasında sadece inanç esasına dayalı bir ayırım kabul edilmiş ve bu husustaki tercihin âhiret hayatında büyük bir mükâfat veya cezayı gerektireceği, Allah katında inananlarla inanmayanların aynı muameleye tâbi tutulmayacağı birçok âyette ifade edilmiştir (meselâ bk. Hûd 11/ 15-24; Fussılet 41/40; el-Câsiye 45/20-35). Bununla birlikte dünya hayatında inananlarla inanmayanların gerek ayrı toplumlar olarak gerekse aynı toplum içinde bir arada yaşamaları için gerekli düzenlemeler yapılmıştır. İslâmiyet kendini, Allah'ın insanlığa yol göstermek üzere muhtelif zamanlarda ve o zamanın şartlarına uygun bir çerçeve ve muhteva ile gönderdiği mesajın en son ve en mükemmel

merhalesi kabul eder (el-Mâide 5/3; el-Ahzâb 33/40). Bu durum, İslâm'ın aynı zamanda hem zaman hem mekân bakımından evrensel bir din olduğunu da göstermektedir (el-Enbiyâ 21/107; Sebe' 34/28). İslâmiyet bu vasfıyla hiçbir ırk, dil, cins, toplum ve zümre ayırımı yapmaksızın bütün insanları ilâhî vahyin muhatabı ve aynı insanlık ailesinin üyeleri sayar. İnsanlara aynı anne babadan geldiklerini bildirerek aralarındaki bazı farklılıkların düşmanlık sebebi değil karşılıklı iyi ilişkilere bir vesile olarak görülmesini telkin eder, aralarındaki tek üstünlük ölçüsünün, yeryüzünde üstlenilen beşerî sorumluluğu en iyi şekilde yerine getirmekten (takvâ) ibaret olduğunu belirtir (el-Hucurât 49/13). İnsanların farklı ırklardan gelmeleri ve ayrı toplumlar oluşturmaları, kendilerine verilen nimetler hususunda bir imtihan, insanlığın ortak ideal ve hedefleri için bir yarışma ve iş birliği vesilesi olarak görülmüştür (el-Mâide 5/48). Böylece devletler hukukunun en önemli dayanağı olan milletlerarası topluluk fikri ilk defa Kur'ân'da ifadesini bulmuş ve Hz. Peygamber devrinden başlayarak toplumlararası ilişkiler hukukî esaslara dayandırılmıştır. Kur'ân ve Sünnette belirlenen temel prensipler çerçevesinde oluşan ve zamanla gelişen bu devletler arası hukuk (bk. SİYER) müslüman devletlerin gayri müslim toplumlarla olan ilişkilerinde uygulanırken Batı dünyasında Ortaçağ boyunca milletlerarası alanda keyfîlik hâkim olagelmiş ve XVIII. yüzyılda Avrupa'da oluşmaya başlayan devletler hukuku, Batılı ve hıristiyan olmayan devletlere ancak XIX. yüzyılın sonlarından itibaren uygulanmaya başlanmıştır.

Milletlerarası ilişkilerin barış içinde sürdürülebilmesi ve bunun sağlam temellere oturması için karşılıklı güven ve haklara saygı büyük önem taşımaktadır. Bu sebeple İslâmiyet, gerek özel gerekse milletlerarası ilişkilerde müslü-manlara, verdikleri sözleri tutarak karşılıklı güveni sarsacak davranışlardan sakınmalarını (el-Mâide 5/1; en-Nahl 16/ 91, 92, 94), insanlar arasında hiçbir ayırım yapmadan adaletle davranmalarını, kin ve düşmanlıklar yüzünden zulüm ve haksızlığa yönelmemelerini emreder (en-Nisâ 4/58; el-Mâide 5/2, 8). İslâmiyet'in evrensel bir din olması ve müslümanların İslâm'ı tebliğ yükümlülüklerinin bulunması da diğer toplumlarla iyi ilişkiler kurmalarını gerekli kılmaktadır. Çünkü tebliğ ve dine davet ancak iyi ilişkilerin hâkim olduğu bir ortamda ve barışçı yollarla mümkündür (en-Nahl 16/125; el-Ankebût 29/46).

Müslüman bir toplumun gayri müslim toplumlarla ilişkilerinin barış esasına dayandığı ve bu ortamın ancak gayri müslimlerin düşmanca tavırları sebebiyle bozulabileceği şu âyette ifade edilmektedir: “Sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik etmekten ve onlara adaletle davranmaktan Allah sizi menetmez. Çünkü Allah adaletli olanları sever. Allah ancak sizinle din uğrunda savaşanları, sizi yurtlarınızdan çıkaranları ve çıkarılmanız için onlara yardımda bulunanları dost edinmenizi yasaklar. Kim onlarla dost olursa işte zalimler onlardır” (el-Mümtehine 60/8-9). Bu âyet aynı zamanda, müslüman bir devletin gayri müslim devlet ve toplumlara karşı takip edeceği dış siyasetin de ana çerçevesini belirlemektedir. Gayri müslim toplumlarla iyi ilişkiler kurulması hükmü, âyetteki “sizinle din uğrunda savaşmayanlar” ifadesinin delaletiyle bu özelliğe sahip bütün din mensuplarını kapsar (Taberî, XXVIII, 66). Bu âyet ayrıca, müslümanlarla savaşmadıkları sürece gayri müslimlere karşı savaş yoluyla mücadele edilmeyeceğini göstermektedir (Fahreddin er-Râzî, V, 679). Bununla birlikte hayatı bütünüyle kuşatan bir din olarak İslâmiyet, insanın gerek Allah’la gerek diğer kimselerle olan ilişkilerini düzenlerken bütün eğilim ve zaaflarıyla insan tabiatını göz önünde bulundurur. Bu bakımdan Kur’ân-ı Kerîm, benliğinde taşıdığı olumsuz eğilimler ve zaaflar arasında insanın kan dökücü ve bozguncu özelliğine de dikkat çeker (el-Bakara 2/30, 205). Yine Kur’ân’da, bu eğilimlerine göre hareket edenlerin Allah’ın hoşnutluğundan uzak oldukları ve âhirette cezalandırılacakları haber verilirken (el-Mâide 5/64; er-Ra’d 13/25; el-Kasas 28/77) müslümanların temel tercih ve tavırları da belirlenmiştir: “İşte âhiret yurdu. Biz onu, yeryüzünde böbürlenmeyi ve bozgunculuğu arzulamayan kimselere veririz” (el-Kasas 28/83). Ancak yeryüzünde bozgunculuk ve kargaşa çıkaracak, kan döküp haksızlık yapacak insanlar ve toplumlar daima mevcut olacağından bunlara da engel olmak gerekir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de, “Eğer Allah insanların bir kısmını diğerleriyle önleyip savmasaydı yeryüzü elbette altüst olurdu. Fakat Allah bütün insanlığa karşı lütuf ve kerem sahibidir” (el-Bakara 2/251) mealindeki âyetle sulh ve sükûnun asıl olduğuna, savaşın bu durumu bozanlara engel olmak için meşru kılındığına işaret edilmiştir. Bu gerçeği göz önünde bulundurmayan bazı kişi ve grupların savaşa karşı çıkmaları ise ne savaşı yeryüzünden kaldırmış ne de modern teknolojinin imkânlarıyla genelleşen savaşın yıkımından insanlığı koruyabilmiştir. İslâmiyet, eşyanın tabiatında mevcut olan çatışma ve savaşı hiç yokmuş gibi saymaktansa onu

kabul etmiş, onunla ilgili yasalar koyup tahribatını sınırlı tutmaya çalışmıştır (Seyyid Hüseyin Nasr, s. 33-34).

İslâm hukukçularının büyük bir kısmı, Kur'ân ve Sünnet'te belirlenen temel prensipler çerçevesinde müslümanlarla gayri müslimler arasındaki milletlerarası ilişkilerin barış esasına dayandığı, savaşın ancak onların müslümanlara karşı düşmanca tavırlara başvurmaları halinde meşru sayılacağı görüşündedir. Ortaçağ boyunca devletler arasında hâkim olan münasebetlerin mahiyetinden, içinde bulundukları tarihî ve siyasî şartlardan etkilenen bazı hukukçular ise aksi yönde görüş belirtmişler, Batılı araştırmacıların birçoğu da bu yaklaşımı İslâm'da mevcut tek ve temel görüş gibi sunmaya çalışmışlardır (bk. CİHAD; SAVAŞ). Halbuki Kur'ân-ı Kerîm yeryüzünde insanî bağları kuvvetlendirmeye, toplumları insanî gayelerle birbirine yaklaştırmaya, karşılıklı ilişkileri faydalı hususlarda iş birliğine dayandırmaya büyük önem vermiştir. İslâm devletinin milletlerarası ilişkilerine hukukî bir çerçeve çizmeye çalışan müslüman âlimler de İslâm devletinin gayri müslim devletlerle ticaret, barış, dostluk vb. antlaşmaları yapmasında herhangi bir engelin bulunmadığı, askerî alanda İş birliği ve ittifakların ise ancak zaruret hallerinde ve bazı şartlarla câiz olacağını belirtmişlerdir (Abdullah b. İbrahim et-Tarîkl, s. 243-250, 262-273, 295-300; M. Osman Şübeyr, IV/ 7, s. 264-299). İslâm devletinin kendi hukuk düzenine ve dış siyasetine aykırı herhangi bir siyasî, iktisadî ve hukukî iş birliği veya entegrasyona girmesinin câiz olmayacağı da açıktır.

B) İslâm Toplumunda Gayri Müslimler. 1. Hukukî Statüleri, a) Vatandaşlık, Temel Hak ve Görevleri. Eski Yunan ve Roma'da kendi ırk ve toplumlarından olmayan insanlar her türlü hukuktan mahrumdular, can ve mal güvenlikleri yoktu. Eski Mısır'da da yabancılar hukuk dışı sayılırdı. Bizans sınırlan prensip olarak Arap

ve İranlı yabancılara kapalı tutulurdu ve ancak antlaşmalarla tesbit edilen bazı şehirlerde ticaret yapma imkânı vardı. Avrupa'da da XIX. yüzyıla gelinceye kadar yabancılar hukukun himayesinden mahrumdular (Özel, s. 306-310). Buna karşılık İslâmiyet, kendi mensuplarının oluşturduğu bir toplumda bu inancı paylaşmayanların inanç hürriyetine, can ve mal güvenliğine sahip olarak yaşamalarına imkân tanımıştır. Hz. Peygamber, hicretin hemen ardından Medine'de bulunan müşrik ve yahudi toplumları

ile çağdaş araştırmacılar tarafından “Medine anayasası” veya “Medine vesikası” (Bilgi ve Hikmet, sy. 5; DİA, III, 153-154) olarak adlandırılan bir sözleşme yaparak bunun ilk adımını atmıştır. Böylece site devleti, imparatorluk ve millî devlet çizgisi üzerindeki Batı tarihi tecrübesinde benzeri bulunmayan bu siyasî yapı, birçok dinî- kültürel grubun bir arada yaşamasını mümkün kılan bir toplum modeline örnek teşkil etmiştir. Daha sonraki yıllarda müşrik Evs ve Hazrec kabilelerinin tamamen müslüman olması ve sözleşme hükümlerini çiğneyen yahudi kabilelerinin de sürgüne gönderilmesi üzerine Medine’de yalnız müslümanlar kalmakla birlikte Hz. Peygamberin Eyle, Ezruh, Dûmetülcendel ve Necran hıristiyanları, Maknâ ve Teymâ yahudileri, ayrıca kısmen Mecûsîler’in de bulunduğu Hecer ve Bahreyn halkı ile yaptığı antlaşmalarla gayri müslimler dinî ve hukukî temele dayalı kültürel kimliklerini muhafaza ederek İslâm toplumunun içinde yaşama imkânına kavuşmuşlardır. İslâm tarihi boyunca devam edegelen bu uygulama Osmanlı Devleti’ndeki millet sistemiyle en geniş ve gelişmiş biçimini bulmuştur (bk. MİLLET).

Vatandaşlık. Çeşitli dönemlerde ve ülkelerde toplumların siyasî birliği için ırk, renk, dil ve coğrafya gibi unsurlar temel kabul edilmiştir. Bugünkü millî devletlerde vatandaşlık başlıca kan ve toprak esasına dayanmaktadır. Buna karşılık İslâmiyet, insanlar arasında mukadder tesadüflere bağlı olan bu tür farklılıkları bir yana bırakarak vatandaşlık konusunda irade ve tercihi esas almıştır. Kur’ân-ı Kerîm’deki mümin-kâfir ayırımı iki farklı ontolojik dinî yaklaşımı ortaya koyar ve bu konudaki tercih aynı zamanda belli bir hayat tarzı ve sosyopolitik kimlik seçimini ifade eder. İslâm’ı din olarak benimseyenler aynı zamanda sosyopolitik İslâm toplumunun bir üyesi olurken bu inancı paylaşmayanlar da İslâm devletinin siyasî hâkimiyetini kabul ederek çoğulcu bir hukukî yapı içinde tercih ettikleri hayat tarzını yaşama imkânına sahip olurlar. Klasik İslâm hukukçuları, İslâm devletinin tebaasını ifade etmek üzere hem müslümanlar hem gayri müslimler (zimmî) için “dârülislâm ehli” tabirini kullanırlar (Serahsî, Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr, IV, 1383; V, 1047; Kâsânî, VI, 281). Debûsî, “Zimmî, ülke bakımından ve dünya ahkâmında bizden, din bakımından ve âhiret ahkâmında ise onlardandır (harbîler)” der (el-Esrâr, vr. 314a). Gayri müslimlerin İslâm devletinin tâbiiyetine girmeleri zimmet akdiyle gerçekleşir (Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 81). İnançla ilgisi bulunan bazı istisnalar dışında genel kural, müslümanlarla zimmîlerin aynı hak ve görevlere sahip olmalarıdır.

Fukahanin çeşitli konularla ilgili değerlendirmeleri de bunu göstermektedir (Abdülkerîm Zeydân, s. 70-71; Özel, s. 314-315). Müslüman hukukçularının çoğunluğu, İslâm toplumunun varlık ve güvenliğini tehlikeye düşürmemek şartıyla İslâm devletinin gayri müslimlerden gelen zimmet akdi teklifini kabul etmesinin zorunlu olduğu görüşündedir.

Çağdaş bazı müslüman araştırmacıları, modern millî devletlerdeki vatandaşlık kavramıyla karşılaştırma yaparak özellikle bir kısım siyasî haklardan faydalanamamaları sebebiyle zimmîlerin İslâm devletinde vatandaş sayılmadığını ileri sürerken birçok araştırmacı, devletin dayandığı inanç esasından kaynaklanan bazı kısıtlamalar bir yana bunların müslümanlar gibi tam vatandaş olduklarını kabul etmiştir (Abdülkerîm Zeydân, s. 61-67; Abdülazîz Kâmil, I, 83-85, 92; M. Mustafa ez-Zühaylî, I, 125-126, 140; Abdülmün'im Ahmed Bereke, s. 273-311; Sheikh Showkat Hussain, XVI/ 1, s. 67, 70, 73-74). Diğer bazı araştırmacılar da özellikle sömürgeci devletlerin kanunlarında görülen tebaa (national) ve vatandaş (citizen) kavramları arasındaki anlam farkını göz önüne alarak zimmîlerin vatandaş değil tebaa sayılabileceğine dikkat çekmişlerdir (Sheikh Showkat Hussain, XVI/ 1, s. 74). Zira sömürge ülkelerinin halkı sömürgeci devletin tebaası olmakla birlikte bu devletin kendi vatandaşlarının sahip olduğu siyasî haklardan mahrumdu. Ancak bugün devletlerin çoğunun kanunlarında bu iki kavram arasında herhangi bir fark gözetilmemektedir. Modern millî devletin, vatandaşlarını sadece fert olarak kabul edip başka bir kültürel gruba mensubiyetini reddettiğini, buna karşılık İslâm devletinin hukukî çoğulculuğa dayalı çok kültürlü bir siyasî yapı içinde gayri müsiimleri sadece fert olarak devletin bir tebaası değil kendi toplumunun da bir üyesi saydığını belirten bazı müslüman araştırmacılar da zimmîlerin apayrı bir vatandaşlık statüsüne sahip bulunduğunu ve buna bağlı olarak hak ve görevlerinin müslümanlardan farklı olduğunu ileri sürmektedirler (a.g.e., XVI/1, s. 77; Davutoğlu, s. 158, 181, 186, 199). Hak ve görevlerdeki birtakım farklılıklardan hareketle bazı Batılı araştırmacılar zimmîlerin ikinci sınıf vatandaş sayıldığını iddia ederken (Khadduri, s. 52-53; Fattal, s. 369-370), zimmîlerin geniş bir otonomiden faydalanarak devlet içinde devlet, hatta devlet üstünde devlet olduklarını söyleyen diğerleri ise bu dinî-kültürel çoğulcu sistemi "Ortaçağ dinî demokrasisi" diye nitelemişlerdir (Sheikh Showkat Hussain, XVI/1, s. 77; Davutoglu, s. 161-162).

Ehl-i kitap'tan cizye alınması gereğinden söz eden ve zimmet akdine de temel oluşturan Tevbe sûresinin 29. âyeti, esasen milletlerarası ilişkilerde savaşa ve savaş haline son veren bir düzenlemeyi içermekte ve uygulamada da zimmet akdinin fertlerden çok herhangi bir bölge veya şehir halkını meydana getiren dinî gruplarla yapıldığı görülmektedir. Nitekim müslüman hukukçular da bu akdin asıl gayesinin maddî menfaat temini değil, gayri müslimlerin düşmanca ilişkilere son verip müslümanlarla barışa girmelerini sağlamak olduğunu açıkça belirtirler (Serahsî, Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr, V, 2016; Molla Hüsrev, I, 299). Mekke'nin fethinden sonra ve Arap yarımadasında hemen hiç müşrik kalmadığı bir sırada nazil olan yukarıdaki âyette bu tür antlaşmaların muhatabı olarak Ehl-i kitap zikredilmekle birlikte Hz. Peygamber Mecûsîler'e de aynı muamelenin yapılmasını emretmiş (el-Muvaṭṭaʾ, "Zekât", 42), İslâmî fetihlerin genişlemesine paralel şekilde Hindûlar, Budistler ve Kuzey Afrika'daki putperest Berberîler gibi farklı din mensupları da bu şekilde muamele görmüşlerdir. Milletlerarası ilişkilerin farklı bir mahiyet kazandığı günümüzde milletlerarası boyutta uygulama şartları mevcut olmayan bu âyetin hükmü ve Hz. Peygamber'in buna dayanan tatbikatı, iç hukukta gayri müslimlerin vatandaşlığıyla ilgili düzenlemelere esas teşkil eder.

Can ve Mal Güvenliği. Gayri müslimlerin zimmet akdi sayesinde Müslümanlar

gibi can ve mal güvenliğine sahip oldukları konusunda hukukçular görüş birliği içindedir. Hz. Peygamber zimmîye zulüm ve haksızlık yapan, ona gücünün üstünde sorumluluk yükleyen ve ondan arzusu dışında bir şey alan kimseye kıyamet günü bizzat kendisinin hasım olacağını söylemiş (Beyhakî, IX, 205), bir zimmîyi haksız yere öldüren kimsenin kırk yıllık mesafeden duyulan cennet kokusundan mahrum olacağını belirtmiştir (a.g.e., a.y.). Hukukçular zimmîyi öldürmenin haram olduğunu kabul etmekle birlikte uygulanacak ceza konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Çoğunluğa göre bir müslümanın bir zimmîyi öldürmesi halinde kısasa değil diyete hükmedilir. Hanefîler ise kısas gerektiği görüşündedirler. Diyetin gerektiği durumlarda bazı hukukçulara göre zimmînin diyeti müslümanın diyetinin yarısı, bir kısmına göre ise üçte biridir. Hanefîler'le diğer bazı hukukçular diyetlerin eşit olduğunu kabul

etmişlerdir. Hanbelîler'e göre de kasten öldürmede kısas gerekmese bile diyet tam ödenir (bk. DİYET). Zimmînin malının bir müslüman tarafından çalınması halinde had cezası uygulanacağı hususunda ise görüş birliği vardır.

İnanç ve İbadet Hürriyeti. Kur'ân-ı Kerîm din konusunda insanlara baskı yapılmasını kesinlikle yasaklamış (el-Baka-ra 2/256; Yûnus 10/99; el-Kehf 18/29), Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde gayri müslim toplumlarla yapılan zimmet antlaşmalarında bu husus açıkça belirtilmiştir. İnanç hürriyetinin bir gereği olarak dinî eğitim ve öğretim, âyin ve ibadetlerle mabedler de hukukun himayesi altına alınmıştır. Gayri müslimler mâbedlerinde veya açtıkları okullarda dinî eğitim ve öğretimi tam bir serbestlik içinde verme imkânına kavuşmuşlardır. Klasik dönem müslüman hukukçuları, kendi zamanlarındaki şartlar çerçevesinde mabedler konusunda bazı kurallar belirlemişlerdir. Genel olarak kabul edildiğine göre müslümanların kurduğu şehirlerde gayri müslimlerin mâbed yapmasına izin verilmez. Savaş yoluyla ele geçirilen şehirlerdeki mâbedlere dokunulmamakla birlikte yenilerinin de yapılamayacağı görüşü hâkimdir. Barış yoluyla ele geçirilen yerlerdeki mâbedlerin muhafazası, tamiri veya yenilerinin inşası ise antlaşma hükümlerine tâbidir. Mâbedlerinde dinî âyin ve ibadetlerini icra etmelerine, çan çalmalarına, dinî bayram günlerinde haç vb. dolaştırmalarına da izin verilmiştir. Ancak müslümanların meskûn olduğu yerlerde bazan kamu düzeni gereği ezan ve namaz vakitlerinde çan çalmaktan, bayramlarda taşkınlık yapmak ve haç dolaştırmaktan menedildikleri görülmektedir (ayrıca bk. DİA, IX, 325-327). Fukahanın mâbedlerle ilgili olarak literatürde yer alan bu görüşlerine rağmen gayri müslim tebaa ile karşılıklı güven ve iyi ilişkilerin tesis edilmesine bağlı olarak erken dönemlerden itibaren eski mâbedlerin tamirine ve yenilerinin de yapılmasına izin verildiği, içte sosyal karışıklıkların ortaya çıktığı veya gayri müslim devletlerle siyasî ilişkilerin bozulduğu dönemlerde bu müsamahanın gösterilmediği ve Hârûnürreşîd devrinde olduğu gibi özellikle sınır bölgelerindeki bazı mâbedlerin yıktırıldığı da görülmektedir (Kasım Abduh, Ehlü'z̠-z̠imme, s. 32-33, 81-83; Tevfîk Sultân el-Yûzbekî, s. 151-157; Öztürk, s. 91-113). Gerek inanç gerekse âyin ve ibadet konusunda tam hürriyet esas olmakla birlikte müslüman halkın inanç ve ahlâk ilkelerine saygı gösterilmesi amacıyla muhtelif zamanlarda bazı ülkelerde bilhassa mâbedlerin dışındaki âyin ve törenlere birtakım sınırlamalar

getirilmiş olması tabii karşılanmalıdır. Nitekim din ve vicdan hürriyetinin insanın temel hak ve hürriyetlerinin en önemlilerinden sayıldığı günümüzde bu hürriyetin kullanılmasıyla ilgili düzenlemeler Batılı ülkelerin çoğunda farklılık göstermekte, kamu düzeni ve genel ahlâk çerçevesinde çeşitli kısıtlamalara gidilmektedir (DİA, IX, 328-329).

İkamet ve Seyahat Hürriyeti. Gayri müslimler, bazı sınırlamalar dışında İslâm ülkelerinde kural olarak müslümanlarla eşit bir ikamet ve seyahat hürriyetine sahiptirler. İslâm dininin doğup yayıldığı yer olması, müslümanlarca kutsal kabul edilen en önemli mâbed ve mekânların burada bulunması sebebiyle Hicaz bölgesinde gayri müslimlerin ikameti bütün fukahaya göre yasaktır. Hanbelî ve Şafiî mezhepleriyle Mâlikî mezhebinde bir görüşe göre gayri müslimler geçici bir maksatla da olsa Mekke çevresindeki Harem bölgesine giremezler. Hanefîler ise bu bölgeye girebilecekleri görüşündedir. Esasen buranın dışında oturan müslümanların da bölgeye girişleri belli kurallara bağlıdır (bk. ÂFÂKÎ; HAREM). Gayri müslimlerin, Hicaz'ın Harem dışında kalan yerlerine ticaret vb. bir maksatla girebilecekleri konusunda fikir birliği bulunmakla birlikte kalış süreleri hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İçtihada dayalı bu süre tesbitlerinin günün şartları ve ihtiyaçlarına göre düzenlendiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında gayri müslimlerin Eyüp Sultan Türbesi ve Şam'da Hz. Ömer Camii gibi dinî mekânların etrafında yerleşmelerine bazı dönemlerde kısıtlama getirilmesi de (Ercan, TTK Belleten, XLVII/ 188, s. 1142; a.mlf., Otam, I/1, s. 123) kamu düzeninin gerektirdiği idarî bir tedbir olarak değerlendirilmelidir.

Çalışma Hürriyeti ve Sosyal Güvenlik. Çalışma hürriyeti bakımından gayri müslimler için herhangi bir sınırlama söz konusu olmayıp iş ve ticaret hayatının her alanında faaliyet gösterebilirler. Öte yandan gayri müslimler, amme hizmetleri ve sosyal güvenlik imkânlarından müslümanlar gibi faydalanma hakkına sahiptirler. Hz. Ömer, yoksulluk ve ihtiyarlık sebebiyle dilenen bir zimmîyi gördüğünde ona hazineden maaş bağlanmasını emretmiş (Ebû Yûsuf, s. 136; Ebû Ubeyd, s. 57), vefatı sırasında da kendisinden sonra gelecek halifeden zimmîlerin haklarını korumasını ve onları himaye etmesini istemiştir (Ebû Yûsuf, s. 135). Hâlid b. Velîd, Hîre halkıyla yaptığı antlaşmada güçsüz düşenlerden cizye alınmayacağını ve bunların geçiminin hazineden karşılanacağını belirtmiştir (Muhammed

Hamîdullah, s. 280-281 [nr. 291]). Ömer b. Abdülazîz de bu durumdakilere devlet hazinesinden maaş bağlanması için yetkililere talimat vermiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 38). Sosyal yönü yanında temelde bir ibadet olan zekâtın gelirlerinden müellefe-i kulûb dışında gayri müslimlere harcama yapılamayacağı konusunda hemen hemen görüş birliği bulunmasına karşılık fukahanın büyük bir kısmı onlara sadaka verilebileceğini belirtmektedir. Bunlardan bazıları yalnız zimmîlere tasaddukun câiz olduğunu söylerken diğerleri zimmî-müste'men ayırımı yapmamaktadır. Ayrıca gayri müslimlerin kendi aralarında vakıf kurmaları, hatta müslümanların onlara yönelik vakıf tesis etmeleri belli şartlarla câiz görülmüştür.

Siyasî Haklar ve Kamu Görevleri. İslâm hukukçuları, gayri müslimlerin devlet başkanını seçme ve bu göreve seçilme hakkına sahip olmadıkları, ordu kumandanlığı, valilik ve hâkimlik gibi görevlere getirilemeyecekleri konusunda görüş birliği içindedir. Hukukçuların çoğunluğu, gayri müslimlere genel olarak kamu görevi verilmeyeceğini belirtirken

bazı hukukçular önemli mevkiler dışındaki görevlere getirilebileceklerini, bazıları da zaruret ve ihtiyaç halinde buna başvurulabileceğini söylemişlerdir. Çoğunluğu oluşturan âlimler gayri müslimlerin sırdaş, dost ve velî edinilmesini yasaklayan âyetlerle (Âl-i İmrân 3/28, 118; en-Nisâ 4/144; el-Mâide 5/51; el-Mümtehine 60/1) Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki bazı uygulamaları esas alırlar. Diğerleri ise bu âyetlerde müslümanlara düşmanlık besleyen ve güven telkin etmeyen gayri müslimlerle ilişkilerin yasaklandığını, genel anlamda müslümanlara olan düşmanlıklarına (el-Bakara 2/109, 120, 217) rağmen diğer bazı âyetlerden bu özelliği taşımayanların da bulunduğunu ve bunlarla iyi ilişkiler kurulabileceğinin anlaşıldığını (Âl-i İmrân 3/75; el-Mâide 5/82; el-Mümtehine 60/8-9) belirtir ve çoğunluk gibi sünnet ve Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamalarından bazı örnekleri delil gösterirler (bu görüşler ve delilleri için bk. Abdülkerîm Zeydân, s. 76-83; M. Mustafa ez-Zühaylî, I, 141-153; Abdülmün'im Ahmed Bereke, s. 191-197; Abdullah b. İbrahim et-Tarîkî, s. 365-384). Hukukçuların genel eğilimine rağmen daha Muâviye döneminden itibaren gayri müslimlerin devlet kademelerinde çalıştırıldıkları, çeşitli divanların yönetimi yanında valilik ve vezirlik makamına kadar yükseldikleri, hatta bazı İslâm devletlerinde bürokrasinin büyük ölçüde onların eline geçtiği görülmektedir. Bazı dönemlerde gayri müslim yönetici

ve görevlilerin İslâmî ölçülere aykırı hareket etmeleri, çeşitli yolsuzluklara karışmaları, otoritelerinden faydalanarak müslüman halka zulüm ve haksızlık yapmalarının ulemâ ve halk arasında büyük infiallere yol açması üzerine yöneticiler tarafından birçoklarının görevine son verilmesine dair örnekler az değildir (geniş bilgi için bk. Kâsım Abduh, Ehlü'ẕ-ẕimme, s. 84-88; Sellâm Mahmûd Sellâm, s. 29-97; Tevfîk Sultân el-Yûzbekî, s. 105-108, 138-139, 148-151; Öztürk, s. 322-350). Bu örnekler İslâm hukukçularının endişelerini haklı çıkaracak mahiyette olmakla birlikte karşılıklı güven, ihtiyaç ve şahsî nüfuz gibi çeşitli sebeplerle gayri müslimlerin İslâm tarihi boyunca değişik kamu görevlerini üstlendikleri görülmektedir. Çağdaş müslüman araştırmacıların genel eğilimi de İslâm devletinin çeşitli alanlardaki temel siyasetlerinin tesbiti ve uygulamasıyla ilgili önemli görevler dışındaki kamu görevlerine gayri müslimlerin getirilebileceği yönündedir. Bunlardan bazıları, bugünkü müslüman ülkelerde hâkim millî devlet modelinden hareketle böyle bir siyasî yapı içinde gayri müslimlerin devlet başkanı seçimine katılabileceklerini ve parlamentoya üye seçilebileceklerini de belirtmektedir (Abdülkerîm Zeydân, s. 84; M. Mustafa ez-Zühaylî, I, 154-163; M. Fethî Osman, Arabia, Vl/65, s. 42). Çağdaş hukuk düzenlerinde, genel ilke olarak vatandaşların herhangi bir ayırıma gidilmeden bu haklardan eşit şekilde faydalanacakları kabul edilmekle birlikte ideolojik temele dayalı devletlerde bu ideolojiyi paylaşmayanların, etnik esasa dayalı devletlerde ise çoğunluğa mensup olmayanların uygulamada bu haklardan tam faydalanamadıkları da bir gerçektir.

İslâmiyet gayri müslimleri, inançlarını paylaşmadıkları müslümanlarla birlikte kendi dindaşlarına karşı savaşmak zorunda bırakmamak amacıyla askerlikten muaf tutmuştur. Bu aynı zamanda onlara tanınan inanç özgürlüğünün de bir gereğidir. Ancak bizzat kendileri istekli oldukları zaman ihtiyaç duyulması ve güven ortamının bulunması halinde bu hizmetlerinden faydalanmada bir sakınca görülmemiştir (bu konudaki görüşler ve delilleri için bk. M. Osman Şübeyr, s. 264-298; Abdullah b. İbrahim et-Tarîkî, s. 261-271). İslâm tarihinde ilk dönemlerden itibaren askerlik hizmetinde gayri müslimlerden istifade edildiğine ve bu durumda kendilerinden cizye alınmadığına dair çeşitli örnekler vardır (Abdülkerîm Zeydân s. 154-157; Abdülazîz Kâmil, I, 94-95; Abdülmün'im Ahmed Bereke, s. 270-274; Abdullah b. İbrahim et-Tarîkî, s. 350-352; Öztürk, s.

350-354). Osmanlı ordusunda da gayri müslimler sipahi, topçu, voynuk, martolos, eflâk, levent ve kürekçi olarak hizmet görmüşler ve kendilerinden cizye alınmamıştır. Ayrıca bir yerin fethi sırasında hizmeti görülenler, geçit yerleri, ada, kale ve sınır boylarında bulunanlar da cizye veya diğer vergilerden kısmen veya tamamen muaf tutulmuşlardır (Bozkurt, s. 23, 27; Ercan, TTK Belleten, XLVII/188, s. 1144, 1148; a.mlf., a.e., LV/213, s. 377-378).

Zimmîlerin İslâm devletine karşı en önemli görevleri, hiç şüphesiz devletin hâkimiyetini kabul edip kanunlarına uymaları, müslümanların inanç ve örflerine saygı göstermeleri, kamu düzenine ve genel ahlâka aykırı davranışlardan kaçınmalarıdır. Devlete karşı malî yükümlülükleri de başlıca şahıs vergisi (cizye), arazi vergisi (haraç) ve bir tür ticaret vergisini (uşûr) ödemektir. Zimmet akdinin zorunlu şartı kabul edilen, bazı âlimlerin küfür üzere kalmaları karşılığında ceza olarak veya İslâm ülkesinde kaldıkları için alındığını söyledikleri, diğer birçok âlim ve çağdaş müslüman müellifin ise can ve mal güvenliğinin sağlanması veya ülke savunmasından muafiyetleri karşılığında tahsil edildiğini belirttikleri cizye sadece ergin ve malî gücü yerinde olan erkeklerden alınmıştır. Savaşma gücüne sahip olmayan kadın, çocuk, yaşlı ve özürlü kimselerden tahsil edilmeyen bu vergiden askerlik hizmetinde bulunanlar da muaf tutulmuştur. Bunun yanında devletçe uygun görülen bazı görevler, yararlılık ve hizmetler sebebiyle de zimmîlerden cizye alınmadığı görülmektedir (Bozkurt, s. 27; Abdülmün'im Ahmed Bereke, s. 269). Ayrıca bu vergi, Hz. Ömer tarafından Benî Tağlib hıristiyanlarından "sadaka", daha sonra bazı İslâm devletlerinde de "cevâlî" adıyla alındığı gibi zimmîler bazı dönemlerde diğer birtakım vergilerle de mükellef tutulmuşlardır. Bütün bu malî yükümlülüklerle ilgili hukukî görüşler ve tarihî uygulamalar göz önüne alındığında, günün şartlarına göre gayri müslim vatandaşlarla ilgili farklı ad ve nisbetlerde yeni vergi düzenlemelerine gidilmesinin mümkün olduğu anlaşılır.

b) Kazaî ve Hukukî Muhtariyet. Hâkimiyet, bir devletin içte ve dışta herhangi bir yabancı gücün gözetimi ve müdahalesi olmaksızın yönetim ve hareket yetkisi olarak tarif edilir. Devletin içte ülkesi ve ülkede bulunanlar üzerindeki egemenliğine iç hâkimiyet, milletlerarası alanda bir müdahale ve gözetim olmaksızın hareket etmesine de dış hâkimiyet veya bağımsızlık denir. Devletin içteki hâkimiyetinin bir gereği olarak yargı yetki ve görevi

İslâm toplumu adına siyasî hâkimiyeti temsil ve icra eden devlete aittir (en-Nisâ 4/105; el-Mâide 5/48; Sâd 38/26). İslâm ülkesinde bulunan müslim veya gayri müslim, vatandaş veya yabancı bütün insanlar devletin yargı sistemine ve kanunlarına tâbidir. Bununla birlikte İslâm'ın gayri müslimlere tanıdığı inanç özgürlüğünün bir gereği olarak aile, şahıs, miras ve borçlar hukuku gibi dinî inançla yakından ilgili konularda kendilerine adlî ve hukukî muhtariyet tanınmış, Hanefî fakihlerinin tabiriyle bu konuda "onları kendi inançlarının gereğiyle başbaşa bırakma" (Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 102; Kâsânî, II, 311) ilkesi benimsenmistir.

İslâm'ın getirdiği bu hukukî çoğulculuk, dinî-kültürel çoğulculuğu koruyarak gayri müslimlerin asırlar boyunca İslâm toplumu içinde varlıklarını sürdürmelerine imkân sağlamıştır.

Gayri müslimler, aralarındaki hukukî ihtilâfları kendi mahkemelerine götürme hakkına sahip oldukları gibi İslâm mahkemelerinde de dava açabilirler. Taraflardan birinin müslüman olması halinde davaya bakmaya yetkili tek merci İslâm mahkemesidir; her iki tarafın da gayri müslim olması ve İslâm mahkemesine başvurulması durumunda mahkemenin bu davaya bakmakta serbest olup olmadığı fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefîler'e göre, tarafların zimmî veya müste'men olduklarına bakılmaksızın açılan davanın görülmesi ve sonuçlandırılması gerekir; mahkemenin seçim hakkı yoktur. Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise mahkeme davaya bakmakta muhayyerdir; tarafların zimmî veya müste'men, aynı veya ayrı dinlerden olmalarının önemi yoktur. Ahmed b. Hanbel'den, zimmîlerin davalarına bakılması gerektiğine dair bir görüş de rivayet edilmiştir. Şafiî mezhebine göre tarafların her ikisi de müste'mense hâkim muhayyerdir; tarafların birinin veya her ikisinin zimmî olması durumunda ise kuvvetli görüş davaya bakılması gerektiği yönündedir. Mahkemenin davaya bakmakta muhayyer olduğunu ileri sürenler, "Eğer sana gelirlerse ister aralarında hükmet ister onlardan yüz çevir. Kendilerinden yüz çevirirsen sana hiçbir şeyle zarar veremezler. Eğer hükmedersen aralarında adaletle hükmet. Çünkü Allah adalet sahiplerini sever" (el-Mâide 5/42) mealindeki âyeti delil gösterirken diğerleri, "Aralarında Allah'ın indirdiği şeyle hükmet ve onların arzularına uyma" (el-Mâide 5/49) mealindeki âyeti esas alırlar ve bu âyetin öbürünü neshettiğini ileri sürerler. Bu gruptaki hukukçulardan bazıları da burada neshin söz konusu olmadığı, ilk âyetin müste'menlerle,

diğerinin zimmîlerle ilgili olduğu görüşündedirler. Müste'menlerin davalarına bakma konusunda mahkemenin serbest olduğunu söyleyen hukukçular ayrıca bunların eman akdiyle İslâm ahkâmına uymayı, İslâm devletinin de onların birbirine karşı haksızlıklarını önlemeyi taahhüt etmediğini söylerler. Diğer hukukçular ise zimmîler gibi müste'menlerin de İslâm devletinin himayesi altında olduklarını, devletin onlara yapılacak haksızlıkları önlemesi gerektiğini belirtirler.

Mahkemenin davaya bakması için her iki tarafın da rızâsının şart olup olmadığı yine tartışma konusu olmuştur. Hanefîler'e göre gerek zimmî gerek müste'men olsun taraflardan yalnız birinin dava açması yeterlidir. Mâlikîler'e göre iki tarafın da rızâsı şarttır. Şafiî ve Hanbelî mezhepleri ise zimmîlerde yalnız bir tarafın, müste'menlerde iki tarafın rızâsını gerekli görürler. Bu konudaki ihtilâflar, genel olarak bir tarafın başvurmasıyla diğer tarafın kendi inancına aykırı bir hükümle mecbur tutulup tutulmayacağı hususuna dayanmaktadır.

İslâm mahkemesinin gayri müslimlerin davasına bakması halinde onların kendi hukukları değil İslâm hukuku uygulanır. Bu konuda çeşitli âyetleri delil gösteren İslâm hukukçuları (meselâ bk. el-Mâide 5/42, 44, 48) görüş birliği içindedir. Genel kural olarak gayri müslimlere uygulanacak kanun hükmü müslümanlara uygulanacak hükmün aynıdır. Ancak inançları gereği meşru saydıkları domuz ve şarap gibi mallarla ilgili tasarrufları ve yine kendilerince meşru kabul edilen diğer bazı hususlarda farklı hükümlere tabidirler. Bu konularla ilgili olarak hukukçular arasında da farklı görüşler mevcuttur (Özel, s. 355-364).

Gayri müslimlere hukuk davaları için tanınan adlî ve hukukî muhtariyet ceza davaları için söz konusu değildir. Bu bakımdan İslâm ülkesinde suç sayılan bir fiili işlediklerinde kural olarak onlara da İslâm ceza hukuku hükümleri uygulanır. Ancak kendilerine tanınan inanç hürriyeti gereği bu genel kuralın bazı istisnaları vardır. Meselâ içki içtiklerinde had cezası uygulanmazsa da kamu düzenini ihlâl etmeleri halinde ta'zîr cezası verilir. Ayrıca mezheplere göre farklılık göstermekle birlikte bazı suçların teşekkülüyle ilgili olarak aranan şartların gayri müslimlerde bulunmaması sebebiyle de bu suçlar için tesbit edilen cezaya çarptırılmazlar. Meselâ Ebû Yûsuf dışındaki Hanefî âlimlerine göre recm cezasında aranan ihsan* şartı

için müslüman olmak gerektiğinden zina yapmaları halinde zimmîlere recm değil celde cezası uygulanır.

Zimmîlerin aksine müste'mene ceza hukukunun uygulanması konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ebû Yûsuf, zimmîlerde olduğu gibi müste'menlere de bütün ceza hukuku hükümlerinin uygulanacağını belirtirken aralarında farklı değerlendirmeler bulunmakla birlikte diğer hukukçular suçları Allah (toplum) hakkına veya kul hakkına yönelik olmasına göre gruplara ayırmakta ve genel olarak toplum hakkının galip bulunduğu hadlerin müste'mene uygulanmayacağını söylemektedirler. Bu konudaki ihtilâf, İslâm ülkesinde geçici olarak bulunan müste'menin hangi hükümlere uymaktan sorumlu olduğu noktasında toplanmaktadır (Özel, s. 369-372).

2. Sosyal Hayat. Evrensel bir din olarak İslâm'ın gerek milletlerarası gerek toplumsal alanda karşılıklı iyi ilişkileri esas aldığı, dinî, etnik ve kültürel farklılıklara açık bir toplum yapısı öngördüğü yukarıda belirtilmiş, müslümanlara karşı düşmanca davranışlar içinde bulunmadıkça gayri müslimlerle ilişkilerde barışın esas olduğuna işaret edilmiştir. Batılı bazı araştırmacılar, İslâm'a ve müslümanlara düşmanlık besleyen, onların inançlarıyla alay eden, kendilerine karşı savaş açan gayri müslimleri sırdaş tutmaktan ve onlarla İslâm toplumu aleyhine sonuç doğuracak yakın ilişkiler kurmaktan müslümanları meneden bazı âyetlerden hareketle İslâm'ın gayri müslimlerle dostluk münasebetlerini yasakladığını ileri sürmektedirler. Ancak bu genelleme doğru olmayıp bazı âyetlerde ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında İslâm'a düşman olmayanlarla iyi ilişkiler kurmanın yasaklanmadığı görülmektedir (yk. bk). Bundan dolayı İslâm âlimleri küfre, küfrün tezahür, işaret ve sembollerine saygı ve buna bağlı bir sevgiye delâlet etmeyen her türlü insanî ilişkiyi prensip olarak mubah saymışlardır (Karâfî, 111, 20-21).

Akrabalık münasebetlerini kesmeyi insanlar arasında herhangi bir ayırım yapmadan yasaklayan Kur'ân-ı Kerîm (en-Nisâ 4/1: Muhammed 47/22), Allah'a ortak koşmaya zorlamaları halinde gayri müslim anne ve babaya itaat etmemeyi isterken yine de onlarla iyi geçinmeyi emretmiştir (Lokman 31/15). Esmâ bint Ebû Bekir, müşrik olan annesi yanına geldiğinde onunla görüşüp görüşemeyeceğini sorduğunda Resûlullah annesiyle

görüşebileceğini belirtmiş (Buhârî, “Edeb”,7-8), Hz. Ömer de Resûl-i Ekrem’in kendisine hediye ettiği ipekli bir elbiseyi Mekke’de bulunan müşrik kardeşine göndermiştir (Buhârî, “Edeb”, 9). Hediyeleşmenin karşılıklı sevgiyi arttırdığını ve düşmanlıkları giderdiğini belirten Hz. Peygamber’in (el-Muvaṭṭaʾ “Câmiʿ”, 4)

gayri müslim devlet yöneticilerinden hediye kabul ettiği bilinmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde sıla-i rahimde olduğu gibi komşuya iyilikte bulunmakla ilgili emir ve tavsiyelerin de (en-Nisâ 4/36; Müslim, “îmân”, 76-77) genel hüküm ifade ettiğini, müslüman ve gayri müslim bütün insanları kapsadığını ifade eden âlimler (Kurtubî, V, 184, 188; İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 417-418), Hz. Peygamber ve ashabının bazı uygulamalarını örnek göstererek günlük hayattaki münasebetler çerçevesinde gayri müslim hastaları ziyaret, cenazelerine katılma ve taziyede bulunma, ayrıca evlenme, doğum vb. münasebetlerle onları tebrik etme gibi sosyal ilişkilerin câiz olduğunu, ancak müslü-manin bu ilişkiler sırasında inancını etkileyecek tutum ve davranışlardan sakınması gerektiğini belirtmişlerdir (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 200-205; Yûsuf el-Kardâvî, s. 45-46).

Karşılıklı iyi münasebetlerin teşvik edilerek geniş bir hürriyet ve müsamaha ortamının oluşması sayesinde gayri müslimler, aralarında mezhep farklılığı olan kendi dindaşları içinde bulamadıkları bir güvenle İslâm toplumunda yaşamış, ilim, kültür ve sanatın yanında ekonomik alanda da büyük etkinlikler göstermişlerdir. Müslümanların farklı ilim ve kültür muhitleriyle karşı karşıya geldiği ilk fetihlerin hemen ardından Emevîler ve özellikle Abbasîler devrinde başlatılan tercüme faaliyetlerinde en önemli katkıyı gayri müslim âlimler sağlamıştır. Başta tıp, matematik, astronomi, kimya ve metafiziğe dair kitaplar olmak üzere eski Yunan, İran ve Hint kültürüne ait birçok eser onlar sayesinde Arapça’ya kazandırılmış, bu ilim adamları bilhassa yöneticiler katında büyük itibar ve himaye görmüştür. Muâviye’den itibaren hemen bütün halife ve önde gelen yöneticilerin özel hekimleri gayri müslimdi. Saraydan başka önemli hastahanelerde de birçok gayri müslim hekimin görev yaptığı, ayrıca birçok şair, edip ve sanatkârın halifeler tarafından himaye edildiği, bunların büyük şöhrete ve maddî imkânlara kavuştukları bilinmektedir. Bunun yanında ekonomik hayatın dinî toplumlara göre bölünmemesi, çarşı ve pazarların müşterek olması

sebebiyle ekonomik alanda da büyük etkinlikler gösterdiler. Esasen ilk fetihlerin ardından çok defa topraklar ganimet olarak dağıtılmayıp yerli halka bırakıldığı için ziraat hayatı büyük ölçüde gayri müslimlerin elinde kaldı. Müslümanlarla gayri müslimler arasında her türlü ticarî faaliyetin mubah sayılması, onların gerek iç gerekse dış ticarette etkili bir konuma gelmelerine imkân sağladı. Gayri müslimlere tanınan inanç hürriyetinin bir gereği olarak kendi aralarında içki ve domuz ticareti yapmaları da serbestti. Ancak semavî dinlerin hepsinde faizin haram olması sebebiyle faizli muamelelerde bulunmaları yasaktı. Bununla beraber para piyasalarına büyük ölçüde gayri müslimler hâkimdi ve bazı dönemlerde devlete borç verecek kadar büyük servetler elde etmişlerdi (bk. CEHBEZ). Askerlik hizmetinden muaf tutuldukları için Ortaçağ boyunca sürüp giden savaşların yıkımından büyük ölçüde uzak kalmaları da ekonomik alanda müslümanlar aleyhine büyük bir avantaj sağlamalarında önemli rol oynamıştır (daha fazla bilgi için bk. Kâsım Abduh, Ehlü'ẕ-ẕimme, s. 147-150, 166-170; a.mlf., Dirâsât, s. 88-92; Sellâm Mahmûd Sellâm, s. 98-194; Tevfîk Sultân el-Yûzbekî, s. 391-447; Öztürk, s. 287-293, 356-416).

Bayram Kutlamaları. Hz. Peygamber hicretten sonra, Medine'de kutlanmakta olan Nevruz ve Mihricân bayramlarını kaldırıp yerlerine ramazan ve kurban bayramlarını ikame etmiş (Müsned, III, 103, 235, 250; Ebü Dâvûd, "Ṣalât", 245), müslümanlar da bu bayramları kutlaya gelmişlerdir. Buna karşılık gerek Hz. Peygamber gerekse Hz. Ebû Bekir devirlerinde gayri müslimlerin kendi bayramlarını kutlamalarına müdahale edilmemiştir. İslâm ülkesinin fetihlerle genişlediği Hz. Ömer zamanında müslümanlarla gayri müslimlerin birlikte oturdukları yerlerde bazı kısıtlamalara gidildiği, meselâ Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Şam halkıyla yaptığı antlaşmada bayram günleri bayrak ve silâh taşımalarının yasaklandığı görülmektedir (Muhammed Hamîdullah, s. 458 [nr. 353]). Daha sonraki dönemlerde de kutlamalarda eğlence yönünün gittikçe ağır basması, içki içilmesi, gayri ahlâkî davranışlarda bulunulması sebebiyle zaman zaman yasaklama ve kısıtlamalara gidilmiştir. Ancak bu kısıtlamaların daha çok müslümanların meskûn bulunduğu bölgelerle ilgili olduğunu, mâbedlerde ve gayri müslim bölgelerindeki kutlamalara müdahale edilmediğini belirtmek gerekir. Müslümanların gayri müslimlerin dinî özellik taşıyan bayramlarına katılmaları ve bu vesile ile kendilerine hediye vermeleri ise onların inancını, inançlarının bazı tezahür ve

sembollerini kabul ve onaylama anlamına geleceğinden câiz görülmemiştir. “Bir topluma benzemeye çalışan kimse o toplumdan olur” mealindeki hadis (Müsned, II, 92; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 4), gayri müslimlerin inançlarının gereği ve ifadesi olan, onları başkalarından ayıran davranışları, kılık ve kıyafeti müslümanlara yasaklamıştır. Kutlamalar sırasında İslâm hukuk ve ahlâkına aykırı fiillerin işlenmesi de bayramlara katılma yasağını gerektiren bir başka sebeptir (İbnü’l-Hâc el-Abderî, II, 46-54; İbn Müflih el-Makdisî, III, 431-432; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 205-206; Mv.F, XII,7-9). Dinî yasağa rağmen bu kutlamalardaki zevk ve eğlence özelliğinin cazibesiyle bazı müslümanların, hatta halife ve yöneticilerin gayri müslimlerin bayramlarına katıldıkları, hediye alıp verdikleri görülmektedir (Kasım Abduh, Ehlü’z̠-z̠imme, s. 120-127, 151-165; a.mlf., Dirâsât, s. 93-114; Sellâm Mahmûd Sellâm, s. 218-221; Tevfîk Sultân el-Yûzbekî, s. 363, 372-373; Öztürk, s. 139-156). Kutlamalara katılma yanında günlük ilişkiler çerçevesinde edinilen bir kısım hıristiyan ve yahudi âdetlerinin bazı müslüman halk çevrelerinde yaygınlık kazanması da dinî hassasiyet ve yaşayıştaki yozlaşmanın bir göstergesi olarak fakihler tarafından şiddetle tenkit edilmiştir (İbn Teymiyye, s. 180-232; İbnü’l-Hâc el-Abderî, 11,48-54).

Gayri Müslim Kadınlarla Evlenme. İslâmiyet’in gayri müslimlerle münasebetlerde barışı esas aldığına dair bir kanıt da müslümanların Ehl-i kitap olan kadınlarla evlenmesini mubah kılmasıdır. İnancın oluşturduğu kardeşlik bağı bir tarafa bırakılırsa sosyal ilişkiler bağlamında karı koca arasındaki sevgi ve yakınlıktan daha güçlü bir bağ düşünülemez. Bu ilişki yalnız bir fertle sınırlı kalmamakta, kadının anne ve babası, kardeşleri ve diğer akrabalarıyla müslüman koca ve çocukları arasında da bir akrabalık bağı oluşmaktadır. Bu da inanç farklılığına rağmen İslâm’ın ayrı dinden olanlara tanıdığı müsamahanın, karşılıklı iyi ilişkiler kurulmasına olan arzusunun bir tezahürü olarak görülmelidir.

Müslüman hukukçuların hemen tamamı aşağıdaki âyeti delil göstererek Ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin câiz olduğunu belirtmiştir: “Bugün size temiz ve iyi şeyler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir, sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir. Mümin kadınlardan iffetli olanlarla daha

önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da mehirlerini vermeniz şartıyla namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir" (el-Mâide 5/5). Abdullah b. Ömer, İmam Mâlik ve bazı Şiî âlimleri, müşrik kadınlarla evlenmeyi yasaklayan âyeti (el-Bakara 2/221), ayrıca gayri müslim kadınların içki içme ve domuz eti yeme gibi alışkanlıklarını ileri sürerek onlarla evlenmeyi haram veya mekruh saymışlardır. Esasen çoğunluk da semavî bir dine inanmayan ateşperest, putperest ve diğer inanç sahipleriyle evlenilmesinin haram olduğu görüşündedir, Müslüman koca, gayri müslim hanımını dininin gereklerini yerine getirmekten alıkoyamayacağı gibi onu dinî inancına aykırı davranışlarda bulunmaya da zorlayamaz. Müslüman bir kadının gayri müslim erkekle evlenmesinin haram olduğu konusunda ise İslâm hukukçuları görüş birliği içindedir. Hukukçular burada, müslüman kadınların iman etmedikçe müşrik erkeklerle evlenmelerini yasaklayan âyetle (el-Bakara 2/221) hicret eden mümin kadınların kâfirlere geri gönderilmemelerine, bunların birbirlerine helâl olmadıklarına dair âyeti (el-Mümtehine 60/10) ve sahabe uygulamasını delil göstermiş, ayrıca kadının inancı konusunda kocasının baskısına mâruz kalabileceğini ve çocukların küfür üzere yetiştirilebileceğini söylemişlerdir.

Kestikleri Hayvanların Yenmesi. Fıkıh âlimleri, kesilen bir hayvanın etinin yenebilmesi için bazı şartlar belirlemişlerdir. Bunlardan biri de hayvanı kesen kimsenin müslüman veya Ehl-i kitap olması ve kesim sırasında Allah adının anılmasıdır. Bazı âyetlerde Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların haram olduğu belirtilirken (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5-3; el-En'âm 6/145) bir âyette de Ehl-i kitabın yiyeceklerinin müslümanlara helâl kılındığı zikredilmiştir (el-Mâide 5/5). Buna dayanan İslâm âlimleri, Ehl-i kitabın kestiği hayvanların müslümanlara helâl olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Âlimlerin çoğunluğu, kesimi yapan ister müslüman ister gayri müslim olsun, Allah adının anılmasının kasten terkedilmesi durumunda hayvanın etinin haram olduğu görüşündedir. Şâfiîler'e, Mâlikîler'den İbn Rüşd'e ve Ahmed b. Hanbel'den bir rivayete göre Allah adının anılması müstehaptır. Mâliki mezhebine göre ise müslümanlar için şart olmakla birlikte gayri müslimler için şart değildir. Kesim sırasında Allah'tan başkasının adını andıkları bilinmedikçe Ehl-i kitap tarafından kesilen hayvanların yenilmesi câiz olup Allah'tan başkasının adının anıldığı bilinirse bütün âlimlere göre bu eti yemek haramdır. Ayrıca hayvanın

usulüne göre kesilmesi gerekir; boğularak vb. yollarla öldürülürse eti yenmez (Mv.F, XXI, 184-204; ayrıca bk. HAYVAN). Hayvan eti dışında kalan gıda maddeleri konusunda Ehl-i kitap olanla olmayan gayri müslimler arasında fark bulunmayıp yaptıkları yemek veya imal ettikleri gıda maddesinin helâl türden olması şartıyla yenilebileceği hususunda görüş birliği mevcuttur.

Sosyal Hayatla İlgili Bazı Kısıtlamalar. İslâmiyet'in zuhûru sırasında mevcut dinî grupların kendilerine has kıyafetlerinin bulunduğu ve günlük hayatta bu grupların birbirlerinden ayırt edilmelerinde kıyafetlerin büyük önem taşıdığı bilinmektedir. Hz. Peygamber, müslümanların kılık kıyafette diğer gruplara benzemesini yasaklamıştır (Müsned, II, 92; Ebû Dâvûd, "Libâs", 4). Bununla birlikte Resûl-i Ekrem zamanında gayri müslimlerin belli kıyafetleri kullanmaya mecbur tutulduğuna dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Esasen buna ihtiyaç da duyulmamıştır. Hz. Ebû Bekir devrinde muhtemelen yeni fethedilen yerlerdeki halkın fâtihlerin kıyafetlerine özenmesi üzerine Hâlid b. Velîd'in Hîre halkıyla yaptığı antlaşmada, savaş kıyafeti kullanmamaları ve müslümanlara benzememeleri şartıyla istedikleri elbiseleri giyebilecekleri belirtilmiş (Muhammed Hamîdullah, s. 280-281 [nr. 291]), Hz. Ömer de Azerbaycan cephesinde bulunan Utbe b. Ferkad'a gönderdiği talimatta putperest halkın kıyafetini kullanmaktan sakınmalarını emretmişti (a.g.e., s. 458, [nr. 339/E]). Hz. Ebû Bekir ve Ömer zamanında gayri müslim topluluklarla yapılan antlaşmalarda silâh taşımama, düşmana yardım etmeme, müslümanlann meskûn olduğu bölgelerdeki bayram kutlamalarında bayrak ve haç taşımama, ezan vakitlerinde çan çalmama, kendi yanlarına gelen müslümanları belli bir süre barındırma, yol ve köprü yapımı gibi hizmetlere katılma hususunda şartlar bulunmasına rağmen kılık kıyafetlerle ilgili hükümlere rastlanmamaktadır. Sonuç olarak fetihlerle İslâm ülkesinin genişlediği, müslümanlarla gayri müslimlerin yaygın biçimde bir arada yaşamaya başladıkları ve gayri müslimlerin müslümanlara ait kılık kıyafetlere olan rağbetlerinin arttığı Hz. Ömer devrine gelinceye kadar gayri müslim tebaanın kendini müslümanlardan ayıracak belli kıyafetleri (gıyâr*) kullanmaya mecbur tutulmadığı (Ibn Kayyim el-Cevziyye, I, 236), Hz. Ömer zamanında da hiç değilse bir süre böyle bir uygulamaya gidilmediği anlaşılmaktadır.

Hz. Ömer devrinde gayri müslimlerin kılık kıyafette müslümanlara

benzememeleri, ata binmemeleri veya at eyerlerinin farklı olması, kadınların cins develere binmemesi gibi sınırlamalara gidildiği çeşitli kaynaklarda nakledilmiştir (Fayda, s. 173-174; Öztürk, s. 220 vd.). Daha sonra Emevîler'den itibaren bu kısıtlamaların hukukçular tarafından da desteklenerek devam ettirildiği görülmektedir.

Gayri müslimlerin ata binmemeleri veya eyer ve üzengilerin değişik olması, bineklerin süslenmemesi, elbise ve başlıkların farklı kumaş ve renklerden yapılması, müslümanlann künyelerini kullanmamaları, Arapça mühür kazıtmamaları, boyunlarında gayri müslim olduklarını gösteren haç vb. bir işaret taşımaları, evlerinin belli bazı işaretlerle ayırt edilmesi ve müslüman evlerinden yüksek olmaması şeklinde zaman zaman farklılık gösteren bu yasakların her dönemde ve her bölgede aynı hassasiyetle uygulanmadığı bilinmektedir. Bazı halifeler zamanında yasakların uygulanmasıyla ilgili olarak alınan tedbirlerin, halifelerin şahsî temayülleri yanında genellikle karşılıklı güveni sarsan iç ve dış gelişmeler sebebiyle alınmış olması dikkat çekicidir (bu yasaklarla ilgili malumat için bk. Kâsım Abduh, Ehlü'z̠-z̠imme, s. 74-78, 153-160; Sellâm Mahmûd Sellâm, s. 212-218; Tevfîk Sultân el-Yûzbekî, s. 127-142, 153-163, 368-372; Abdülmün'im Ahmed Bereke, s. 180-190; Öztürk, s. 193-240; Ercan, Otam, I/1, s. 117-123). Devletin güçlü olduğu ve gayri müslimlerle karşılıklı güvenin tesis edildiği dönemlerde bu kısıtlamaların genel olarak uygulanmadığı, uygulandığı zamanlarda da büyük şehirlerle sınırlı kaldığı ve uzun süreli olmadığı görülmektedir (El2 (İng.), II, 228).

Kaynaklarda, bu kısıtlamaların dayanağı olarak Hz. Ömer'e nisbet edilen ve "eş-şürûtü'l-Ömeriyye" (el-ahdü'l-Ömerî) diye adlandırılan bir antlaşma metni gösterilmektedir (metin için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 658-661; Tevfîk Sultân el-Yûzbekî, s. 127-129; Fattal, s. 61-63; Fayda, s. 178-179). Suriye veya el-Cezîre bölgesi hıristiyanlarınça Hz. Ömer'e gönderildiği kaydedilen ve yukarıda işaret edilenler yanında kendilerini bağlayan birçok hükmün de yer aldığı bir mektuptan ibaret olan bu metnin Hz. Ömer'e nisbeti tartışma konusu olmuştur. İlk defa İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî (ö. 520/ 1126) ve Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir (ö. 571/ 1176) gibi müellifler tarafından zikredilen bu metin, Hulefâ-yi Râşidîn zamanında gayri müslimlerle yapılan antlaşmaların üslûp ve muhtevasına aykırı olarak hangi şehir halkınca düzenlendiğinin belirtilmemesi, galip değil mağlûp

tarafça tanzim edilmesi, Hz. Ömer döneminde yapılan diğer antlaşmalarda yer almayan hükümler ihtiva etmesi gibi sebeplerle çağdaş müslüman ve Batılı araştırmacıların hemen hemen tamamı tarafından gayri mevsuk bulunmuş ve daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan kısıtlamaların Hz. Ömer'e nisbetle teyit edilme gayretinden doğduğu ileri sürülmüştür (Tritton, s. 8 vd.; Fattal, s. 66-69; Tevfîk Sultân el-Yûzbekî, s. 130-136; Abdülmün'im Ahmed Bereke, s. 187; Fayda, s. 180; Öztürk, s. 239-240; Seyd Barakat Ahmad, XVII/2, s. 100-103).

Bu metnin Hz. Ömer'e nisbetinin doğru olup olmadığı hususu bir yana, daha önce anılanlar yanında bir kısmı bu antlaşmada da yer alan bazı kısıtlamalara gidildiği tarihî bir gerçektir. İslâmiyet'in zuhûru sırasında mevcut dinî grupların geleneksel kıyafetlerinin aynı zamanda dinî kimliklerinin bir ifadesi olması ve müslümanların başka topluluklara benzemelerinin Hz. Peygamber tarafından yasaklanması, İslâm toplumunda yaşayan gayri müslimlerin de müslümanlara benzemesini önlemeyi gerekli kılmıştır. Ayrıca zamanla ortaya çıkan askerî, idarî ve içtimaî bazı ihtiyaçlar da bu kısıtlamalarda rol oynamıştır. Günümüzde nüfus cüzdanı, ikametgâh belgesi, pasaport vb. belgelerin aranması gibi, sürekli savaşların yaşandığı ve ülke sınırlarını bugünkü gibi koruma imkânlarının bulunmadığı bir ortamda güvenlik bakımından kimlik belirleyici bazı tedbirlerin alınması tabiidir. Bu tedbirler ayrıca gayri müslim tebaanın müslümanlara benzeyerek bazı sorumluluklardan veya bir kısım müslümanlann onlara katılarak dinî mükellefiyet ve kayıtlardan kaçmalarını önlemeye yönelik bir fonksiyon da görmüştür. Esasen gayri müslim tebaadan kendi kıyafetlerini korumalarının istenmesi bir baskı şeklinde telakki edilemeyeceği gibi kültürel varlıklarını muhafaza etmeleri bakımından da bunun olumlu sonuçları olmuştur. Geleneksel kıyafetlerini koruma hususunda gayri müslim dinî cemaat liderlerinin de bazı tedbirler aldığını belirtmek gerekir. Ancak bu çerçevede başvurulan kısıtlamaların zamanla hâkim toplum olarak müslümaniarın üstünlük psikolojisini yansıtıp gayri müslimleri aşağılayıcı bir mahiyet aldığı ve bu psikolojinin, gayri müslimlerin devlet bürokrasisinde ve ekonomik hayattaki etkili konumlarını müslüman halka karşı kullandıkları dönemlerde daha baskın geldiği ve kısıtlamalarla ilgili olarak alınan kararlarda müslüman halkın tepkisinin büyük rol oynadığı görülmektedir. Bunun da dinî bir tarafının bulunmayıp tarihî ve içtimaî şartların bir tezahürü olduğu ve kendi şartları içinde değerlendirilmesi

gerektiği açıktır.

Sonuç olarak, müslümanlara karşı düşmanca tavırlar içine girmedikleri sürece gayri müslimlerle ilişkilerin Kur’ân-ı Ke-rîm’in temel prensipleri ve Hz. Peygamber ile Hulefâ-yi Râşidîn’in uygulaması çerçevesinde barış ve hoşgörüye dayandığını, gayri müslimlerin İslâm toplumu içinde kendi dinî-kültürel kimliklerini koruyarak güven içinde yaşadıklarını, bu güven ve müsamahayı gölgeleyecek bazı uygulamaları içtimaî ve siyasî sebeplerle açıklamak yerine tek taraflı olarak sadece müslümanlann eseri gibi göstermenin doğru olmayacağını belirtmek gerekir (ayrıca bk. HARBÎ; KÜFÜR; MÜSTE’MEN; ZİMMÎ).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “şrk”, “sbe”, “ktb”, “nṣr”, “hvd”, “müşrik”, “naṣrânî”, “yahûdî”, “mecûsî” md.leri; el-Muvattaʾ, “Zekât”, 42, “Camiʿ”, 4; Müsned, II, 92; III, 103, 235, 250; Buhârî, “Edeb”,7-8, 9; Müslim, “Îmân”, 76-77; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 4, “Ṣalât”, 245; Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, s. 135-136; Ebû Bekir el-Hallâl, Aḥkâmu ehli’l-milel mine’l-Câmiʿ li-mesâʾili’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1414/1994; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, Kahire 1393, s. 57; Taberî, Câmiʿü’l-beyân, Kahire 1954, XXVIII, 66; Debûsî, el-Esrâr, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 310, vr. 314a; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 81; XI, 102; a.mlf, Şerḥü’s-Siyeri’l-kebîr (nşr. Abdüiazîz Ahmed), Kahire 1971-72, IV, 1383; V, 1047, 2016; Beyhakî, es-Sünenü’l-kübrâ, IX, 205; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 311; VI, 281; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, İstanbul 1308, V, 679; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 184, 188; Karâfî, el-Furûḳ, Tunus 1302, III, 20-21; İbn Teymiyye, İktizâʾʾṣ-ṣıra-ti’l-müstaḳîm (nşr. M. Hâmid el-Fıkî), Kahire 1369/1950, s. 180-232, ayrıca bk. tür.yer.; İbnü’l-Hâc el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/ 1981, II, 46-54; İbn Müflih el-Makdisî, el-Adâbü’ş-şerʿiyye, Kahire 1348, III, 431-432; İbn Kayyim ei-Cevziyye, Aḥkâmü ehli’ẕ-ẕimme (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), I-II, Dımaşk 1381/ 1961; Molla Hüsrev, Dürerü’l-ḥükkâm, İstanbul 1317, I, 299; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, VIII, 64-65; A. S. Tritton, The Caliphs and Their non-Muslim Subjects, London

1930; M. Khadduri, War and Peace in the Law of İslam, Baltimore 1955, s. 52-53; H. A. R. Gibb - H. Bowen, Islamic Society and the West, London 1957, II, 207-261; A. Fattal, Le statut legal des non-musulmans en pays d'Islam, Beyrouth 1958; Kâsım Abduh Kasım, Ehlü'ẕ-ẕimme fî Mıṣri'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ, Kahire 1979; a.mlf.. Dirâsât fî târiḫi Mıṣre'l-ictimâʿî: 'aṣru selâṭîni'l-memâlîk, Kahire 1983; Bertold Spuler, "L'Islam et les minorites", Die Islamische Welt Zıwischen Mittelalter und Neuzeit (ed. U. Haarmann - P. Bachmann), Beirut 1979, s. 609-619; Abdülkerîm Zeydân, Aḥkâmü'ẕ-ẕimmiyyîn ve'l-müsteʾmenîn fî dâri'l-İslâm, Beyrut 1402/1982; M. Fethî Osman, Huḳuḳu'l-insan beyne'ş-şeriʿati'l-İslâmiyye ve'l-fikri'l-ḳânûniyyi'l-ġarbî, Beyrut 1402/1982, tür.yer.; a.mlf., "Islam: The Status of non-Muslims", Arabia, VI/65, London 1987, s. 40-44; Sellâm Mahmûd Sellâm, Ehlü'ẕ-ẕimme fî Mıṣr fi'l-ʿaṣri'l-Fâṭımî eṡ-ṡânî ve'l-"aṣri'l-Eyyübî,

Kahire 1982; Muhammed Hamîdullah, el-Veṡâʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 280-281 [nr. 291], s. 446 [nr. 339/E], s. 458 [nr. 353]; Tevfik Sultân el-Yûzbekî, Târîḫu ehli'ẕ-ẕimme fi'l-ʿIrâḳ: 12-247 h., Riyad 1403/1983; Seyyid Hüseyin Nasr, İslam: İdealler ve Gerçekler (trc. Ahmet Özel), İstanbul 1985, s. 33-34; Bat Ye'or, The Dhimmi, London 1985; Gülnihal Bozkurt, Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu: 1839-1914, Ankara 1989; Abdülazîz Kâmil, "Hukûku'l-insân fi'l-İslâm", Muʿâmeletü gayri'l-müslimîn fi'l-İslâm (nşr. Müessesetü Ali'l-Beyt), Amman 1989, I, 35-105; M. Mustafa ez-Zühaylî, "el-İslâm ve'z-zimme", a.e., I, 108-172; Ali es-Savvâ, "Mevkıfü'l-İslâm min gayri'l-müslimîn fi'l-müctemaʿi'l-İslâmî", a.e., I, 173-244; Emîn M. el-Kudât, "Muʿâmeletü gayri'l-müslimîn fî diyâri'l-İslâm ve muʿâmeletü'l-müslimîn fî gayri diyâri'l-İslâm", a.e., II, 585-621; Abbas el-Cerrârî, "İstihlâşü't-tasavvuri's-selîm li-muʿâmeleti gayri'l-müslimîn fî diyâri'l-İslâm fi'l-vakti'l-hâzır", a.e., II, 625-658; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989; Abdülmün'im Ahmed Bereke, el-İslâm ve'l-musâvât beyne'l-müslimîn ve gayri'l-müslimîn, İskenderiye 1410/1990; Ahmed Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı, İstanbul 1991, s. 306-383; Yûsuf el-Kardâvî, Gayrü'l-müslimîn fi'l-müctemaʿi'l-İslâmî, Beyrut 1412/1992; İdvâr Gâlî ed-Dehebî, Muʿâmeletü gayri'l-müslimîn fi'l-müctemaʿi'l-İslâmî, Kahire 1993; Abdullah b. İbrahim et-Tarîki, el-İstiʿâne bi-gayri'l-müslimîn fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Beyrut 1414; Ahmet Davutoğlu, Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on

Political Theory, Lanham - New York 1994, s. 158-163, 179-199; Muhammed el-Gazzâli, et-Taʿassub ve’t-tesâmuh beyne’l-Mesîhiyye ve’l-İslâm, Kahire, ts. (Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî); Levent Öztürk, İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi, İstanbul 1995; A. L. Tibawi, “Chrisrians Under Muhammad and His First Two Caliphs”, IQ, VI/1-2 (1961), s. 30-46; Hans Kruse, “The Development of the Concept of Nationality in Islam”, Studies in Islam, II/1, New Delhi 1965, s.7-16; Syed Barakat Ahmad, “Non-Muslims and the Umma”, a.e, XVII / 2 (1980), s. 80-118; Yavuz Ercan, “Türkiye’de XV. ve XVI. Yüzyıllarda Gayrimüslimlerin Hukuki, İçtimai ve İktisadi Durumu”, TTK Belleten, XLVII/188 (1983), s. 1119-1149; a.mlf., “Osmanlı İmparatorluğunda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar”, a.e., LV/ 213 (1991), s. 371-391; a.mlf., “Osmanlı İmparatorluğunda Gayrimüslimlerin Giyim, Mesken ve Davranış Hukuku”, Otam, I/1, Ankara 1990, s. 117-125; M. Osman Şübeyr, “el-İstiʿâne bi-gayri’l-müslimîn fi’l-cihâdi’l-İslâmî”, Mecelletü’ş-Şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, IV/7, Kuveyt 1407/1987, s. 221-323; Sheikh Showkat Hussain, “Status of Non-Muslims in Islamic State”, HI, XVI/1 (1993), s. 67-79; Bilgi ve Hikmet, sy. 5, İstanbul 1994 (bu sayı Medine vesikası ile ilgili makalelere ayrılmıştır); Cl. Cahen, “Dhimma”, El2 (İng.), II, 227-231; Mv.F, VII, 120-146; XII,7-9; XXI, 184-204; M. Akif Aydın, “Anayasa”, DİA, III, 153-154; a.mlf., “Din”, a.e, IX, 325-327; Aslan Gündüz, “Din”, a.e, IX, 328-329.

Ahmet Özel

GAYRİYYET

الغيريّت

İki şeyin gerçeklik, hüviyyet, nitelik, nicelik vb. yönlerden birbirinden farklı olması anlamında felsefe ve mantık terimi.

(bk.AYNİYYET; HÜVİYET)

GAZÂ

غزاء

Özellikle Osmanlılar'da din için yapılan savaşı ifade eden ve bir fetih ideolojisi haline gelen terim.

Eski sözlüklerde dar anlamda "düşmanla savaşma" şeklinde tarif edilen kelime (Tekin, TUBA, XIII (1989), s. 140), Osmanlı Beyliği'nin ortaya çıktığı XIII. yüzyıl sonları ile XIV. yüzyıl başlarında Anadolu uç boylarında yaşanan çatışmalarda, Türkmen beylikleri ve derviş toplulukları arasında çok defa hem bir motivasyon hem de bir meşruiyet unsqru olarak kullanılmış; İslâmiyet'i yaymak, müslümanların yönetimindeki toprakları yahut nüfuz alanını genişletmek gibi gayretler uğrunda akınlara katılmak ve "cengetmek" anlamını kazanmıştır. Ortaçağ müslüman toplulukları arasında kullanımı çok daha eskilere giden bu kavramın Anadolu'da nasıl yayıldığı ve Türk dilinde kahramanlık ifade eden alplık ile örtüşmeye başladığı tam olarak bilinmemekte, ancak XIII. yüzyılın sonlarında Anadolu'nun batı ve kuzeybatısında kullanılmakta olduğu kesin olarak tesbit edilebilmektedir.

Gaza ruhunun Osmanlı Devleti'nin yükselişinde oynadığı rol konusu, Paul Wittek'in 1938'de yayımladığı eserinden bu yana modern tarih yazıcılığında önemli bir yer tutmuştur. Wittek'in "gaza tezi", yani Osmanlılar'ın askerî ve siyasî başarılarını cihadla özdeşleştirdiği ve "kutsal savaş" (holy war) diye çevirdiği gazâ anlayışına hamleden tez, M. Fuad Köprülü'nün gazâ ile başka unsurları dengeleyen, demografik faktörleri ve sosyolojik yapıları Wittek'ten çok daha ayrıntılı olarak ele alan fikirlerinin yaygın olarak bilindiği Türkiye'nin dışındaki dünya tarihi literatüründe uzun süre büyük bir kabul görmüştür. Öte yandan kelimenin ve içerdiği kavramın beylik devrinin anlayışını yansıtmadığı, XV. yüzyıldan itibaren çok daha yerleşik ve düzenli bir toplum hayatına geçen Osmanlılar'ın atalarını yüceltmek, onların akın ve yağma faaliyetlerini din uğruna kahramanlık özelliğiyle süslemek için geriye dönük olarak böyle bir açıklama getirdikleri, Osmanlı tarihlerinde ilk beylere gazilik atfedilmesinin edebî ve ideolojik bir motif olarak anlaşılması gerektiği iddia edilmiştir.

Hatta gazâ ve gazi kelimelerinin XV. yüzyıldan önce Anadolu'da yaygın olarak kullanılmadığı, kullanıldığı kadarıyla da pek yüce / kutsî bir anlam taşımadığı öne sürülmüştür (a.mlf., TT, XIX/109, s. 9-18). Gerçekten, doğrudan Osmanlılar'la ilgili ve otantikliği tartışmasız kaynaklarda, Ahmedî'nin XV. yüzyıl başlarında kaleme aldığı İskendernâme'ye kadar gazâ kavramına rastlanmaz. Wittek'in XIV. yüzyıla ait bir deli! olarak zikrettiği Bursa kitâbesinin, üzerinde yer alan 1337 tarihinde yazılmış olduğuna kesin gözle bakılamayacağı, bunun sonradan yazıldığı ve binanın ilk yapım tarihinin oradan başlatıldığı ileri sürülmektedir (a.g.e., XIX/ 109, s. 73-80). Bu husus doğru olmakla birlikte, XIII ve XIV. yüzyıl Anadolu'sunun kaynaklarında, Osmanlılar'la komşuluğu ve gerek dost gerekse rakip olarak yakın ilişkileri iyi bilinen beyliklere ait eserlerde gazâ kelimesine ve türevlerine sıkça rastlanır. Dolayısıyla Osmanlılar'ın da Anadolu'nun geri kalan kesimlerinde yaşayan Türk boylarının ve beylerinin kültür hayatından tamamen habersiz ya da farklı bir kültüre sahip olmadığı düşünülürse bu kavramın bilindiği söylenebilir. Nitekim Osman Bey'den söz eden en eski yazılı kaynağın müellifi olması dolayısıyla üzerinde durulması gereken Bizanslı tarihçi Pachymeres, Osmanlı Devleti'nin kurucusunun Bizans imparatorluk askerleriyle ilk çatışması olarak tasvir ettiği Koyunhisarı (Bapheus) Savaşı'na (1301) Batı Anadolu'nun çeşitli yörelerinden, özellikle Menderes havzasından ve Kastamonu'dan Türkmen savaşçıların katıldığını belirtir. Aynı seferde Osman Bey'in yanında yer alan Amourios'un Çobanoğulları'ndan Ali Bey olması gerektiği de ortaya konmuştur (Zachariadou, III (1977), s. 57-70). Çobanoğulları için XIII. yüzyıl sonlarında kaleme aldığı inşâ risalelerinde Hûyî, sipah emirleri için kullanılacak unvanlar arasında "nusretü'l-güzât'ı da sayar. Osman Bey'in çağdaşlarından Sinop beyinin adı Gazi Çelebi olarak geçer.

Orhan Bey ile Trakya'da sefere çıkan Aydınoğulları'nın daha 1312'de Birgi'de inşa ettirdikleri ulucaminin kitâbesinde Mehmed Bey'den "el-emîrü'l-kebîr el-gâzî" diye söz edilir. Ayrıca Osmanlı beyliğinin doğduğu Söğüt'e ve Osman Bey'in ilk fetihlerinden Karacahisar'a çok yakın olan Seyyid Gazi Türbesi'nin daha XII. yüzyıl sonlarında bir ziyaretgâh olduğunu Arap seyyah Herevî bildirir (kaynaklar ve başka örnekler için bk. Emecen, s. 194-197; Kafadar, s. 76-78, 169). Bir yoruma göre Kuzeybatı Anadolu'da gazâ anlayışının canlanmasında, 1299'da Altın Orda Devleti'nde yaşanan değişiklikler dolayısıyla İslâm ülkesi olmaktan çıkan

Tuna yörelerinden aşiret ve ailelerin Marmara'nın güneyine doğru göçmesinin katkıları da rol oynamıştır (Togan, s. 333).

Gaza kelimesinin ne kadar yaygın olduğu bir yana bu kelimenin barındırdığı kavrama yakın düşen dinî motifler, Osmanlılar dahil çeşitli beyliklerin siyaset söylemlerinde erkenden kendilerini gösterirler. Nitekim eldeki en eski Osmanlı vesikalarından 1324 tarihli bir belgede Orhan Bey'in adının yanı sıra "Şücâüd-din", babası Osman Bey'in adıyla birlikte de "Fahreddin" lakapları kullanılır. Kendisine Şücâüddin diye hitap edilen bir beyin, o devirde Anadolu'nun diğer uç boylarında faaliyet gösteren çeşitli zümreler arasında yayılmış olan gazâ fikrine ilgisiz kalmış olması düşünülemez. Şücâüddin lakabını Orhan Bey'in çağdaşı beylerden en az dördünün daha kullanması da (Kafadar, s. 61) birtakım kültürel motiflerin ve siyasî iddiaların yaygın bir şekilde paylaşıldığını gösterir.

Gerek Osmanoğulları'nın gerekse diğer beyliklerin civarlarındaki hıristiyan nüfus ile, hatta askerî-siyasî güç sahibi tekfurlarla ya da Bizans imparatoruyla komşuluk ilişkileri sürdürmüş olmaları, çeşitli anlaşmalarla zaman zaman ortak hareket etmeleri, ticarî alışveriş ve kültürel etkileşim ilişkilerine girmeleri gazâ fikrinin yokluğuna delâlet etmez. "Müdârâ" ve "istimâlet", Ortaçağ müslüman devletlerinin yakından tanıdığı kavramlardır. Bu kavramları bitmemiş yahut ayrıntılarını kavrayamamış olsalar dahi uç beylerinin ve savaşçıların gazayı "kâfirlerle sürekli ve kıyasıya kutsal savaş" şeklinde anlamadıklarından, bu kavramı devirlerinin tarihî ve sosyolojik şartlan içinde hayata geçirdiklerinden şüphe edilemez. Komşuluk ve dostluk, gerek öz anlamlarında gerekse taktik olarak bu ortamda müslümanlarla hıristiyanlar arasındaki ilişkilere önemli çapta yansımıştır. Meselâ 1323 yılında Alaşehir'i kuşatan Türkler'in, şehrin hâkimi Philanthropenos'un daha önce göstermiş olduğu dostluk ve şecaatten dolayı kuşatmayı kaldırdıkları bir Bizans kaynağında anlatılır (Laiou, s. 292). Esasen bu tür ilişkiler, gazâyı ve gazileri yüceltmek üzere kaleme alınmış Dânişmendnâme, Battalnâme, Saltuknâme gibi destansı kaynaklarda açıkça anlatılır. Nitekim Aydınoğlu Umur Bey'in mücadelelerini hikâye eden Enverî Düstûrnâme'de, Umur Bey'in Kantakuzenos ile ortak faaliyet için anlaştığında bu Bizanslı devlet adamı ile görüşüp kardeş olduğunu yazar (s. 84-85). Gazâ anlayışı bu tür ilişkileri dışlasaydı o anlayışın temsilcilerini idealize etmek üzere Düstûrnâme'yı

kaleme alan Enverî, Umur Bey’le Bizans imparatorunun kardeş olmasını aktarmama yoluna gidebilirdi.

Gazâ kavramının Osmanlı Beyliği için Wittek’in iddia ettiği gibi neredeyse yegâne var oluş sebebi ve savaşçılar için tek motivasyon unsuru olduğu söylenemese de beyliğin fütuhat yoluyla büyü-mesindeki önemli faktörlerden birini teşkil ettiği kesindir. Bununla birlikte gazilerin, sadece ve her an din uğrunda çarpışmayı düşünen gerçek dışı kişilikler olarak çizilmesi de yanlış olur; siyasî ihtirasların Anadolu ve Rumeli gazi zümreleri arasında da önemli bir rol oynadığını (meselâ Sasa Bey ile Aydınoğlu Mehmed Bey’in veya bazı rivayetlere göre Hacı İlbey ile Osmanoğlu Murad Bey’in birbirine ters düşmesi; Kafadar, s. 70, 116-117), gazâya katılanların (Âşıkpaşazâde gibi derviş olanlar dahil) aynı zamanda esir ve ganimet yani maddî kazanç peşinde koştuklarını göz ardı etmemek gerekir (İnalcık, IJTS, II [1980], s. 71-79). Nitekim XIV. yüzyılın birinci yarısında Karesi Beyliği’nde kaleme alındığı tahmin edilen ve “Gazilik Tarîkası” adlı bölümüyle konumuz açısından büyük önem taşıyan bir ilmihal kitabında gazilik en helâl kazanç yolu olarak, fakat aynı zamanda ticaret, ekincilik gibi kazanç mertebelerinden biri olarak sayılmıştır (Tekin, WZKM, LXXVI [1986], s. 286).

İstanbul’un fethinden sonra merkeziyetçiliğin daha gelişkin bir biçimiyle tesisi meyanında teşrifat ve teşkilât sahalarında gerçekleştirilen yenilikler arasında uç boylarındaki akıncı faaliyetleri de daha sıkı bir kontrol altına alınmış, buna bağlı olarak geçmiş günlerin serbest gazâ ruhunu temsil eden gelenekler ve anlayışlar eski önemini kısmen yitirmiştir. Meselâ Neşrî, Fâtih Sultan Mehmed’in eski gazi geleneklerinde olduğu gibi nevbet vurulurken sultanların ayağa kalkması âdetini kaldırdığını yazar (Cihannümâ, I, 3.2). Burada söz konusu olan gazâ ilkesinin terkedilmesi değil, İstanbul’un fethiyle birlikte bir cihan devleti kimliğini inşa etme yoluna giren Osmanlı yöneticilerinin, bu kimliği yoğuracakları siyasî mirasın değişik unsurlarını gözden geçirme sürecinde yeni bir sıralamaya gitmeleridir. Bu bağlamda Osmanoğullan’nın ilk dönemlerine ait rivayetler yazıya geçirilirken bazı kaynaklar, yer yer gazi zümrelerinin ve onlarla bağlantılı dervişlerin merkezîleşmeye karşı muhalefetini dile getirmiştir (meselâ bk. Tevârîh-i Âl-i Osman; Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan). Bu dönemde siyasî iddiaları belirginleşmeye başlayan Safevîler’in, bilhassa

Kafkasya'nın müslüman olmayan bölgelerine yönelttikleri akın ve seferlere gazâ, bunlara katılan savaşçılara da gazi dedikleri, bu seferler için Anadolu'dan da gönüllü topladıkları dikkati çeker.

Bir cihan devletinin oluşmasıyla birlikte gazâ kavramının gözden düştüğü söylenemez; ancak düzenli devlet ordusunun faaliyetlerini anlatan eserlerde erken kaynaklara göre merkezî konumunu yitirmiştir. Yine de Osmanlılar'ın çeşitli savaşlarını anlatan eserlere "gazavatnâme" adı verilmesi, bazı sultanlara askerî başarıları bağlamında ve bilhassa kahramanlıklarıyla bilinen kumandanlara "gazi" diye hitap edilmesi geleneği sürdürülmüştür. Serhad boylarının askerlerine de gazi denilmeye devam edilmiştir. XVII. yüzyıldan Tımışvarlı Gazi Âşık Hasan adlı asker ve derviş saz şairinin bir türküsünde kelime şöyle geçer: "Gaziler başına takıp çelengi / Kırardı Nemçe'yi, Macar Frengi / Neylesin kulların edemez cengi / Hâl ü hatırları sorulmayınca". Zaman içinde gazi kelimesinin anlamı kısmen değişmiş, devletin parçalanması sürecinde Gazi Osman Paşa ve Gazi Mustafa Kemal örneklerinde görüldüğü gibi daha çok vatanı savunan kahraman, ya da İstiklâl Savaşı gazileri örneğindeki gibi vatan savunmasına katılanlar anlamında kullanımı XX. yüzyıla kadar sürmüştür (ayrıca bk. GAZİ; GAZVE).

BİBLİYOGRAFYA

Enverî, Düstürnâme (Melikoff), s. 84-85; Âşıkpaşazâde, Tarih (Atsız), s. 98; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 19, 32; Tevârîh-iAl-i Osman (nşr. F. Giese), Breslau 1922; Cezbî, Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan, Ankara Cebeci İl Halk Ktp., nr. 1189; R. Paret, Die Legendâre maghäzi Literatür: Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit, Tübingen 1930; P. Wittek, The Rise of the Ottoman Empire, London 1938; a.mlf., "De la défaite d'Ankara á la prise de Constantinople", REI, XIII (1938), s. 1-34; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, Cild I: En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar (İstanbul 1946), İstanbul 1981, s. 333; G. Arnakis, Hoi protoi othomanoi, Atina 1947; Halil İnalcık, Fatih Devri

üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Ankara 1954; a.mlf., “The Question of the Emergence of the Ottoman State”, IJTS, II (1980), s. 71-79; a.mlf., “The Rise of the Turcoman Maritime Principalities in Anatolia, Byzantium, and the Crusade”, Byzantinische Forschungen, IX, Münich 1985, s. 179-217; a.mlf., “Osman Ghâzi’s Siege of Nicaea and the Battie of Bapheus”, The Ottoman Emirate (1300-1389), Resmo 1993, s. 77-100; A. Sırrı Levend, Gazavâtnâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey’in Gazavâtnâmesi, Ankara 1956; M. Fuat Köprülü, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, Ankara 1959; A. Laiou, Constantinople and the Latins, Cambridge 1972; H. J. Kissling, Rechtsproblematiken in den christlisch-muslimischen Beziehungen, vorab im Zeitalter der Türkenkriege, Graz 1974; R. Lindner, THomads and Ottomans in Medieoal Anatolia, Blocmington 1983, s. 1-38; a.mlf., “Stimulus and Justification in Early Ottoman History”, The Greek Orthodox Theological Review, XXVII, Broklyn 1982, s. 207-224; C. Imber, The Ottoman Empire 1300-1481, İstanbul 1990, giriş yazısı; a.mlf., “The Legend of Osman Gazi”, The Ottoman Emirate: 1300-1389 (ed. E. Zachariadou), Resmo 1993, s. 67-76; a.mlf., “Paul Wittek’s ‘De la défaite d’Ankara à la prise de Constantinople”1, Osm.Ar., V (1986), s. 65-81; a.mlf.. “The Ottoman Dynastic Myth”, Turcica, XIX, Paris 1987, s.7-27; Cemal Kafadar, Betuıeen Two Worlds: The Construction of the Ottoman State, Berkeley 1995, tür.yer.; Feridun M. Emecen, “Gazaya Dâir XIV. Yüzyıl Kaynakları Arasında Bir Gezinti”, Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı, Ankara 1995, s. 191-197; Elizabeth Zachariadou, “Pachymeres on the ‘Amourioi’ of Kastamonu”, Byzantine and Modern Greek Studies, III, Birmingham 1977, s. 57-70; Gyula Káldy-Nagy, “The Holy War (jihad) in the First Centuries of the Ottoman Empire”, Journal of Ukrainian Studies, III/4, Edmonton 1979-80, s. 467-473; Ronald Jennings, “Some Thoughts on the Gazi-Thesis”, WZKM, LXXVI (1986), s. 151-161; Şinasi Tekin, “XIV üncü Yüzyıla Ait Bir İlm-i Hal: Risaletü’l-İslâm”, a.e., LXXV(1986), s. 279-292; a.mlf., “XIV. Yüzyılda Yazılmış Gazilik Tarikası «Gaziliğin Yolları» Adlı Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Gazâ / Cihad Kavramları Hakkında”, TUBA, XIII (1989), s. 139-204; a.mlf., “Türk Dünyasında Gazâ ve Cihâd Kavramları Üzerine Düşünceler”, TT, X1X/109 (1993), s. 9-18; XIX/110 (1993), s. 73-80.

Cemal Kafadar

GAZÂLÎ

(bk. GAZZÂLÎ)

GAZÂLÎ, Deli Birader

(bk. DELİ BİRADER)

GÂZÂN HAN

es-Sultânü'l-a'zam Gâzân Mahmûd Hân b. Argun Hân b. Abaka Hân el-İlhânî (ö.703/1304)

İslâmiyet'in İlhanlılar'ın resmî dini olmasını sağlayan İlhanlı hükümdarı (1295-1304).

29 Rebîülâhir 671'de (23 Kâsım 1272) Âbeskûn'da doğdu. İlhanlı Hükümdarı Argun Han'ın oğludur. Çocukluğunu dedesi Abaka Han'ın yanında geçiren Gâzân Han, Abaka Han'ın eşi Despina Hatun'un etkisinde kalarak Hıristiyanlığa ilgi duymaya başlamışsa da dedesi ve babasının Budist olmasından dolayı gençlik yıllarında bu inancı benimsedi. Babası Argun'un İlhanlı tahtına çıkması (1284) üzerine Horasan, Mâzenderan ve Rey valiliğine getirildi ve bu görevini on yıl başarıyla yürüttü. Argun Han'dan sonra tahta çıkan Geyhatu Han'a karşı saltanat iddiasında bulunan Baydu İlhanlı tahtını ele geçirdi, ancak Gâzân Han Baydu'nun hükümdarlığını tanımadı.

Gâzân Han, kumandanlarından halasının kocası Nevruz Bey'in teşvikiyle El-burz'da Lâr vadisinde müslüman oldu ve Mahmud adını aldı (19 Haziran 1295). Kendisiyle birlikte yaklaşık 100.000 Moğol askeri de müslüman oldu. Bu sırada yirmi üç yaşında olan Gâzân Han'ın İslâmiyet'i kabul etmesinde Şeyh Sa'deddin İbrahim b. Sa'deddin Hammûye el-Cüveynî'nin de önemli rol oynadığı bilinmektedir. Gâzân Han, Nevruz Bey başta olmak üzere İlhanlı devlet adamlarının kendisini desteklemeleri sonucunda Baydu'nun saltanat mücadelesini kaybetmesi üzerine ileri gelen devlet ve din adamları tarafından Tebriz'de törenle karşılandı (23 Zilkade 694/4 Ekim 1295). Daha sonra Karabağ'a gitti ve burada yapılan cülus merasimiyle İlhanlı tahtına geçti (3 Kâsım 1295). Bazı tarihçiler, İslâmiyet'i devletin resmî dini olarak kabul eden ve Moğollar arasında yayılmasını sağlayan Gazan Mahmud Han'ın, Baydu ile mücadelesinde müslümanları kendi etrafında toplamak ve siyasî çıkar sağlamak amacıyla bu dini benimsediğini iddia ederlerse de Reşîdüddin onun samimi bir mümin olduğunu söyler. Gâzân Han müslüman olduktan sonra Budist heykellerinin yıkılmasını

emretti. Budistler'i İslâm'a girmeye zorladı, hıristiyan ve yahudilerin sokağa özel kıyafetlerini giyerek çıkmalarını istedi. Onun müslüman olmasıyla birlikte hükümdar ve diğer devlet adamlarıyla reâyâ arasındaki dinî ihtilâflar sona erdi. Müslüman halk baskı ve sıkıntılardan, ağır vergilerden kurtuldu. Gayri müslimlerden düzenli olarak cizye alındı. Moğollar yağmacılık ve katliamdan, yakıp yıkmaktan vazgeçip huzur ve sükûn içinde yaşamaya başladılar.

Gâzân Han'ın iktidara gelmesi, Argun Han'ın ölümünden sonra ortaya çıkan siyasî kargaşayı sona erdirdi. Merkezî otoriteyi güçlendirmek suretiyle ülkede huzur ve emniyeti sağlayan Gâzân Han, bu konuda önüne çıkan engelleri aşmak için zaman zaman sert tedbirler almaktan da çekinmedi. Otoritesine engel gördüğü sivilleri ve askerî erkânı, hatta hanedan üyelerini bile idam ettirdi. Haklı haksız birçok insan, bu arada Nevruz Bey ile Vezir Hâce Sadreddin el-Hâlidî de hayatını kaybetti.

İlhanlı tahtında müslüman bir hükümdarın bulunmasına rağmen Anadolu'daki Moğol idaresinde bir değişme ve düzelme olmadı. Anadolu'daki İlhanlı valileri çeşitli bahanelerle Tebriz'e karşı isyan ettiler. 1296 yılında Moğol tümeninin kumandanı Tuğaçar'ın isyanını, ertesi yıl Moğol orduları başkumandanlığının kendisine verilmemesini protesto eden Baltu'nun, 1299 yılında da Baycu Noyan'ın torunu Sülemiş'in isyanları takip etti. Bu isyanlar Anadolu'nun perişan olmasına, halkın daha fazla ezilmesine sebep oldu.

Gâzân Mahmud Han, Memlükler'in içinde bulunduğu karışıklık ve saltanat mücadelesini fırsat bilerek atalarının Memlükler karşısında uğradığı yenilgilerin öcünü almaya teşebbüs etti. Memlükler'in Gâzân Han'a muhalif Moğol kumandanlarını himaye etmeleri de onun intikam duygularını kamçıladı. Suriye ve Mısır'ı topraklarına katmak için büyük bir ordu ile yola çıkan Gâzân Han Bağdat'a vardığında Anadolu genel valisi Sülemiş'in

isyan ettiğini öğrendi; Suriye seferinden vazgeçerek kuvvetlerini bu âsi vali üzerine gönderdi. Ancak Sülemiş'in Mardin'i yağmalaması Gâzân Han'ın yeni bir Suriye seferine çıkmasına sebep oldu. Bu haber Kahire'ye ulaşınca Memlûk Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun 1299 Eylülünde

Mısır'dan hareket etti. Hama-Humus arasındaki Vâdilhâzindâr'da meydana gelen savaşı kazanan Moğol ordusu (22 Aralık 1299) ileri harekâta devam ederek Dımaşk'a girdi (Ocak 1300). Gâzân Han sonbaharda tekrar dönmek üzere Suriye'den ayrıldı. Ancak Dımaşk'ta bıraktığı kuvvetlerin kumandanı Kıpçak Memlükler'e itaat arzederek 100 günlük bir aradan sonra şehirde hutbeyi tekrar el-Melikü'n-Nasır adına okutmaya başladı. Bunun üzerine aradan beş ay geçmeden Suriye yeni bir Moğol saldırısına uğradı, fakat şiddetli soğuklar yüzünden sonuç alınamadı.

Altın Orda Hanı Taktaga, 1301 yılında Kuzey Azerbaycan'ı istilâ teşebbüsünde bulunduysa da başarılı olamadı. İki yıl sonra kalabalık bir elçilik heyeti göndererek Kuzey Azerbaycan üzerinde tasarruf hakkı istedi, Gâzân Han onun bu isteğini kabul etmedi. Çağatay şehzadeleriyle mücadele eden Gâzân'ın kardeşi ve Horasan Valisi Olcaytu, Ceyhun nehrini geçerek Horasan'da yağma ve tahribatta bulunan Kutluğ Hoca kumandasındaki Çağatay Hanlığı kuvvetlerini geri çekilmek zorunda bıraktı.

Anadolu bu dönemde, Tebriz'deki İlhanlı hükümdarlarının isteğine göre tahta çıkarılan veya azledilen Selçuklu sultanları tarafından idare ediliyordu. Gâzân Han, Anadolu Selçuklu Sultanı II. Mesud'u tahttan indirip (1296) III. Alâeddin Keykubad'ı (1298), bir müddet sonra onu da azlederek (1302) son Anadolu Selçuklu sultanı olarak kabul edilen II. Mesud'u tekrar tahta çıkardı.

Suriye ve Mısır'a hâkim olma arzusundan vazgeçmeyen Gâzân Han, 12 Nisan 1302'de Papa VIII. Boniface'ye mektup yazarak Memlükler'e karşı hıristiyan devletlerin desteğini sağlamaya çalıştıysa da bir sonuç alamadı. Moğol ordusuyla Memlûk kuvvetleri arasında Dımaşk yakınlarında meydana gelen savaş Memlükler'in zaferiyle neticelendi (2 Ramazan 702/20 Nisan 1303). Bu yenilgiye çok üzülen Gâzân Han, yeni bir sefere çıkma imkânı bulamadan 11 Şevval 703 (17 Mayıs 1304) tarihinde Kazvin civarında vefat etti. Vasiyeti gereği Tebriz'e götürülerek Şâmıgâzân'da (Şenbigâzân) defnedildi. Saltanat süresinin kısa olması, başlattığı reformlardan çoğunun yarım kalmasına sebep olmuştur. Yerine geçen kardeşi Olcaytu Han iyi niyetli, fakat zayıf bir hükümdar olduğu için Gâzân Han'ın başlattığı önemli hizmetleri devam ettiremedi. Olcaytu'nun ardından çocuk denecek yaşta İlhanlı tahtına geçen Ebû Said Han döneminde

devletin idaresi uzun süre birbirleriyle mücadele halinde olan devlet adamlarının elinde kaldı. Gâzân Han'ın ölümünden otuz bir yıl sonra İlhanlı Devleti'nin siyasî varlığı böylece sona erdi.

Azerbaycan ve Tebriz'de bulunan Budist mâbedlerini, bu arada babası Argun'un portresinin bulunduğu Tebriz'deki mabedi de yıktırarak Müslümanlığın yayılmasına yardımcı olan Gâzân Mahmud Han zamanında İslâmiyet geniş ölçüde devlet desteği görmüş, başta Tebriz olmak üzere ülkede birçok dinî müessese kurulmuştur. Gâzân Han Sünnî-Hanefî olmakla beraber Şiî imamlarına ve âlimlerine hürmet eder, onlara düzenli maaş bağlar ve vergiden muaf tutardı. Şiîler'ce kutsal sayılan yerleri ziyaret eder, buralara bağışta bulunurdu. Bundan dolayı bazıları onu Şiî zannetmişlerdir.

Gâzân Han'ın seleflerinden farklı bir yönü de tecrübeli devlet adamlarına itibar etmesidir. Bu sayede iktisadî ve içtimaî hayatı düzene sokmuş, kumandanlara dirlikler tahsis ederek bozulan askerî disiplini yeniden sağlamıştır. Cengiz Han döneminde kurulup Ögedey ve Mengü kağanlar zamanında geliştirilen posta teşkilâtını ıslah etmiş, bu maksatla menzilhâneler kurarak ulakların buralarda kalmasını sağlamış, eskiden olduğu gibi evlere girip halkı rahatsız etmelerini yasaklamıştır. Zamanında basılan sikkelerin üzerinde Moğolca "Tengriyin küçündür" (Tanrı'nın gücü ile) ibaresiyle Arapça ve Tibetçe yazılar vardır. Sikkelerdeki bu ifadelerden, kendisini "semanın kudretiyle tahta çıkmış bir hükümdar" olarak tanımladığı anlaşılmaktadır.

Çin'deki Büyük Hanlığa tâbi olmaktan çıkan ve sadece kendi adına hutbe okutup para bastıran Gâzân Han, başta maliye ve adliye teşkilâtı olmak üzere bozulmuş olan devlet kurumlarını yeni baştan düzenledikten sonra tarımı teşvik edici tedbirler almış, toprağın verimini arttırmak için Azerbaycan ve İran'da sulama kanalları açtırmıştır. Çıkardığı bir kanunla yıllardan beri işlenmemiş topraklan topraksız köylülere dağıtmış ve onlardan ilk yıl için vergi almamıştır. Bu kanun gereğince sahipli olmasına rağmen işlenmeyen topraklar topraksız kimselere dağıtılmış, böylece halkın geçim sıkıntısı azaldığı gibi devletin de geliri artmıştır. Devlet memurlarının suistimallerini önlemek amacıyla hemen her alanda sıkı bir denetim sistemi geliştirilmiş, alınan tedbirler sayesinde devletin yıllık geliri 1700 tümenden 2100 tümene (yaklaşık 3 milyon altın) yükselmiştir. Tıp,

astronomi, kimya ve el sanatları başta olmak üzere hemen her alanda ilerleme kaydedilmiştir. Tebriz civarında kurulan rasathanenin yanında bir de medrese açılmıştır. Çok sayıda köprü, mescid, kütüphane, medrese ve bahçe yapılmış, devlet merkezi Tebriz ve diğer İlhanlı şehirleri dinî ve sivil mimarinin şaheserleriyle süslenmiştir. Reşîdüddin Fazlullah, şimdiye kadar yıkmaktan başka bir şey yapmamış olan Moğollar'ın inşa faaliyetlerine bu dönemde başladıklarını söyler.

Gâzân Han, kendisi için Tebriz'in batısında ismine izafeten Şâmıgâzân adı verilen yerde bir türbe, etrafına da çeşitli hayır müesseselerinin inşa edilmesini emretmiştir. Yapımına 16 Zilhicce 696'da (5 Ekim 1297) başlanan bu külliyeye Ebvâbü'l-bir, daha sonra da Gâzâniyye adı verilmiştir. Gâzâniyye'de bir cuma camii, bir hankah, Şafiî ve Hanefîler için birer medrese, çocuklar için mektep, seyyidlerin kalması için dârüssiyâde, ayrıca dârüşşifâ, kütüphane, beytülkârûn, beytü'l-mütevellî, havuzhâne, hamam ve rasathane bulunuyor, masraflar külliyeye tahsis edilen vakıfların gelirleriyle karşılanıyordu. Külliyenin tamamlanmasından sonra etrafında küçük bir şehir oluşmuş, buraya türbenin yapımından sonra Şenbigāzân denilmiştir (Fuâd Abdülmu'tî es-Sayyâd, s. 337).

Ayrıca ülkenin çeşitli yerlerinde çok sayıda hayır eseri yaptıran Gāzân Han bunlara vakıflar bağlamış, kimsesizlerin defin masraflarının sağlanması, fakir ve dul kadınlara yardım edilmesi, sahipsiz çocukların yetiştirilmesi, köprü ve yolların tamir ve bakımı, hatta kış mevsiminde aç kalan kuşlara yem verilmesi .

gibi çok çeşitli işlere kurduğu vakıflardan para ayırmıştır

Gāzân Han yabancı ülkelerle diplomatik münasebetler kurmuş, Bizans İmparatoru II. Andronikos, Fransa Kralı IV. Philip, İngiltere Kralı I. Edward, Aragon Kralı II. James, Papa VIII. Boniface'e elçi göndermiş ve mektup teatisinde bulunmuştur.

Moğol tarihini çok iyi bilen Gāzân Mahmud Han insanlara kabiliyetlerine göre iş verirdi. Kaynaklarda kısa boylu, zeki, cesur, sabırlı, bilgili, sözünde duran, samimi, düşmanlarına karşı taviz vermeyen iyi bir kumandan ve âdil bir devlet adamı olarak tanıtılmakta, ana dili Moğolca yanında Türkçe,

Arapça, Farsça, Çince, Tibetçe ve bir rivayete göre Fransızca (veya Latince) bildiği, tıp, astronomi, kimya ve tarihe karşı büyük ilgi duyduğu, sarayında âlim ve ediplerle seçkin simaların büyük itibar gördüğü kaydedilmektedir. Reşîdüddin Fazlullah, Gāzân Han'ın isteği üzerine yazmaya başladığı Câmiʿu't-tevârîḫ adlı meşhur eserinin I. cildini ona ithaf etmiştir. Bundan dolayı eserin ilk cildi Târih-i Ġāzânî, Târîḫ-i Mübârek-i Gāzânî veya Dâstân-ı Gāzân Ḫân olarak bilinir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Ferec. Târih, II, 647-659; Reşîdüddin, Târîh-i Mübârek-i Gāzânî (nşr. K. Jahn), London 1946, s. 96-102; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr, s. 186-206, 271-278, 295-300; Ebü'l-Fidâ, el-Muhtasar, IV, 22, 34, 48; Kalkaşendî. Şubhu'l-aʿşâ, VIII, 69-71; Makrîzî, el-Hıtat, I, 22; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 212-214; Spuler, Iran Moğolları, s. 104-118, 264-266, 342-350, 475-480; C. Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1964, s. 234-235; Osman Turan, Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi, İstanbul 1969, II, 141-144; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 616-620; J. A. Boyle, "Dynastic and Political History of the Il-Khâns", CHIr., V, 378 vd.; Abdüsselâm Abdülazîz Fehmi, Târîhu'd-devleti'l-Mugūliyye fî Îrân, Kahire 1981, s. 190-214; Fuâd Abdülmu'tî es-Sayyâd, eş-Şarku'l-İslâmî fî ʿahdi'l-İlhâniyyîn üsreti Hülâgû Hân, Devha 1407/1987, s. 24'l-342; Haneda Masashi, "Gāzāniyya in Tabrîz", The Proceedings of the International Conference on Urbanism in Islam, Tokyo 1989, II, 283-299; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, s. 67, 71-73, 75, 141; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1969, s. 67-69; Aydın Sayılı, "Gâzân Han Rasathanesi", TTK Belleten, XL (1976), s. 625-640; W. Barthold, "Gazan", İA, IV, 729-730; a.mlf. - (J. A. Boyle), "Ghāzān", EI2(İng.), II, 1043.

Abdülkadir Yuvalı

GAZANFER

الغضنفر

Ebû Tağlib Uddetüddevle Fazlullāh Gazanfer b. Nâsıriddevle el-Hasen el-Hamdânî (ö.369/979)

Hamdânîler'in Musul emîri.

11 Zilkade 328'de (18 Ağustos 940) doğdu. Hamdânî Emîri Nâsırüddevle'nin en gayretli ve en hırslı oğlu olan Gazanfer, Büveyhîler'den Muizzüddevle'nin ölümü (356/967) üzerine Irak'taki Büveyhî hâkimiyetine son vermek istedi. Ancak babası Nâsırüddevle kendisine engel oldu ve durumu bir mektupla Büveyhî Emîri Bahtiyâr'a bildirdi. Babasının bu hareketine içerleyen Gazanfer, aklî dengesini yitirdiğini ve ülkeyi idare edemeyeceğini ileri sürerek onu Erdümeşt (Küvâşî) Kalesi'ne hapsetti ve Irak'ta idareyi ele geçirdi (356/967). Ebü'l-Muzaffer Hamdan dışında diğer kardeşleri ona itaat arzettiler. Hamdân'ın, babasını derhal serbest bırakmasını isteyerek kendisini tehdit etmesine öfkelenen Gazanfer kardeşi Ebü'l-Berekât'ı onun üzerine sevketti (358/969). Bu arada Nâsırüddevle hapiste vefat etti (Ocak 969). Zor durumda kalan Hamdân, Büveyhî Emîri Bahtiyâr'a yaklaştı. Bahtiyâr, Hamdânî topraklarını ele geçirmek niyetinde olduğundan ona yakın ilgi gösterdi ve değerli hediyeler verdi. Şerîf er-Radî'nin babası Ebû Ahmed Hüseyin b. Mûsâ'yı Gazanfer'e gönderip kardeşler arasında anlaşma sağladı. Gazanfer, bu gelişmelerden sonra Rahbe'ye giden Hamdân'a haber gönderip kendisiyle görüşmek istediğini bildirdi. Ancak Hamdan Gazanfer'e güvenmediği için görüşmeyi kabul etmedi. Bunun üzerine Gazanfer diğer kardeşi Ebü'l-Berekât'ı Rahbe'ye gönderdi. Karkîsiyâ'da buluşan iki kardeş anlaşma şartlarını müzakere ettilerse de bir sonuç alamadılar. Ebü'l-Berekât durumu Gazanfer'e arzetmek üzere ayrılacağı sırada Hamdân'ın âni saldırısına mâruz kaldı (3 Ramazan 359/10 Temmuz 970). Ebü'l-Berekât'ın ölümüyle sonuçlanan bu olaydan sonra kardeşler arasındaki mücadele daha da şiddetlendi. Gazanfer'in, kardeşlerinden Ebü'l-Fevâris Muhammed'i hile ile yakalatıp Cizre'de bir kalede

hapsetmesine isyan eden diğer kardeşleri Hamdân'ın saflarına katıldılar. Gazanfer ile başa çıkamayacağını anlayan Hamdan ise Bahtiyâr'a sığındı (Safer 361/Aralık 971). Gazanfer bu ittifakı bozmak için Bahtiyâr ile akrabalık kurmaya karar verdi ve 1.000.000 dinar değerinde çeyiz vererek kızına talip oldu.

Bizanslılar, 361 (971-72) yılından beri Anadolu'da müslümanların elindeki şehirleri tahrip ve yağma ediyor, Gazanfer kardeşleriyle mücadele ettiği için bu saldırılar karşısında bir şey yapamıyordu. Domestikos Melias'ın 362'de (972-73) büyük bir ordu ile Meyyâfârikîn'e saldırması ve Âmid'i tehdit etmesi üzerine Ebü'l-Heycâ Abdullah b. Hamdân'ın gulâmı Hezârmerd Gazanfer'den âcil yardım istedi. Gazanfer de kardeşi Ebü'l -Kâsım Hibetullah idaresindeki bir orduyu Melias'a karşı şevketti. Yapılan savaşta Melias yenilerek esir düştü (30 Ramazan 362/4 Temmuz 973). Bu zafer Gazanfer'e büyük bir itibar kazandırdı.

Hamdân'ın tahrikleri sonunda Gazanfer'i cezalandırmak üzere Musul'a hareket eden Büveyhî Emîri Bahtiyar, 19 Rebîülevvel 363 (18 Aralık 973) tarihinde Musul'a ulaştı ve şehrin dışında Deyrüla'lâ'da konakladı. Gazanfer onun yaklaşması üzerine Sincar'a çekildi. Bahtiyar Musul'a girip halka çok kötü davrandı. Bağdat'ta az sayıda askerin kalmasını fırsat bilen Gazanfer şehri ele geçirmeye teşebbüs ettiyse de gizlice anlaştığı Bahtiyâr'ın yakın adamlarından Emîr Sebük Tegin'in kararsızlığı sebebiyle başarılı olamadı. Musul'a dönüp Bahtiyar ile savaşa girmek üzere iken anlaşma sağlandı (Receb 363/Nisan 974). Bunun ardından Bahtiyâr ile Gazanfer arasındaki ilişkiler giderek gelişti. Bahtiyâr, Abbasî Halifesi Mutî-Lillâh'ı ona "Uddetüddevle" lakabını vermeye ikna etti. Gazanfer daha sonra Bahtiyâr'a, Hamdân'ı teslim ettiği takdirde Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle'ye karşı kendisini destekleyeceğini ve Bağdat'ı ele geçirmesine yardımcı olacağını söyledi. Bu şekilde teslim aldığı Hamdân'ı öldürterek ciddi bir rakibinden kurtulmuş oldu. Bunun üzerine Hamdân'ın oğlu Ebü's-Serâyâ Bağdat'a gidip Adudüddevle'den yardım istedi. Kuvvetlerini birleştirerek Adudüddevle üzerine yürüyen Gazanfer ve Bahtiyâr, Sâmerrâ yakınlarındaki Kasrülcis'te meydana gelen savaşta Adudüddevle tarafından büyük bir bozguna uğratıldı (12 Şevval 367/23 Mayıs 978). Esir düşen Bahtiyâr Adudüddevle 'nin emriyle öldürüldü. Büveyhî ordusu daha sonra Musul üzerine yürüyünce Gazanfer şehri

terketti. Nusaybin, Meyyâfârikîn, Erzen ve İrmîniye'yi dolaştıktan sonra, o sırada birlikleri tarafından Bizans imparatoru

ilân edilen Domestikos Bardas Skleros'un İmparator II. Basileios'a karşı karargâh olarak kullandığı Hısnıziyâd'a (Harput) geldi ve ondan yardım istedi. Ancak Bardas Skleros taht kavgası yüzünden Gazanfer'e yardım edemedi. Gazanfer buradan kız kardeşi Cemîle ile birlikte Rahbe'ye döndü. Daha sonra Âmid'e gitti. Bu sırada Adudüddevle'ye başvurup barış talebinde bulunduysa da cevap alamadı. Adudüddevle Meyyâfârikîn'i, el-Cezîre'yi ve Ham-dânîler'e ait diğer bazı yerleri ele geçirdi; Âmid ve Rahbe'yi de topraklarına kattıktan sonra Bağdat'a döndü (Zilkade 368/Haziran 979).

Gazanfer Fâtımîler'den yardım sağlamayı umarak Dımaşk'a hareket etti. Fakat şehre hâkim olan Türk Emîri Aftegin'in adamlarından Kassam el-Ayyâr onu Dımaşk'a sokmadı. Şehir dışında bir yerde konaklayan Gazanfer, Fatımî Halifesi Azîz-Billâh'a haber gönderip Suriye'nin idaresini kendisine bırakmasını istedi. Halife onu bir süre oyaladıktan sonra Mısır'a çağırdı. Ancak Gazanfer Mısır'a gitmeyip bir müddet Dımaşk önlerinde bekledi ve Benî Ukayl ile birlikte Remle'ye hareket etti. Remle Hâkimi Müferric b. Dağfel b. Cerrâh et-Tâî ile Remle yakınlarında cereyan eden savaşta Gazanfer ve müttefiki Benî Ukayl bozguna uğratıldı. Yakalanan Gazanfer 2 Safer 369'da (29 Ağustos 979) öldürüldü.

İbn Havkal, Gazanfer'in o devrin en zengin iki hükümdarından biri (diğeri Endülüs Emevî Hükümdarı III. Abdurrahman) olduğunu söyler (Ṣûretü'l-arż, s. 113). Onun ölümüyle el-Cezîre ve Musul'da Hamdânî hâkimiyeti sona ermiş, hânedan mensuplarının bir kısmı Büveyhîler'e, bir kısmı da Fâtımîler'e tâbi olmuştur. Adudüddevle, Ebû Tâhir İbrahim ile Ebû Abdullah Hüseyin'in Musul'da Büveyhîler'e tâbi olarak hüküm sürmelerine izin vermiş, ancak çok geçmeden Nusaybin ve Beled'i ele geçiren Ukaylî Emîri Ebü'z-Zevvâd Muhammed b. Müseyyib, Ebû Tâhir İbrâhim'i öldürüp Musul'a hâkim olmuştur (380/990).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Sûretü'l-arz, s. 107, 113; İbn Miskeveyh. Tecâribü'l-ümem, II, 203-206, 239, 252, 254-255, 289-292, 303-304, 315-318; III, 175-179; Rûzrâverî. Zeylü Kitabi Tecâribi'l-ümem (nşr. H. F. Amedroz), Kahire 1334/1916, s. 30-32; İbnü'l-Kalânisî, Târîhu Dımaşk (Amedroz), s. 21-22; İbnü'l-Ezrak el-Fârikî, Târîhu Meyyâfârikîn, s. 29-30; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VI, 372, 375, 387; VII, 8; İbnü'l-Esîr. el-Kâmil, VIII, 216, 225, 241, 251-252; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 114-117; Ebü'l-Ferec [İbnü'l-İbrî], Târîhu muhtasari'd-düvel [baskı yeri ve yılı yok], s. 169, 171; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXV, 135-148; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 306-307; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 172-173; İbn Tağrîberdî, en-Nücumü'z-zâhire, IV, 131-132, 136; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 59-60; M. Canard, Byzance et les musulmans du proche orient, London 1973, VI, 101, 106-107, 111; XI, 55, 57; XIII, 103; a.mlf., "Hamdânīds", El2 (İng.), III, 127-128; a.mlf., "Abū Taghlib", El2 Suppl. (İng.), s. 36-37; Mustafa eş-Şek'a. Fünûnü'ş-şiʿr fî müctemaʿi'l-Hamdâniyyîn, Beyrut 1981, s. 116, 130, 137, 140, 156; Saîd ed-Dîvecî. Târîhu'l-Mevsıl, Musul 1402/1982, I, 132-144; Reşîd Abdullah el-Cümeylî, Dirâsât fî târihi'l-hilâfeü'l-ʿAbbâsiyye, Rabat 1984, s. 280-283; "Gazanfer", İA, IV, 730; M. Sobernheim, "Hamdânîler", a.e., V/l, s. 180; Fikret Işıltan, "Seyfüd-devle", a.e., X, 538; Sâdık Seccâdî, "Âl-i Hamdân", DMBİ, I, 689-690; Erdoğan Mercil, "Bahtiyâr", DİA, IV, 523-524.

Abdülkerim Özaydın

GAZANFER AĞA KÜLLİYESİ

İstanbul Fatih'te XVI. yüzyıl sonlarında yapılan külliye.

Medrese, türbe ve sebilden ibaret olup eski Kırkçeşme mahallesinde Bozdoğan su kemerinin Haliç tarafında bulunmaktadır. Bânisi, 23 Receb 1011 de (6 Ocak 1603) idam edilen, 111. Mehmed'in kapı akağalarından Macar asıllı Gazanfer Ağa'dır. Dâvud Ağa'nın Hassa başmimarı olduğu yıllarda inşa edildiğinden onun tarafından yapıldığı tahmin edilmektedir.

Ekrem Hakkı Ayverdi'nin tesbitlerine göre, Ankara'da Vakıflar Genel Müdürlüğü kuyûd-ı kadîmesinde 571 sayılı İstanbul Sânî Vakfiye Defteri'rim 11 ve 12. sayfalarında, Kapıağası ve Odabaşı Gazanfer Ağa b. Abdurrahman'ın "evâhir-i cemâziyelûlâ 1004" (Ocak 1596) tarihli vakfiye sûreti bulunmaktadır. Burada, "Kırkçeşme denmekle mâruf bir mahalli latîfte dört yol ağzında on yedi adet hücreyi ve dershaneyi müştemil... bir medrese-i şerîfe bina ettiler" denildikten sonra medreseye bitişik olarak, "Dört yol ağzında makbûl-i cumhur ve matbû-i ehl-i suur bir sebîl-i bî-adîl bina ettiler" cümleleriyle sebilin de külliyeye eklendiği bildirilir. Vakfiyeden ayrıca, Gazanfer Ağa'nın Gediz'de cami ve sıbyan mektebiyle Üsküdar'da çeşmeler vakfettiği, kendisi için külliyesi yanında bir de türbe yaptırdığı öğrenilmektedir. Ayasofya Camii yanında ve Alemdar Yokuşu kenarındaki Câfer Ağa (Soğuk Kuyu) Medresesi Mimar Sinan tarafından yapılırken banisinin 964 Zilhiccesinde (Ekim 1557) ölümü üzerine yapı Gazanfer Ağa adlı bir kişi tarafından 967'de (1559-60) tamamlatılmıştır. Bunun Kırkçeşme'deki külliyenin bânisiyle aynı kişi olduğu kabul edilirse de iki yapının inşası arasındaki otuz yılı aşkın süre bu hususta şüphe uyandırmaktadır. Halbuki İstanbul'un Anadolu yakasında Haydarpaşa çayırı yakınında eski Bağdat yolu kenarındaki Ayrılık Çeşmesi ve Namazgâhı'nın da ilk kurucusunun bu külliyenin banisi Gazanfer Ağa olduğunda şüphe yoktur. Ayrıca bu zat Otakçılar Mescidi'ni ihya ettirerek yanında bir kuyu ve sebil vakfetmiştir.

Haliç kıyılarından başlayıp Marmara'ya doğru uzanan büyük yangınlarda zarar gören külliye 1782 yangınında harap olmuş, fakat derhal tamir

edilmiştir. 13 Rebîülâhir 1286 (23 Temmuz 1869) tarihli İstanbul medreseleri listesine göre içinde yirmi beş kişi barındıran bu medrese, 20 Ağustos 1330'da (2 Eylül 1914) yazılan bir raporda, "Otuz kişi ikamet edebilir" kaydıyla zikredilmiştir. Aynı yazıda medresenin durumu oldukça ayrıntılı biçimde verilmiştir: "Zemine muttasıl ve yenice tamir olunmuş on dört odası olup arka pencereleri olmakla cereyân-ı havaya müsaitçe ise de tarz-ı inşasından

nâşi nüfûz-ı ziyâya pek de müsait olmadığı gibi, şehrin su kemerleri ittisalinde olduğundan ziyade râtıb bir haldedir. Odalar ikişer kişi alır, gusülhâne ve çamaşırhânesi muhtâc-ı ta'mîrdir. Abdesthâneleri kâfi ve tamir olunmuştur. Müsait vüs'atte bir avlu, ders okunur bir dershane ve tulumba ile işler bir şadırvanı mevcuttur. Bazı mahalleri tamir ve fennen bazı tadilât ve ıslahat ile zararsız bir medrese olur ise de yanındaki su kemerleri sebebiyle medreseyi rutubetten kurtarmak müşkül oduğundan talebe iskânında nazar-ı ehemmiyyete alınmak lâzımdır." Bu rapora 1332 r. (1917), 1334 r. (1919) ve 1336 r. (1920) yıllarındaki kadrosuyla ilgili derkenarlar da ilâve edilmiştir. Bu kayıtlardan, külliyenin, 1908 yılı Ağustosundaki büyük yangında bütün çevresi harabe haline geldikten sonra tekrar kullanılır duruma getirildiği anlaşılmaktadır.

Cumhuriyet döneminde medreseler kapatıldıktan sonra yıkılmaya bırakılan külliye, Lütfi Kırdar'ın İstanbul vali ve belediye başkanlığı yıllarında açılan yeni Atatürk Bulvarı'nın tam kenarında kaldığından bütün perişanlığı ile meydana çıkmıştı. Bulvarın iki tarafına rastlayan Sekbanbaşı, Revânî Çelebi, Yahya Güzel mescidleri, Kırkçeşmeler gibi pek çok tarihî eserin arsalarını kazanmak için yıktırılıp ortadan kaldırılmasına karşılık bu külliye kurtulmuş ve 1943-1944 yıllarında Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından tamir edilmiştir. İstanbul Belediyesi burayı Şehir Müzesi olarak düzenlemiş ve İstanbul'a dair çeşitli eserleri teşhir etmiştir. Belediye Başkanı Bedrettin Dalan döneminde bu eserlerin bir kısmı Yıldız Sarayı'ndaki mekânlara taşınmış ve boşalan Gazanfer Ağa Medresesi Karikatür ve Mizah Müzesi olarak yeniden düzenlenmiştir. 1994'te bu müzenin de kapatılmak istenmesi üzerine baş gösteren tartışmalar sonunda burası müze halinde bırakılmıştır.

Gazanfer Ağa Külliyesi, XVII. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başlayan, bir camiye bağlı olmaksızın yapılan başlı başına medreseden ibaret küçük

külliyelerin ilk örneklerindendir. Kovacılar caddesi üzerindeki esas girişi küçük bir dış avluya açılır. Burada Gazanfer Ağa'nın çokgen biçimindeki türbesi yükselir. Bu dış avlu duvarının şol köşesinde ve bulvarın kenarında sebil bulunur. Ayrıca avlunun içinde türbelerin etrafında, en eskisi 1025 (1616) tarihli olan on kadar kabirden meydana gelen küçük bir de hazîre vardır.

Bu ön avludan, ikinci bir cümle kapısından geçilerek ulaşılan medrese kısmı muntazam bir plana sahiptir. Sebilin arkasına yerleştirilen abdesthaneler dışında, ortadaki baklavalı başlıklı mermer sütunlara sahip revaklı bir avlunun etrafında talebe hücreleri sıralanır. Ortasındaki şadırvan 1943-1944 tamirinde yapılmıştır. Evvelce burada bir şadırvanın bulunup bulunmadığı bilinmemektedir. Girişin tam karşısında üstü kubbe ile örtülü, kare planlı mescid-dershane yer alır. Bunun mukarnaslı bir mihrabı vardır. Kubbeli hücrelerin her birinde bir ocakla dolaplar bulunur. Bu odalar hem avludan hem de dış duvarlara açılan pencerelerden hava ve ışık alır. Muntazam planlı Osmanlı medreselerinde olduğu gibi köşelerdeki hücrelere geçiş şevli girişlerle sağlanmıştır. Ancak güneyde bulvar tarafındaki hücrenin arkasına ilâve edilen bir hücreye geçiş önündeki odadan mümkün olmaktadır. Medresede plan bakımından yalnız on beş hücre bulunmasına karşılık vakfiyesinde on yedi hücreden söz edilmesine bir anlam verilememiştir. Dershaneyi ve helaları da Ekrem Hakkı Ayverdi'nin düşündüğü gibi mevcut sayıya katmak ise mümkün değildir.

Gazanfer Ağa'nın külliyenin ikinci unsurunu teşkil eden türbesi, dış avlunun kuzeybatı köşesinde kesme taş kaplı onikigen planlı kubbeli bir yapıdır. İçi iki sıra pencere ile aydınlanmıştır. Alt sırada ayrıca pencere aralarında dolaplar vardır. İçinde pencerelerin üstlerinde kalem işi nakışların kalıntıları görülür. Burada Gazanfer Ağa'nınkinden başka iki de kadın sandukası bulunmaktadır.

Külliyenin dış avlu duvarının kuzeydoğu köşesinde bulunan sebil sekiz köşeli olup bunların beşi dışarı taşar. 1943 yılı tamirine kadar çok harap durumda iken bu tarihte üzerine geniş bir saçak yapılmıştır. Şebekelerin aralarında çift renkli taşlardan işlenmiş sivri kemerleri taşıyan, mukarnaslı başlıklı mermer sütunlar vardır. Kemer içinde taştan oyma kafesler bulunur. Altlarındaki şebekeler ise tunç dökümdür. Sebilin içinde bir de kuyu ağzı

mevcuttur. Kubbesinde ise malakâri süsleme vardır. İstanbul'un klasik Osmanlı medreselerinin en güzellerinden olan Gazanfer Ağa Medresesi yer seçimi bakımından talihsiz bir yapı olmuştur. Öğleden sonra güneşini tamamen engelleyen Bozdoğan Kemeri'nin çok yakınında inşa edilmiş olması onu rutubetli bir yapı durumuna sokmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 288-289; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, II, 130-133; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 65; Semavi Eyice v.dğr.. Fotoğraflarla Fatih Anıtları, İstanbul 1988, s. 104; Fâtih Camileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fâtih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 237; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 295; Muzaffer Erdoğan, "Mimar Davud Ağa'nın Hayatı ve Eserleri", TM, XII (1955), s. 179-204; Ekrem Hakkı Ayverdi, "Gazanfer Ağa Manzumesi", İstanbul Enstitüsü Dergisi, III, İstanbul 1957, s. 85-96 (ayrıca rölöveler ve 8 levhada 21 resim); a.mlf., "Gazanfer Ağa Medresesi, Türbesi ve Sebili", İst.A, XI, 6024-6027; Mübahat S. Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, VII-VIII (1977), nr. 150, s. 323; a.mlf., "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", İTED, VII (1978), s. 79-80; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Gazanfer Ağa Külliyesi", DBİst.A, III, 375-377.

Semavi Eyice

GAZANFER et-TEBRÎZÎ

غضنفر التبريزي

Fahrüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed Gazanfer et-Tebrîzî (ö.678/1280’den sonra)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin vefatı sırasında yanında bulunan iki tabipten biri.

Hayatı hakkında bilgi yoktur. Nisbesinden Tebrizli olduğu anlaşılmakta, doğum tarihi ise bilinmemektedir. Ancak XII. yüzyılın sonlarında doğduğu söylenebilir. Çünkü İbn Hebel diye tanınan Mühezzebüddin Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed b. Ali el-Bağdâdî’nin (ö. 610/1213) el-Muḫtâr fi’ṭ-ṭıb’ının dört ciltlik bir nüshasını (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3620) 610 yılında Sivas’ta istinsah eden Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed ile Fahreddin Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed Gazanfer’in aynı kişi olması muhtemeldir. İbn Sînâ’nın Envârü’l-efkâr adlı eserinin, en tanınmış öğrencisi Behmenyâr b. Merzübân tarafından yazılan on iki fasıl halindeki tenkidinin

Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı bulunan bir nüshası da (Pertev Paşa, nr. 617) yine Gazanfer et-Tebrîzî diye tanınan Hakîm Fahrü’l-hak ve’d-dîn’in istinsah ettiği bir nüshadan çekilmiştir (Şeşen, Nevâdirü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye, III, 128). Ferîdûn Sipehsâlâr b. Ahmed’in Mevlânâ ve etrafındakilerle ilgili Risâle‘sinde, Mevlânâ’nın ölümü sırasında (672/1273) Ekmeleddin en-Nahcuvânî ile birlikte baş ucundan ayrılmadığını söylediği Gazanfer adlı tabip Gazanfer et-Tebrîzî’dir.

Gazanfer et-Tebrîzî, Huneyn b. İshak’ın el-Mesaʾil fi’ṭ-ṭıb li’l-müteʿallimîn adlı eserine Ḥâṣılü’l-Mesaʾil adıyla bir ihtisar yazmıştır. Eserin, Keyhusrev b. Fethullah el-Attâr el-Mütetabbib tarafından 858’de (1454) istinsah edilen iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 3555/4, vr. 147b-154a; Fâtih, nr. 5300/5, vr. 321-348; Brockelmann, GAL, I, 650; Sezgin, III, 251; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti’ṭ-ṭıbbi’l-İslâmî, s. 210). Bunlardan Ayasofya nüshasının başında Gazanfer et-Tebrîzî için “Efdalü’l-

müteahhirîn Fahrü'l-hak ve'd-dîn Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-Ma'rûf bi-Gazanfer et-Tebrîzî" denilmek suretiyle onun son zamanlarda gelen tabiplerin en üstünü olduğu vurgulanmaktadır. Gazanfer et-Tebrîzî bu çalışmasında Huneyn b. İshak'ın el-Mesaʾil'ini, tertibinde ve muhtevasında herhangi bir değişiklik yapmadan ihtisar etme işini bitirince, örneklerin çok olduğunu ve metnin daha fazla kısaltılması gerektiğini görüp yeni başlayan öğrencilerin anlayamayacağı endişesiyle eseri fazlalıklarını atıp faydası az örneklerini çıkarmak suretiyle tekrar özetlemiştir. Kitap nabız, bevl, diş sağlığı ve humma gibi konulardan bahsetmektedir.

Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]), Ebû Bekir er-Râzî'nin eserlerinin fihristini tertip ederken buna 1037 yılına kadar yazdığı kendi 113 kitabını da eklemiş ve bu fihristin bir nüshası Gazanfer et-Tebrîzî tarafından bizzat kaleme aldığı şerh ile birlikte (Ünver, s. 93) istinsah edilmiştir. Bu yazmanın bir sureti, E. Sachau tarafından tercüme ve neşredilen el-Âs̱ârü'l-bâḳıye'ye, Bîrûnî'nin 1037'den sonraki on iki yıl içerisinde yazdığı eserlerin isimleriyle beraber eklenmiştir (İA, II, 639). Yine Bîrûnî'nin eṣ-Ṣaydele'sinin 1927 yılında Zeki Velidi Togan tarafından bulunarak ilim âlemine tanıtılan tek nüshasını da (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Kurşunluoğlu, nr. 149) 678 (1280) yılı sonunda Gazanfer et-Tebrîzî istinsah etmiştir (a.g.e., II, 642). Gazanfer et-Tebrîzî bu kitabın ferağ kaydında eseri yalnız istinsah etmekle kalmadığını, içindeki pek çok yanlışlığı düzeltmeye çalıştığını ve mevcut fahiş hataların ya müellifin yazıcısından veya bir başkasından geldiğini söylemektedir (vr. 134a).

BİBLİYOGRAFYA

Gazanfer et-Tebrîzî, Fihristiü âs̱ârı Ebû Bekr er-Râzî maʿa şerḥih, Bibliotheek Leiden, nr. Or. 133; Sipehsâlâr, Risale: Mevlânâ ve Etrafındakiler (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1977, s. 113-114; Bîrûnî, eṣ-Ṣaydele fi'ṭ-ṭıb, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Kurşunluoğlu, nr. 149, vr. 134a; A. Süheyl Ünver, Selçuk Tababeti, Ankara 1940, s. 93; Brockelmann, GAL, I, 650; Suppl., I, 367, 872; Sezgin, GAS, III, 251; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, s. 210; a.mlf., Nevâdirul-

maḫṭûṭâti’l-ʿ Arabiyye, Beyrut 1402/1982, III, 128; Ahmed Hulusi Köker, “Selçuklular Devrinde Hekimler”, Selçuklular Devrinde Kültür ve Medeniyet, Kayseri 1992, s. 15; Zeki Velidi Togan, “Bîrûnî”, İA, II, 639, 642.

Cevat İzgi

GAZAP

الغضب

Allah’a nisbet edilen haberî sıfatlardan biri.

Sözlükte “öfkelenmek, kızmak” anlamında masdar ve “öfke, kızgınlık” anlamında isim olarak yer alan gazab (gadab) kelimesi Kur’ân’da türevleriyle birlikte yirmi dört âyette geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâki, el-Muʿcem, “ġḍb” md.). Bunların on dokuzunda Allah’a, diğerlerinde kula nisbet edilmiştir. Râgıb el-İsfahânî, Allah’a gazap nisbet edilmesini başkası adına intikam alması, yani kullar arasındaki haksızlıklardan ötürü suçluyu cezalandırması şeklinde yorumlamıştır (el-Müfredât, “ġḍb” md.). Ebü’l-Bekâ ise mutlak olarak gazaba, “gazap edilene zarar vermeyi murat etmek” şeklinde mâna vermiştir (el-Külliyyât, s. 671). Allah’a izâfe edildiği âyetlerde gazap “lanet etmek, rahmetinden uzaklaştırmak, azap etmek, yoksulluğa, zillete ve helake mâruz bırakmak” gibi anlamlara gelir.

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın gazabı çeşitli azap türleriyle birlikte anlatılırken aynı zamanda O’nun kimlere ve niçin gazap ettiğine de temas edilir. Buna göre kasıtlı olarak bir mümini öldüren (en-Nisâ 4/93), savaştan kaçan (el-Enfâl 8/16) kimseler, Allah hakkında kötü zan besleyen münafık ve müşrikler (el-Fetih 48/6) ve irtidad edenler (en-Nahl 16/106) ilâhî gazaba mâruz kalmışlardır. Bunların dışında genellikle yahudiler ilâhî gazaba hedef teşkil etmişlerdir. Bunun sebepleri ise gerçeği bildikleri halde kıskançlıkları ve şerir oluşları yüzünden hakka tâbi olmamaları, Hz. Mûsâ vasıtasıyla birçok felâketten kurtarılıp sayısız nimetlere kavuşturulmaları ve sıkı sıkıya uyarılmalarına rağmen yine azgınlık göstermeleri, buzağıya tapınmaları, kendi mukaddes kitaplarını da onaylayan son ilâhî vahiy geldiğinde, “Kalplerimiz perdelidir” demek suretiyle bile bile inkâr etmeleri gibi hususlardır (bk. el-Bakara 2/57-61, 88-92; el-A’râf 7/152; Tâhâ 20/80-90).

Gazap çeşitli hadislerde de Allah’a nisbet edilmiştir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ġḍb” md.). Hz. Peygamber, haksız yere birinin malını almak için

yemin eden (Buhârî, “Şürb”, 4) ve Allah’a dua ve niyazda bulunmayan (Müsned, II, 443, 477 ; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 1) kimsenin ilâhî gazaba mâruz kalacağını ifade etmiş, gök gürültüsü ve şimşek karşısında, “Allahım, bizi gazabınla helak etme!” (Müsned, II, 100; Tirmizî, “Daʿavât”, 49) şeklinde dua etmiş, kendisine Allah’ın gazabından

kurtulmanın nasıl mümkün olduğu sorulduğunda ise, “Öfkelenmeyin” demiştir (Müsned, II, 175). Ayrıca kıyamet gününde insanların şefaatçi arayacaklarını anlatırken de başvurdukları her peygamberin, “Allah daha önce bugünkü kadar gazaplanmamış, bundan sonra da gazaplanmayacaktır” diyeceklerini bildirmiştir (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 3; Müslim, “Îmân”, 327; Tirmizî, “Kıyâme”, 10).

Gerek Kur’ân’da gerekse hadislerde Allah’a izâfe edilen gazap kavramı akaid mezheplerince farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Mu‘tezile, fiilî sıfatlar statüsünde düşündüğü gazap, dostluk, düşmanlık gibi kavramları irade sıfatına bağlamış ve meselâ rızâsını mükâfat vermeyi, gazabını da cezalandırmayı irade etmesi şeklinde açıklamıştır (Kâdî Abdülcebbâr, VI/2, s. 6.1). Selef âlimleri ise bu tür te’villerin söz konusu sıfatları inkâr anlamına geleceğini ileri sürmüş, bunların beşerî mânalara çekilmeden olduğu gibi zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmesini gerekli görmüştür (İbn Ebü’l-İz, II, 685). Ehl-i sünnet kelâmcıları da bu sıfatların irade sıfatına bağlanmaması gerektiği noktasında Selefle aynı görüşü paylaşmış, ancak mânalarının anlaşılabilmesi için ulûhiyyetin şanına uygun düşecek şekilde yoruma tâbi tutulmasını tercih etmiştir. Buna göre Allah’ın gazabı isyankârlardan hoşnut olmaması, isyanda aşırılığa varan yahut küfre düşenleri rahmetinden uzaklaştırması ve hak edenleri cezalandırması demektir. Fahreddin er-Râzî’nin belirttiği gibi rahmet, ferah, sürür, haya, gazap, alay etme gibi sıfatların hem dışa akseden yönleri hem de bazı sonuçları vardır. Gazabın dışa akseden yönü beyne kan hücum etmesiyle yüzün değişmesi, sonucu ise gazap edilen kişinin cezaya çarptırılmasıdır. Gazabın Allah’a izâfe edilmesi dışa yansıyan kısmıyla muhal ise de sonucu itibariyle câiz olup azabı suçluya ulaştırması demektir (Mefâtîḥu’l-ġayb, I, 262). Öte yandan O’nun vücûd, ilim, sem’, basar gibi sıfatları insanlarınkinden farklı olduğu gibi gazabı da farklıdır. Zira insanların gazabı acz, eksiklik veya güçsüzlükten kaynaklanabilir. Allah ise her şeye gücü yeten, dilediğini yapan ve her türlü ihtiyaçtan müstağni olandır. O’nun

gazabı beşerî anlamda bir gazap olmayıp yaratana veya yaratılmışlara karşı suç işleyenleri cezalandırmaktan ibarettir.

Kök anlamı bakımından yaratılmıştık özelliği (acz ve noksan) taşıyan gazap aslında selbî sıfatlar grubuna girer. Ancak naslarda yer aldığı için bundan istisna edilerek haberî grubu oluşturan sıfatlar arasına alınmış ve fiillerle ilgili olduğundan fiilî sıfatlardan sayılmıştır. Gazap da diğer fiilî sıfatlar gibi Allah'ın zatî bir niteliği olmayıp yaratılmışların tutumlarıyla ilgilidir. Nitekim Allah'ın niteliklerinin sayıldığı esmâ-i hüsnâ içinde "gazap edici" anlamında bir isim yer almadığı gibi âyet ve hadislerde de geçmez. Halbuki gazabın karşıt anlamlılarından sayılan "rahmet", diğer türevleri bir yana "rahman" ve "rahîm" şeklinde birçok âyette, ayrıca esmâ-i hüsnâ içinde yer alarak ulûhiyyetin temel özelliği mahiyetinde zikredilmektedir (bk. M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, "rḥm" md.; ayrıca bk. ESMÂ-i HÜSNÂ). "Rahmetim her şeyi kuşatmıştır" (el-A'râf 7/156) mealindeki âyetle birçok hadis kitabında ittifakla zikredilen, "Rahmetim gazabımı aşmıştır" (meselâ bk. Buhârî, "Tevhîd", 15, 22, 28, 55; Müslim, "Tevbe", 14-16) mealindeki kutsî hadis dikkate alındığında rahmetin Allah'ın zatî niteliklerinden biri olduğu, gazabın ise kulları uyarmak ve mazlumların hakkını korumak gibi daha çok yaratılmışlara yönelik bir nitelik taşıdığı anlaşılır. Ayrıca gazabın söz konusu olmadığı bir rahmetin haksızlığa uğrayanlar için bir çeşit rahmetsizlik sayılacağı düşünülürse, hakkın yerini bulması ve adaletin gerçekleşmesi için suçluların cezalandırılması anlamında gazabın bir bakıma genel rahmet kavramının şümulü içinde bulunduğu anlaşılır.

Kur'an'da "öfkelenmek" ve "öfke" anlamında hem masdar hem de isim olarak kullanılan saḫat (suḫt) kelimesi de üç âyette Allah'a nisbet edilmiştir (Âl-i İmrân 3/162; el-Mâide 5/80; Muhammed 47/28). Râgıb el-İsfahânî sahat kelimesine "cezalandırmaya götüren şiddetli gazap" mânasını vermiş, Ebü'l-Bekâ ve diğer sözlük yazarları da "büyüklerin küçüklere kızması" anlamı vermek suretiyle kelimenin gazaba nisbetle daha hususi bir muhtevaya sahip olduğuna işaret etmişlerdir. Âl-i İmrân sûresinde yer alan sahat kelimesi (3/162), Allah'ın rızâsını gözetenle hışmına uğrayanların eşit olmayacağı anlatılırken kullanılmış, Muhammed sûresinde de (47/ 28) benzer bir kompozisyonla münafık ve mürtedlerin Allah'ı gazaplandıran hususların ardına düştükleri ve rızâsını elde etmeye temayül göstermedikleri ifade edilmiştir. Mâide sûresinde ise (5/ 80) inkâra saplanan

İsrâiloğulları'nın taşkınlık gösterdikleri, aralarında kötülüğü engellemeye çalışmadıkları, üstelik çoğunun münkirlerle dostluk kurduğu zikredildikten sonra onların bu fiilleri sebebiyle Allah'ın hışmına ve azabına mâruz kaldıkları haber verilmiştir. Sahat kavramı muhtelif hadislerde de Allah'a izâfe edilmiştir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "sḫṭ" md.).

"Şiddetli öfke, kin" anlamına gelen ġayẓ kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadis kitaplarında yer almakla birlikte Ebü'l-Bekâ'nın da söylediği gibi (el-Külliyyât, s. 671) naslarda Allah'a nisbet edilmemiştir. Râgıb el-İsfahânî'nin, gayzın Allah'a izâfe edilmesi halinde "intikam" anlamına geleceğini söylemesi ve ardından Şuarâ sûresinin 55. âyetini zikretmesi (el-Müfredât, "ġyẓ" md.) isabetli değildir. Söz konusu âyete yer aldığı kompozisyon içinde böyle bir anlam vermek uygun görünmemektedir. Esasen rivayet ve dirayet tefsirleri de böyle bir anlayıştan söz etmemişlerdir. Ahmed b. Hanbel ile (Müsned, II, 315) Müslim'in ("Âdâb", 21) rivayet ettikleri, "Kıyamet gününde Allah nezdinde en çok buğzedilecek kişi, kendisine 'insanların şahı' diye isim veren adamdır; gerçekte ise Allah'tan başka melik yoktur" mealindeki hadise gelince, bu metinde yer alan "agyaz" kelimesinin râvi tarafından başka bir kelimenin yerine kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Buhârî'nin ("Edeb", 114) ve diğer bir rivayetinde Müslim'in ("Âdâb", 20) kaydettikleri lafız "aḫnâʿ" (en zelîl) ve "aḫnaʿ" (en yakışıksız) kelimeleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ġḍb", "sḫṭ", ġyẓ" md.leri; Ebü'l-Bekâ, el-Külliyât, s. 515, 671; Lisânü'l-ʿArab, "ġḍb" md.; Kamus Tercümesi, "ġḍb", "sḫṭ" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "ġḍb", "sḫṭ" md.leri; M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, "ġḍb", "rḥm" md.leri; Müsned, II, 100, 175, 242, 258, 260, 315, 443, 477; V, 15, 77; Dârimî, "Edeb", 45; Buhârî, "Enbiyâʾ", 3, "Tevhîd", 15, 22, 27, 28, 55, "Edeb", 114, "Şürb", 4; Müslim, "Îmân", 327, "Tevbe", 14-16; "Âdâb", 20-21; İbn Mâce. "Duʿâʾ", 1; Tirmizî, "Kıyâme", 10, "Birr", 48, "Daʿavât", 49, 99; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Kurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 3b, Halîmî, el-Minhâc, III, 109; Kâdî

Abdülcebbâr, el-Muğnî, Vl/2, s. 60-61; Tabersî, Mecmaʿu’l-beyân, Beyrut 1406/1986, I, 109; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, I, 262; a.mlf., Esâsü’t-takdîs (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986, s. 191; Nevevî, Şerhu Müslim, XVII, 68; İbn Ebü’l-İz, Şerhu’l-ʿAkîdeti’t-Tahâviyye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Şuayb el-Arnâût), Beyrut 1408/1987, 11, 684-689; Ali el-Kârî, Şerhu’l-Fıkhi’l-ekber, Beyrut 1404/1984, s. 58-62; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî, VIII, 159; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, VIII, 85-86; Halil Yâsîn, Edvâʿ ʿalâ müteşâbihâti’l-Kurʾan, Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti’l-hilâl), I, 14; Suad Yıldırım, Kur’ân’da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 22; Zeki Velidi Togan, “Bîrûnî”, İA, II, 639, 642; Bekir Topaloğlu, “Allah”, DİA, 11,492-493.

İlyas Üzüm

GAZAP

الغضب

Acı veren kötü bir davranışın kişinin ruhunda uyandırdığı kızgınlık, intikam duygusu ve cezalandırma isteği anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte “kızmak, öfkelenmek; kızgınlık, öfke duygusu” anlamına gelen ve umumiyetle rızâ ve hilim kavramlarının karşıtı olarak kullanılan gazabın tanımı yapılırken bunun “intikam alma ve cezalandırma isteği” olduğuna özellikle işaret edilir (meselâ bk. Fahreddin er-Râzî, I, 262; İbn Ebü’l-İz, s. 685; Ali el-Kārī, s. 59, 61). Gazap kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de on dört yerde geçer; on âyette de aynı kökten türeyen isim ve fiil şekilleri yer alır. Bunların çoğunda gazap Allah’a nisbet edilmiştir. İki âyette Hz. Musa’nın, kendisi Tûr-i Sînâ’da bulunduğu sırada yoldan sapan kavmine üzüntülü ve öfkeli olarak çıkıştığı anlatılır (el-A’râf 7/ 150; Tâhâ 20/86). Bir âyette de müminlerin üstün nitelikleri sayılırken kızdıkları zaman bile kusurları bağışladıklarından övgüyle söz edilir (eş-Şûrâ 42/37).

Gazap kavramı hadislerde de hem Allah’a hem Peygamber’e ve diğer insanlara nisbet edilerek kullanılmıştır. Bir kutsî hadise göre Allah, “Rahmetim gazabımı geçmiştir (kuşatmıştır)” buyurur (Buhârî, “Tevhîd”, 15, 22, 28, 55; Müslim, “Tevbe”, 14-16). Hadislerde Resûl-i Ekrem’in -tutum ve davranışlarında aşırılığa yol açmasa da-bilhassa dinî, ahlâkî ve içtimaî konulardaki yanlışlık ve haksızlıklar karşısında zaman zaman öfkelendiği ve bu durumun yüzünün kızarması gibi fizyolojik belirtilerden anlaşıldığı ifade edilir (Buhârî, “ʿİlim”, 28, “Luḳaṭa”, 9, “Edeb”, 75; Müslim, “Ṣalât”, 128, “Feżâʾil”, 127). Bazı hadislerde, gazap duygusunun yok edilmesinden ziyade bu duygunun etkisiyle yanlış hüküm veya karar verilmesinden kaçınılması gerektiği üzerinde durulur. “Yiğit o kimsedir ki öfkelendiği sırada kendine hâkim olur” (Buhârî, “Edeb”, 76, 102; Müslim “Birr”, 107, 1O8); “Hâkim öfkeliyken taraflar arasında kesinlikle hüküm vermemelidir” (Buhârî, “Aḥkâm”, 13; Müslim “Aḳżıye”, 16; Nesâî, “Ḳuḍât”, 18) meâlindeki hadisler bunu ifade eder. Hadislerde kişiye, öfkesini yatıştırabilmesi için abdest almak ve ayakta ise oturmak gibi pratik

tedbirlere başvurması da önerilmiştir (meselâ bk. Müsned, IV, 226; V, 152; Buhârî, “Îmân”, 71).

Âyet ve hadislerde gazap kelimesiyle aynı veya yakın anlamda olmak üzere sahat ve türevlerinin kullanıldığı da görülür. İki âyette sahat rızânın (rıdvân) karşıtı olarak geçmektedir (Âl-i İmrân 3/162; Muhammed 47/28). Kādî Abdülcebbâr, sahatın “bir şeyden hoşlanmama, onu kerih görme” anlamına geldiğini ve muhabbetin karşıtı olduğunu belirtir (el-Muġnî, Vl/2, s. 60).

Gazaba yakın anlam ifade eden başka bir kelime de ġayẓdır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ġyẓ” md.l. Ancak Kur’an’da, hadislerde ve diğer İslâmî kaynaklarda gazap ve sahat hem Allah’a hem de insanlara, gayz ise sadece insanlara nisbet edilmiş, ayrıca ılımlı bir gazap duygusu fazilet sayılırken gayz daima yerilmiştir.

Klasik ahlâk kitaplarında gazap hem ahlâkî hem de psişik bir duygu olarak ele alınmıştır. Bu eserlerde gazap genellikle “intikam arzusu yüzünden kan dolaşımının hızlanması, kanın beyne hücum etmesi” şeklinde fizyolojik etkisi dikkate alınarak tanımlanmış (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ ġḍb” md.; Kindî, 1, 126; Gazzâlî, III, 167) ve hadislerde belirtildiği gibi öfke duygusunu ortadan kaldırmak yerine öfkeli halde iken yanlışlık yapmaktan sakınmanın gerekliliği üzerinde durulmuştur. Buna göre gazap sırasında kalp atışının hızlanması ile kanın damarları ve beyni zorlaması aklın normal görev yapmasını önler; yanlış ve zararlı işler yapılmasına yol açar. Bu sebeple, “Gazap muvakkat bir deliliktir” denilmiştir (Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕeriʿa, s. 346; Gazzâlî, in, 166-168). Bir tabip ve ahlâkçı olan Ebû Bekir er-Râzî de gazap halinde iken sağlıklı düşünmenin mümkün olmadığını, bu durumdaki kişiyle bir deli arasında fazla fark bulunmadığını söyler (Resâʾil felsefiyye, s. 55). Bundan dolayı hadislerde olduğu gibi ahlâk kitaplarında da öfkeliyken karar ve hüküm verilmemesi gerektiği üzerinde önemle durulur. Râgıb el-İsfahânî, ceza verme mevkiinde bulunan kişilerin öfkelenmeden, soğukkanlı olarak hüküm verdiklerinden emin olmaları için suçluyu hemen cezalandırma yoluna gitmeyip bir süre hapsetmelerinin yerinde olacağını, esasen uygulamanın da bu yönde sürdürüldüğünü belirtir (ez-Zeriʿa, s. 346). Ebû Bekir er-Râzî de adaletin tam olarak yerine getirilebilmesi için hem öfke ve kibir gibi haksızlığa yol açabilecek duyguların etkisinden sıyrılmanın, hem de acizlik ve aldırmazlık şeklindeki

tutumlardan uzak durmanın gerekliliğini vurgulamıştır (Resâ'il felsefiyye, s. 56).

İslâm ahlâk ve edep literatürünün en değerli örneklerinden olan İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr'ı (1, 396-406), Ebû Zeyd el-Belhî'nin Meṣâliḥu'l-ebdân ve'l-enfüs'ü (s. 297-300), Mâverdî'nin Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn'i (s. 244-252), Râgıb el-İsfahânî'nin ez-Zeriʿa ilâ me-kârimi'ş-şerîʿa'sı (s. 342-346), Gazzâlî'nin îḥyaʾü ʿulûmi'd-dîn'i (III, 164-181) gibi eserlerde gazap konusuyla bu duyguyu dizginlemeyi ve ona hâkim olmayı sağlayan hilim aynı bölüm içinde, hatta çoğunlukla aynı başlık altında incelenmiştir. Gazapla hilim arasındaki bu ilişki hilimle ilgili tarifte açıkça görülmektedir. Zira hilim, "Nefsi gazabın azgınlaşmasından korumaktır" (Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕeriʿa, s. 342; Mâverdī, s. 245, 248). Râgıb el-İsfahânî, gazap duygusu bakımından insanların dört farklı karaktere sahip olduğunu söyler. Bazıları çabuk öfkelenir, çabuk yatışır; bazıları nâdiren öfkelenir, fakat zor teskin edilir; bazıları da çabuk öfkelenir, zor yatışır; nihayet nâdiren öfkelenip çabuk yatışanlar gelir ki en iyi olanlar bunlardır (eẕ-Ẕeriʿa, s. 345). Aynı tasnif Gazzâlî tarafından da benimsenmiştir (İḥyâʾ, III, 180). İsfahânî ayrıca gazap duygusunun mizaçlara, alışkanlıklara (eğitime), yaş ve cinsiyete göre değiştiğini de belirtir.

İslâm ahlâkçıları ılımlı bir öfke duygusunu "şecaat" veya "hamiyet" diye adlandırmışlar; insanın onurunu, haklarını ve değerlerini korumak için hamiyet sahibi olmasının gerekliliğini önemle vurgulamışlardır (Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕeriʿa, s. 345; Mâverdî, s. 248-249; Gazzâlî, III, 168-169).

Grek felsefesinin İslâm dünyasına girmesi üzerine özellikle Eflâtun felsefesinin etkisiyle insan ruhunun (nefis) başlıca güçleri nâtık güç, şehvet gücü ve gazap gücü şeklinde üçe ayrılarak gazap gücünün potansiyel bir imkân olması itibariyle insanın yetkinliği için gerekli ve yararlı olduğu, bu gücün aklın kontrolünde terbiye edilmesi ve geliştirilmesiyle şecaat erdemine ulaşılacağı belirtilmiş; Aristo'nun "tam orta" fikrinden de faydalanılarak gazap gücünün ifratına saldırganlık (tehevvür), tefritine de korkaklık (cübn) denilmiştir (Fârâbî, s. 37; İbn Miskeveyh, s. 40, 45-48; İbn Sînâ, s. 107, 108; krş. Eflâtun, IV, 435b-445a; Aristo, II, 2.6-8, 6.9-12, 7.10). Bu anlayış, Râgıb el-İsfahânî ve Gazzâlî gibi düşünürler tarafından

âyet ve hadislerle teyit edilip İslâmîleştirilerek sonraki dönemlerde genel bir kabul görmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “sḫṭ”, “ġḍb”, “ġyẓ” md.leri; a.mlf., ez-Zeriʿa ilâ mekârinni’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 111-112, 328-329, 342-346; Lisânü’l-’Arab, “ġḍb”, “sḫṭ” md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, “ġḍb”, “ṣḫṭ” md.leri; M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, “ġḍb”, “ṣḫt” md.leri; Müsned, IV, 226; V, 152; Buhârî, “ʿİlim”, 28, “Edeb”, 75, 76, 102, “Tevḥîd”, 15, 22, 28, 55, “Lukata”, 9, “Îmân”, 71, “Ahkâm”, 13; Müslim, “Salât”, 128, “Tevbe”, 4-16, “Fezâʾil”, 127, “Birr”, 107, 108, “Akzıye”, 16; Nesâî, “Kudât”, 18; Aristo, ʿİlmü’l-ahlâk (trc. Ahmed Lutfî es-Seyyid), Kahire 1343/1924, II, 2.6-8, 6.9-12, 7.10; Eflâtun, Devlet (trc. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), İstanbul 1985, IV, 435b-445a; Kindi, Resâʾil, I, 126; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-ahbâr (Tavîl), I, 396-406; Ebû Bekir er-Râzî, Resâʾil felsefiyye (nşr. P. Kraus), Kahire 1939 - Beyrut 1402/1982, s. 55-56; Ebû Zeyd el-Belhî, Mesâlihu’l-ebdân ve’l-enfûs (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1405/1984, s. 293-304; Fârâbî, Fusûl müntezeʾa (nşr. Fevzi M. Neccâr), Beyrut 1986, s. 37; İbn Miskeveyh, Tehzîbu’l-ahlâk, s. 40, 45-48; İbn Sînâ, Tisʿu resâʾil, İstanbul 1298, s. 107, 108; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Beyrut 1978, s. 244-252; Kādī Abdülcebbâr, el-Muğnî, Vl/2, s. 60; Gazzâlî. İhyâʾ (Beyrut), III, 53-55, 57, 164-181; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, I, 262; Nevevî, Şerhu Müslim, XII, 15; XVI, 161; İbn Ebü’l-İz, Şerhu’l-aAkideti’t-Tahâviyye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Şuayb el-Arnâût), Beyrut 1408/1987, s. 684-687; Ali el-Kârî, Şerhu’l-Fıkhi’l-ekber, Beyrut 1404/1984, s. 59-62; Subhî Mahmesâm, ed-Deʾâʿimü’l-hulkıyye li’l-kavânîni’ş-şerʿiyye, Beyrut 1979, s. 223-228.

Mustafa Çağrıcı

GAZAVÂT-ı HAYREDDİN PAŞA

غزوات خير الدين پاشا

Barbaros Hayreddin Paşa'nın hayatını ve hâtıralarını ihtiva eden eser.

Eserin müellifi, muhtemelen XV. yüzyılın son çeyreğinde doğan ve bahriyeden yetişen, 1525'te yazılmış olan Kitâb-ı Bahriyye'nin telifinde görev alan, daha sonra Kaptanıderyâ Barbaros Hayreddin Paşa'nın hizmetine giren Murâdî mahlaslı şair Seyyid Murad'dır. Hammer'in eserin yazarı olarak Sinan Çavuş'u göstermesi (V, 4, 6) doğru değildir.

Murâdî'nin Barbaros'un yanında hangi hizmetlerde bulunduğu bilinmemekle beraber Gazavât-ı Hayreddin Paşa adlı eseri onun ağzından bu görevi sırasında yazdığı kesindir. Nitekim Preveze zaferi ve Kastelnova fethiyle ilgili zafernâme ve fetihnameler de onun kaleminden çıkmıştır. Barbaros Hayreddin Paşa'nın bir nevi otobiyografisi olan eserin ilk kısmını 1541 yılında tamamlayan Seyyid Murad bir nüshasını Veziriazam Rüstem Paşa'ya vermiştir. Bunun üzerine Rüstem Paşa'nın maiyetinde Macaristan seferine götürülmüş, bu seferin tarihini manzum ve mensur olarak yazmakla görevlendirilmiştir. İstanbul'a döndükten sonra 1546'da Hayreddin Paşa'nın hâtıralarının ikinci bölümünü kaleme alan Seyyid Murad'in nerede ve ne zaman öldüğü belli değildir.

İki bölümden oluşan Gazavât-ı Hayreddin Paşa'nın birinci bölümü 1541 yılına, ikinci bölümü ise Barbaros'un ölüm tarihi olan 1546 yılına kadar gelmektedir. Eser İshak, Oruç, Hızır (Barbaros Hayreddin Paşa) ve İlyas'ın doğumları ile başlamakta, Oruç Reis'in Rodos'ta hapsedilmesi ve Şehzade Korkut'un müdahalesiyle serbest bırakılması, kardeşi Hızır'la birlikte Tunus ve Cezayir'e yerleşmeleri, Oruç'un şehâdetinden sonra Hızır'ın Osmanlı himayesine girmesi, kaptanpaşalığa tayini, Akdeniz'deki faaliyetleri, bu arada Preveze Deniz Savaşı ele alınmakta ve ölümü ile son bulmaktadır.

Gazavât-ı Hayreddin Paşa'nın ilk bölümünün hem mensur hem de manzum

şekli günümüze ulaşmıştır. Manzum şeklinin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Revan Köşkü, nr. 1291). Mensur şeklinin çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası vardır (Gallotta, Erdem, IV/ 10, s. 151 vd.). Bazı kütüphanelerde müstakil eser gibi saklanan Fetihnâme-i Hayreddin Paşa ile (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1292) Feth-i Kal'a-i Nova (İÜ Ktp., TY, nr. 2475) adlı eserlerin Gazavât-ı Hayreddin Paşa'nın parçaları olduğu anlaşılmaktadır. İkinci bölüm ise tek bir yazma halinde Paris Bibliotheque Nationale'de bulunmaktadır (MS, Supplément turc, nr. 1186).

Barbaros ve seferleri için tek orijinal kaynak olan Gazavât-ı Hayreddin Paşa'dan ilk istifade eden Kâtib Çelebi'dir. Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibar fî esfâri'l-bihâr adlı eserinin Barbaros kardeşlerle ilgili bölümünü bu kitaptan faydalanarak yazmıştır. Hayreddin Paşa'nın hâtıraları özellikle Batı'da büyük ilgi görmüş ve daha 1578 yılında İspanyolca'ya çevrilmiştir (La vida y Historia de Hayreddin Ilamado Barbaroxa, traduzida de Lengua Turquesca en Espahol Castellano). Palermo'da Biblioteca Comunale'de bulunan bu nüsha, E. Pelaez tarafından 1880-1887 yılları arasında Archivio Storico Siciliano dergisinde İtalyanca'ya çevrilerek tefrika edilmiş, daha sonra da kitap halinde yayımlanmıştır (La vita e La Storia di Ariadeno Barbarossa, Palermo 1887; G. Bonaffini tarafından düzenlenen yeni baskısı, Palermo 1993). Eser muhtemelen Barbaros daha hayatta iken Arapça'ya da tercüme edilmiştir. Bu tercüme Nûreddin Abdülkādir tarafından Kitâbü Ġazavâti ʿ Arûc ve Ḫayriddîn adıyla yayımlanmış (Cezayir 1934), Mevlây Belhamîsî de Arapça metnini tenkitli neşre hazırlamıştır (doktora tezi, Aix-en-Provence Üniversitesi, 1972). Avrupa'da XIX. yüzyılda en çok kullanılan ve tanınan baskısı, XVIII. yüzyıla ait bir Arapça metinden Sander Rang ve Ferdinand Deniş tarafından yapılan Fransızca çeviridir (Fondation de la régence d'Alger, histoire des Barberousses, I-II, Paris 1837). Macarca'ya ise Joseph Thury tarafından tercüme edilmiştir (Török Törtenitirok, Budapest 1896, II, 279-363). Madrid Escurial'deki yazma nüshanın (nr. 1663) diğer nüshaiardaki değişikliklerle birlikte faksimile neşrini A. Gallotta yapmıştır ("II Gazavat-i Hayreddin Paşa di Seyyid Murad", Studi Magrebini, XIII, Napoli 1983). M. Ertuğrul Düzdağ (Akdeniz Bizimdi, Barbaros Hayreddin Paşa'nın Savaşları: Gazavât-ı Hayreddin Paşa, İstanbul 1973, 7. bs., 1984)

ve Yılmaz Öztuna (Barbaros Hayreddin Paşanın Hatıraları, İstanbul 1989) eseri sadeleştirerek, Mustafa Yıldız da İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshasını (TY. nr. 2639) Almanca özeti ile (Gazavat-ı Hayreddin Paşa, Göttingen 1991) neşretmişlerdir. Ayrıca Deniz Müzesi Komutanlığı Kütüphanesi'nde bulunan nüshası (nr. 5748), aynı müze elemanları tarafından yine sadeleştirilerek yayımlanmıştır (Gazavât-ı Hayrettin Paşa, Ankara 1995).

Gazavât-ı Hayreddin Paşa gazavatnâme türü eserlerin en önemlilerindendir. Sadece Barbaros'un deniz seferlerini ihtiva eden bir tarih kaynağı olarak değil Kanunî Sultan Süleyman'ın deniz politikasını yansıtan bir eser olarak da türünün en güzel örneklerinden biridir. Murâdî, eserini her şeyden önce Hayreddin Paşa'nın kendisine anlattıklarına dayanarak kaleme almışsa da gazavatnâmeye bir edebî değer de katmıştır. Bu nitelik, özellikle 1543-1544 yıllarındaki Fransız seferini anlatan ve Kanunî Sultan Süleyman ile Barbaros arasındaki yazışmaların, Macaristan seferindeki başarılar için yazılmış fetihname de dahil olmak üzere padişah fermanlarının dercedildiği ikinci bölümde daha açık şekilde görülmektedir (bk. A. Gallotta, "Il 'Ġazavât-i Ḫayreddin Paşa' Pars Secunda e la spedizione in Francia di Hayreddin Barbarossa", Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage, nşr. C. Heywood ve C. Imber, İstanbul 1994, s. 7'l-89).

BİBLİYOGRAFYA

Gazavât-ı Hayreddin Paşa, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1291, 1292; İÜ Ktp., TY, nr. 2475; Bibliotheque nationale, MS, Supplément turc, nr. 1186; Hammer (Atâ Bey), V, 4, 6; Levend, Gazavatnâmeler, s. 70-74; Fahir İz, Eski Türk Edebiyatında Nesir, İstanbul 1964, s. 550-560; Babinger (Üçok), s. 86-88; Necib Âsim, "Gazavât-ı Hayreddin Paşa", TOEM, I (1911), s. 233-238; L. Porrer, "Handschriften Osmanischer Historiker in istanbul", Isl., XXVI (1940), s. 173-220; Hüseyin G. Yurdaydın, "Kitâb-ı Bahriye'nin Telifi Meselesi", DTCFD, X (1952), s. 143-146; a.mlf., "Muradî ve Eserleri", TTK Belleten, XXVII/107 (1963), s. 453-466; Aldo Gallotta, "Le Gazavat di Hayreddin Barbarossa", Studi Magrebini, III, Napoli 1970, s.

79-160 (Türkçesi: “Gazavât-ı Hayreddin Pâşâ” (trc. Salih Akdeniz), TTK Belleten, XLV/180 (1981), s. 473-500); a.mlf., “Il Gazavat-i Hayreddin Paşa di Seyyid Murad”, Studi Magrebini, XIII, Napoli 1983, s. 1-43 (Türkçesi: “Seyyid Murad’ın Gazavât-ı Hayreddin Paşa Adlı Eseri” (trc. M. Şakiroğlul, Erdem, IV/ 10, Ankara 1988, s. 127-163); Svat Soucek, “Remarks on Some Western and Turkish Sources Dealing with the Barbarossa Brothers”, GDAAD, I (1972), s. 63-72.

Aldo Gallotta

GAZAVÂT-ı SULTAN MURAD

غزوات سلطان مراد

II. Murad devrinde cereyan eden İzladi ve Varna savaşları ile Mahmud Paşa’nm hayatını ve faaliyetlerini konu alan anonim gazavatnâme.

Osmanlı tarih yazıcılığının ilk dönemlerinde kaleme alınan ve gazavatnâme türünün bilinen en eski örneklerinden biri olan eser birbirine bağlı iki ayrı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, 63. varağa kadar devam eden ve 1443-1444 yılları olaylarını ihtiva eden “Gazavât”, ikincisi de “Mahmud Paşa Menâkıbnâmesi”dir. Bilinen tek nüshası, Bilkent Üniversitesi Halil İnalcık koleksiyonunda bulunmaktadır. Üzerinde iki temellük mührü bulunan eserin ilk sayfasındaki fihriste göre nüshanın yetmiş bir varaktan ibaret olduğu anlaşılmaktaysa da 63. varaktan itibaren “Mahmud Paşa Menâkıbnâmesi”nin başladığı, bunun da 66. varaktan sonraki beş varağının koparıldığı görülmektedir. “Gazavât” kısmının 25 ve 30. varakları da eksiktir. Eserin telif tarihi belli değilse de giriş kısmında 11. Murad’dan merhum diye söz edilmesi, onun ölümünden (1451) sonra yazılmış olduğunda şüphe bırakmamaktadır.

Eserin “Gazavât” bölümünün muhtevasını, Bizans imparatorunun (VIII. Ioannes Palaiologos) ve Macar kralının (I. Ladislas) Osmanlılar aleyhindeki faaliyetleri, Varna Savaşı, Düzmece Mustafa olayı, Vidin, Niğbolu, Tırnova ve Varna kuşatmaları teşkil etmektedir. Bu bölüm, İzladi ve Varna savaşları hakkında eldeki kaynakların en ayrıntılı olanıdır. Eser ayrıca 1444 Edirne barış görüşmelerinin hangi şartlar altında yapıldığını ortaya koymakta, bu müzakerelerin seyrinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmakta, özellikle Segedin görüşmeleri hakkında önemli bilgiler vermektedir. “Gazavât”ta verilen bilgiler Batı kaynaklarıyla mutabakat halinde, hatta onları tamamlar ve tashih eder niteliktedir. Meçhul müellifin hadiseleri doğru ve ayrıntılı biçimde tesbit edebilecek durumda olduğu anlaşılmaktadır. Bu bölümde öteki kaynaklarda adları bile geçmeyen, dönemin ikinci derecede şahsiyetleriyle ilgili bilgilere de rastlanır. Osmanlı tarih yazıcılığının ilk devirlerindeki geleneğe uygun olarak eserin tamamında gazâ ruhu hâkimdir.

Nüshanın “Mahmud Paşa Menâkıbnâmesi” bölümü, Fâtih Sultan Mehmed devri veziriazamlarından Mahmud Paşa’nın hayatını ve faaliyetlerini konu almaktadır. Muhtevasından, Kanunî Sultan Süleyman devrinde meydana getirilmiş bir versiyon olduğu ve bu devirde “Gazavât” ile birleştirildiği anlaşılmaktadır. Sonu eksik olan bu kısmın İstanbul kütüphanelerinde tam nüshaları da vardır. Ancak eksik olan nüshanın tarihî gerçekleri ötekilere göre daha doğru yansıttığı görülmektedir.

Anonim tarihler, Chalkokondiles ve Kemalpaşazâde’nin tarihleriyle olan bazı paralellikler, eserin XV. yüzyılda bilindiği intibaını vermekle birlikte günümüze ulaşan kaynaklarda Gazavât-ı Sultan Murad’m kullanıldığını söylemek güçtür. Zira başta Edirne barış görüşmeleri ve antlaşması olmak üzere “Gazavât’taki çok önemli bilgiler bu kaynaklarda yoktur. Eser daha sonraki tarihçiler tarafından da kullanılmamıştır. Bunun başlıca sebebi, bilinen yegâne nüshanın Anadolu’nun bir köşesinde özel

kişilerin elinde saklı kalmasından kaynaklanmış olmalıdır.

Gazavât-ı Sultan Murad’ı Halil İnalcık ve Mevlût Oğuz ilim dünyasına tanıtmışlardır (DTCFD, VII/2, s. 481 vd.). Daha sonra İnalcık tarafından kaynak olarak kullanılan ve eski harflerle kısmen neşredilen eser (Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikaları, s. 187-202), yine bu araştırmacı ve Mevlût Oğuz tarafından açıklayıcı notlar, faksimile metin ve bir lügatçe ilâvesiyle yeni harflerle yayımlanmıştır (Ankara 1978).

BİBLİYOGRAFYA

Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978; Levend, Gazauatnâmeler, s. 15; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1987, s. 9 vd.; a.mlf. - Mevlûd Oğuz, “Yeni Bulunmuş Bir Gazavât-ı Sultan Murad”, DTCFD, VII / 2 (1949), s. 481-495.

Halil İnalcık

GAZAVATNÂME

غزواتنامه

Özellikle Osmanlılar’da hıristiyan devletlere karşı yapılan savaşları anlatan eserlerin genel adı.

Gazavât kelimesinin tekili olan gazâ “cenge gitmek, cenk etmek” mânasında olmakla beraber daha sonra din düşmanlarıyla yapılan savaşları ifade eden “cihad’la aynı anlamda kullanılmış ve bu anlam yaygınlaşmıştır (gaza kelimesinin değişik anlamlan için bk. Tekin, sy. 109 (1993), s. 9-18; sy. 110 (1993), s. 9-16). Bundan dolayı düşmanla yapılan savaşları anlatan eserlere “gazânâme” veya “gazavatnâme” adı verilmiştir. Genellikle gazânâmelerde tek, gazavatnâmelerde ise birden fazla savaş veya akın anlatılmaktadır. İlk örneklerine Arap edebiyatında rastlanan bu tür eserlere “megâzî” denilmiştir. Vâkıdî’nin (ö. 207/822-23) Kitâbü’l-Meġâzî’si bu türün en meşhur örneklerindendir. Türk edebiyatında daha çok manzum olarak ve mesnevi şeklinde düzenlenen gazavatnâmeler konu itibariyle zafemânrie veya fetihnamelerden pek farklı değildir. Bu tür eserlerdeki adlandırmalar müelliflerin tercihinin bir sonucudur.

Türk edebiyatında gazânâme, gazavatnâme, fetihname ve zafernâme gibi adlarla anılan edebî metinleri Selçuklular devrine kadar götürenler ve destanî yönlerinin ağır basmasına rağmen Dânişmendnâme ve Battalnâme gibi eserleri de bu türe dahil edenler olmuştur. Ancak bunlar daha çok destanî unsurlar taşıdıklarından gazavatnâmelerden ayrı bir tür oluşturur. Belirli bir savaş veya seferi tasvir eden gazavatnâmeler oldukça ayrıntılı bilgiler verirler ve bu yönleriyle genel Osmanlı kroniklerinin boşluklarını doldururlar. Ayrıca bu eserlerde genellikle bir gazayı gerçekleştiren şahıs ön plana çıkarılır ve eser bu şahıs etrafında gelişir. Fetihnamelerden en önemli farklarını da bu yönleri teşkil eder. Konuları bakımından gazavatnâmeler üç grupta ele alınabilir. 1. Bir padişahın gazalarını tasvir edenler. Ancak bunlar daha ziyade “Selimnâme”, “Süleymannâme” gibi adlarla anılır ve ayrı bir tür oluştururlar. 2. Vezirlerden veya ünlü kumandanlardan birinin gazalarını anlatanlar. Barbaros Hayreddin Paşa, Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa,

Özdemiroğlu Osman Paşa, Mihaloğlu Ali Bey gazavatnâmeleri gibi. 3. Belli bir yerin veya kalenin alınmasını hikâye edenler (Levend, Gazavatnâmeler, s. 4).

Dânişmendnâme'de, Sarı Saltuk ve Battal Gazi gibi destanî mahiyetteki şahsiyetler çevresinde oluşan Ebülhayr Rûmî'nin Saltuknâme'sinde ve Battalnâme'de yer alan olaylar istisna edilirse ilk örneklerine XV. yüzyılda rastlanan gazavatnâmeler, XVI. yüzyılda artarak I. Selim ve Kanunî Sultan Süleyman'ın seferleri etrafında yoğunlaşır. Osmanlı Devleti'nin gerileme devrine girmesiyle de azalmaya başlar; son örneklerini ise 1853 Kırım ve 1897 Yunan seferleriyle ilgili olanlar oluşturur.

Türk edebiyatında bugüne kadar tes-bit edilebilen gazavatnâmelerin sayısı 250'nin üzerindedir. Bunlardan kırk kadarı manzum olup mesnevi tarzında kaleme alınmıştır. "Gazânâme", "gazavât", "gazavatnâme" vb. adlarla anılan bu eserlerin başlıcaları şunlardır: 1. Gazânâme. Gelibolulu Mehmed Zaîfî Efendi tarafından kaleme alınan eser II. Murad'ın gazalarından bahseder (Afyon Gedik Ahmed Paşa Ktp., nr. 183.349). 2. Gazavatnâme. Prizrenli Sûzî Çelebi'nin, Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devri akıncılarından Mihaloğlu Ali Bey'in gazalarını anlatan 1795 beyitlik bir mesnevisidir (Millet Ktp., Manzum, nr. 1339). 3. Gazavât-ı Sultan Murad*. Müellifi belli olmayan eser, II. Murad'ın İzlâdi ve Varna savaşları ile başlayan gazalarını anlatır. 4. Enîsü'l-guzât. Fütûhî Hüseyin Çelebi'nin 932 (1526) yılındaki Macaristan seferine dair eseridir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3785). S. Gazavât-ı Hayreddin Paşa*. Seyyid Murâdî tarafından kaleme alınan eserde Barbaros ve Oruç Reis'in 1541 yılına kadarki gazaları anlatılmaktadır (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1291). M. Ertuğrul Düzdağ tarafından sadeleştirilerek Barbaros Hayreddin Paşa'nın Hatıraları adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1973). Âşık Çelebi, Yetim Ali Çelebi'nin Barbaros ve Oruç Reis'in gazalarına dair Lüccetü'l-ahyâr adlı 2000 beyitlik yarım kalmış bir mesnevisinin bulunduğunu belirtir (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 94b). 6. Sinan Paşa'nın Gazavâtı. Galatalı Nakkaş Nigârî Haydar Çelebi'nin, Sinan Paşa'nın Trablusgarp Savaşı'nı ve İspanyol donanmasına karşı mücadelesini anlatan 999 beyitlik mesnevidir (Rieu, s. 177-178). 7. Şecâatnâme. Âsafî Defterdar Koca Mehmed Paşa'nın kaleme aldığı bu eser Özdemiroğlu Osman Paşa'nın Kırım, Tiflis ve Tebriz

seferlerini anlatır (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1301; İÜ Ktp., nr. 6043). 8. Gazavât-ı Sultan Süleymân-ı Kanunî. Müellifi belli olmayan mensur

bir eserdir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3170). 9. Cihadnâme. Mustafa Sâfî'nin kaleme aldığı bu eser Barbaros'un gazâlarına dairdir (a.g.e., s. 61). 10. ez-Zühretü'n-neyyire. Müellifi belli olmayan eserde, Barbaros ve Oruç Reis'in Cezayir'i zaptından sonra hıristiyanların yaptığı sekiz hücum anlatılmaktadır (a.g.e., s. 65). 11. Dürer-i Derya. Galatalı Nakkaş Nigârî Haydar Çelebi tarafından yazılan eser deniz gazalarından bahseder (Ahdî, vr. 191a). 12. Gazavât-ı Mustafa Paşa. Lala Mustafa Paşa'nın gazalarını anlatan eseri Lârendeli Vücûdî Mehmed b. Abdülazîz kaleme almıştır (Osmanlı Müellifleri, III, 158). 13. Gazavât-ı Özdemiroğlu Osman Paşa. Bu eser de Lârendeli Vücûdî'ye aittir (a.g.e., a.y.). 14. Muradnâme. Şehnameci Tâlikizâde Mehmed Subhi'nin yazdığı eser Ferhad ve Osman paşaların doğu seferine dairdir (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1299). 15. Târîh-i Gazavât-ı Sultan Murâd-ı Sâlis. Rûznâmeci Şeyh Mehmed Vefâî tarafından kaleme alınan eserde 993-994 (1585-1586) yıllarında geçen olaylar anlatılmaktadır (Flügel, II, 247). 16. Gazavatnâme. Osman Paşa'nın Şirvan, Kars ve Tiflis seferlerinden, III. Mehmed'in son zamanlarıyla I. Ahmed'in ilk zamanlarına rastlayan 1010-1015 (1601-1606) yıllarında Kani-je çevresindeki savaşlardan bahseden bir eserdir (a.g.e., II, 251). 17. Cihâdnâme-i Hasan Paşa. İyânî Cafer Bey'in 1014'te (1605-1606) yazdığı eser Tiryâkî Hasan Paşa'nın gazalarını anlatır (Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 190). 18. Gazavatnâme-i Halil Paşa. Kaptanıderyâ Kayserili Halil Paşa'nın (ö. 1038/1629) savaşlarını konu edinir (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1482; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2139). 19. Gazânâme-i Cehrin. Semendire Alaybeyi Öziçeli Vuslatî'nin Cehrin zaferini anlatan manzum eseridir (Blochet, II, nr. 1124). 20. Gazavât-ı Tiryâkî Hasan Paşa. Kanije savunmasını anlatır (Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 187, 188; Arkeoloji Ktp., nr. 347). 21. Gazavât-ı Cüyûş-ı Osmâniyye. Serasker Topal Osman Paşa'nın kaleme aldığı bu mensur eser 1146'daki (1733) İran seferine dairdir (Flügel, II, 290). 22. Gazavât-ı Gazi Hasan Paşa. Çâker-i İsmail'in bu mensur eserinde 1184'te (1770), Limni adasının Ruslar'dan geri alınması mücadelesinde Cezayirli Hasan Paşa'nın gösterdiği yararlıklar anlatılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2419). 23. Gazavât-ı Yûsuf Paşa. Cizyedarzâde Bursalı Ahmed Bahâeddin'in bu mensur eseri, I. Abdülhamid zamanında yapılan Nemçe Savaşı'nda (1202/1787) Gürcü

Yûsuf Paşa'nın gösterdiği yararlıklardan bahseder (Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 205). 24. Gazânâme-i Cezzâr Gazi Ahmed Paşa. Müellifi bilinmeyen bu mensur eserde, Cezzâr Ahmed Paşa'nın 1789'da Mısır'da Napolyon Bonapart'la yaptığı savaşı ve kazandığı zaferi anlatır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4910). 25. Gazavât-ı Hüseyin Paşa. Kaptanıderyâ Küçük Hüseyin Paşa'nın Fransızlar'a karşı 1801'de verdiği mücadelenin anlatıldığı bu eser mensurdur (Ali Hilmi Dağistânî, s. 212). 26. Manzûme-i Sivastopol. Rızâî'nin 1853 Kırım Harbi'ni anlatan manzum bir eseridir (Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 1335).

Gazavatnâmeler üzerinde en geniş çalışmayı, Gazavâtnâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavatnâmesi (Ankara 1956) adlı eseriyle Agâh Sırrı Levend yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Firdevsî Uzun, Kutb-nâme (nşr. İbrahim Olgun - İsmet Parmaksizoğlu), Ankara 1980; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, tür.yer.; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 941"; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 774, vr. 191"; Kınalızâde, Tezkire, tür.yer.; Ali Hilmi Dağıstânî, Fihristü'l-kütübi't-Türkiyyeti'l-mevcûde fi'l-kütübhâneti'l-Hidîviyye, Kahire 1306, s. 212; Flügel, "Handschriften, II, 247, 251, 290; Rieu, Catalogue, s. 61, 65, 177-178; Blochet, Catalogue. Suppl., nr. 1124, II, 125; Sicili-i Osmânî, IV, 634; Osmanlı Müellifleri, III, 158; TCYK, s. 140; Levend, Gazauâtnâmeler, tür.yer.; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, s. 158; Mahmut Yavru, Gazavât-ı Hayrüddin Paşa (mezuniyet tezi, 1974), İÜ Ktp., nr. T. 11401; Âmil Çelebioğlu, Sultan II. Murad Devri Mesnevileri (doçentlik tezi, 1976), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 63, 75, 77, 96, 185, 409-423; Cem Dilcin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 191-193; Halûk İpekten v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, tür.yer.; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 349-351; Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz, "Yeni Bulunmuş Bir Gazavât-ı Sultan Murad", DTCFD, VII/2 (1949), s. 481-495; Hüseyin G.

Yurdaydın, “Kitâb-ı Bahriye’nin Telifi Meselesi”, a.e., X/l-2 (1952), s. 143-146; a.mlf., “Gazavatnâmelere Ek III”, AÜlFD, X (1963), s. 167-174; a.mlf., “Murâdî ve Eserleri”, TTK Belleten, XXVII/107 (1963), s. 453-466; Şinasi Tekin, “Türk Dünyasında Gazâ ve Cihâd Kavramları Üzerine Düşünceler (1-2)”, TT”, sy. 109 (1993), s. 9-18; sy. 110 (1993), s. 9-16; Hasibe Mazıoğlu, “Türk Edebiyatı, Eski”, TA, XXXII, 89, 109, 120; “Gazavâtnâme”, TDEA, III, 296-297; T. M. Johnstone, “Ghazw”, EI[2] (İng.), II, 1055-1056.

Mustafa Erkan

GAZEL

غزل

Eski şiirin en çok kullanılan ve sevilen nazım şekli.

Gazel kelimesi sözlükte “kadınlarla sevgi üzerine konuşmak, söyleşmek” anlamına gelir. Arap edebiyatında gazel bir nazım şekli olmayıp kasidelerin başında aşktan, sevgiliden söz eden bölümlere verilen addır ve “nesîb” karşılığında kullanılmıştır. Daha sonraları şairin aşk, sevgili, şarap, bahar gibi coşkulu haller karşısındaki duygularını anlatan şiirlere uzun yahut kısa olsun gazel denilmiştir.

İran’ın İslâmiyet’i kabulünden sonra gazel, Arap şiirinin etkisi altında oluşan yeni İran edebiyatında lirik şiirin en beğenilen şekillerinden biri olmuştur. Yeni İran şiirinde de ilk dönemlerde kasidelerin

nesîb veya teşbîb kısmını oluşturan gazel, İran edebiyatına kaside içinde yer alan bu şekliyle Rûdekî ile girmiş, Enverî ve Unsurî ile devam etmiştir. Bu dönemlerde İranlı şairler Arap şairleri gibi caize almak için kasideler yazıyorlardı. Başlangıçta kasidenin nesîb veya teşbîb kısmında övülen kişilerin sevgililerinden söz edilmezken sonradan övülen kişilerin de istekleriyle sevgililerinden de söz edilmeye başlanmıştır. İlk olarak Gazâîrî-i Râzî (o. 426/ 1034-35), Gazneli Mahmud’a sunduğu bir kasidesinde Mahmud’un sevgilisi Ayaz’dan da söz etmişti. Bu durum, Horasan’da kurulan bağımsız İran devletlerinde halk şiirinin de etkisiyle nesîb veya teşbîbin daha da gelişmesine ve kasideden ayrı bir nitelik kazanarak klasik gazel şekline dönüşmesine yol açmıştır. Bu dönemlerde gazelin makta’ beytinde şairin mahlası zikredilmemekteydi. Gazellerde mahlasa daha çok sûfî şairlerin şiirlerinde rastlandığı için bu geleneğin oluşmasında sûfî şairlerin payı olduğu söylenebilir. Mahlas kullanma geleneği, sürekli murakabe halinde olan sûffnin zaman zaman kendine adıyla hitap etmesinin sonucu doğmuş olmalıdır. Gerçek anlamıyla kendi başına ve mahlas taşıyan bir nazım şekli olarak gazel Selçuklular zamanında Hâkânî-i Şirvânî, Nizamî ve Sa’dî tarafından geliştirilmiş, Selmân ve Hâfız’la en mükemmel

derecesine ulaşmıştır.

Gazel tarzının gelişmesinde kasidelerden pek zevk almayan Moğol hükümdarlarının da rolü olmuştur. İranlı şairler bu hükümdarlar hakkında kaside yazma yerine onların yol açtığı tahribattan duydukları elem ve kederleri gazellerle dile getirmeyi tercih ettiler. Ferîdüddîn-i Attâr ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi sûfî şairler gazellerinde ilâhî güzellik ve ilâhî aşk konularını işlediler. Onlardan sonra gelen Hafız-ı Şîrâzî ise gazellerinde rindce hayal kurmaya, felsefî ve ahlâkî düşüncelere de yer vererek türün konusunu genişletti.

İran'da bölgelere göre üç farklı şiir üslûbu oluşmuş ve bu bölgelerin adlarıyla anılmıştır. Bunlardan Horasan'da gelişen ve "sebk-i Horasânî" denilen üslûbun başlıca özelliği, mantıklı ve gerçekçi duyguların sade bir ifade tarzıyla anlatılmasından ibarettir. Başlıca temsilcileri Rûdekî, Dakikî, Ferruhî, Abdullah-ı Ensârî gibi şairlerdir. İkinci gazel üslûbu İran Irakı'nda (Irâk-ı Acem) oluştu. Gazelin kasideden tam anlamıyla bağımsızlığını kazandığı bu bölgede yazılan gazellerde dilin çekiciliği, lirik unsurlar, hayal gücü ve edebî sanatlar ön plana çıktığı gibi dinî ve tasavvufî terimlere de yer verilmiş, böylece gazelin içeriği ve kapsamı genişlemiştir. İran şiirinde üçüncü gazel üslûbu, Hint-Türk İmparatoru Bâbür'ün şiir hakkındaki düşüncelerinin de etkisiyle geliştirilen Hint üslûbudur (sebk-i Hindî). Başlangıçta şiirde yeni bir söyleyiş şeklinde gözüken akım bu üslûbun doğuşunu sağladı. Bu üslûpta aşk veya ona benzer bir olay karşısında duygulara değil akla önem verilir. Şair beytini hayal ve mazmunları, benzetme ve hayalleri aklın kontrolü altında yerleştirmek suretiyle meydana getirir. Baba Figânî gazele Hint üslûbunu kazandırmış, başta Sâib-i Teb-rîzî olmak üzere birçok şair onun etkisi altında kalmıştır. Hindistan'a gidip orada yerleşen veya orada doğan Örfî-i Şîrâzî, Feyzî-i Hindî ve Nazîrî gibi şairler bu üslûbun başlıca temsilcileri arasında yer alır.

Türk edebiyatına gazel XIII. yüzyılda İran'dan Fars edebiyatı yoluyla geçmiştir. Molla Câmî, Örfî-i Şîrâzî, Sâib-i Teb-rîzî ve Şevket Türk edebiyatını da etkileyen büyük gazel şairleridir. Anadolu edebiyatı sahasında yazılan ilk gazellerde daha çok dinî, ahlâkî ve tasavvufî konuların işlendiği görülür. XIV. yüzyıldan başlayarak Kadı Burhâneddin, Nesîmî ve Ahmedî ile gelişmesini sürdüren gazel türü XV. yüzyılda Şeyhî, Ahmed

Paşa, Necâtî ve Çağatay edebiyatında da Ali Şîr Nevâî ile mükemmellik kazanmıştır. Zatî, Hayalî Bey, Nev'î, Ruhî-i Bağdadî XVI. yüzyılın tanınmış gazel şairleridir. Bu yüzyılda Anadolu'da Bakî, Azerî alanında Fuzûlî gazeli doruğuna eriştirmiştir. XVII. yüzyıla gelindiğinde gazel, Nâilî'nin öncülüğünü yaptığı sebk-i Hindî üslubuyla yeni bir incelik ve zarafet kazanır. Bu yüzyılın sonunda Nâbî gazele fikrî bir ağırlık kazandırmıştır. XVIII. yüzyılda Nedîm rindliği ve coşkunluğu, Şeyh Galib inceliği, duyarlılığı ve Mevlevîlik neşesiyle büyük gazel şairleri olmuşlardır. Tanzimat'tan sonra Encümen-i Şuarâ şairleri gazelde yeni bir atılıma girmişlerse de onu daha ileriye götürecek bir başarı ortaya koyamamışlardır.

Kafiye örgüsü "aa/ba/ca ..." olan gazelin bazı beyitleri ve içindeki kısımları özel adlar alır. Gazelin iki mısraı kafiyeli olan (musarra') ilk beytine "matla'", matla'dan sonra gelen beytine "hüsn-i matla'", son beytine "makta'" ve makta'dan önceki beytine de "hüsn-i makta'" denir. Hüsn-i matla'ın matla'dan olduğu kadar hüsn-i makta'ın da makta'dan güzel olmasına özen gösterilir. Gazelin en güzel beytine "şah beyit" veya "beytü'l-gazel" adı verilir. "Tahallus" denilen makta' beytinde mahlas söylenir. Mahlasın seyrek olarak hüsn-i makta'da söylendiği de görülür. Mahlasın anlamının da göz önünde bulundurularak kullanılması haline "hüsn-i tahallus" adı verilir. Bazan genç şairlere, tanınmış şairler tarafından yazılmış "mahlasnâme" denilen bir şiirle mahlas verilir. Mahlas yerine doğrudan doğruya kendi asıl adını yazan şairler de vardır. Kadı Burhâneddin ve Kemalpaşazâde gazellerinde mahlas kullanmayan böyle ender şairlerdendir.

Türk edebiyatında gazellerin beyit sayısı genellikle dört-on beş arasında değişir. Dört beyitli gazellere çok az rastlanır. En çok yazılanlar beş ve yedi beyitli gazellerdir. Bakî ve Nâilî'nin gazelleri genellikle beş, Fuzûlî'nin yedi beyitlidir. Şeyh Galib'de daha uzun, on bir-on beş beyitli gazellerle karşılaşılır. Kesin bir kural olmamakla birlikte gazeller genellikle beş, yedi, dokuz, on bir gibi tek sayılı beyitlerle söylenmiştir. On beş beyitten uzun gazellere "gazel-i mutavvel" adı verilir. Ahmedî ve Nesîmî'nin otuz ve elli beyte kadar uzayan gazelleri vardır. Matla' mısraiarından birinin makta' beytinde tekrarlanmasına "redd-i matla'", öteki mısralardan herhangi birinin tekrarlanmasına "redd-i mısra'" denir. Redd-i mısra' daha çok

Tanzimat'tan sonraki dönemin şairlerinçe rağbet görmüştür.

Şairler bazan mahlas beytinden sonra gazellerini bitirmeyip bir ya da birkaç beyit daha eklerler. Bunlara "müzeyyel gazel", eklenen beyitlere "zeyl" adı verilir. Arapça, Farsça ve Türkçe'den ikisi veya üçüyle karışık surette söylenmiş gazellere "mülemma1 gazel", iki şairin mısra mısra yahut beyit beyit karşılıklı olarak söyledikleri gazellere de "müşterek gazel" denir. Matla'dan sonra gelen beyitlerin mısra ortalarının baştaki ilk mısra ile kafiyelendiği gazellere "musammat gazel", bunların mısra ortalarındaki kafiyelerine "iç kafiye" adı verilir. Bu tür gazeller dört mefâîlün, dört müstefilün gibi ortalarından iki eşit parçaya ayrılabilen aruz kalıplarıyla yazılır.

Her mısraında aks sanatı yapılmış gazellere "mükerrer gazel" denir. Aynı kalıplarla yazılan mükerrer gazeller divan edebiyatında çok az kullanılmıştır.

Gazelin esas konusu aşk ve sevgili, sevgilinin güzelliği, ona duyulan hasret ve bundan dolayı çekilen üzüntüdür. Sevgiliyle bağlantılı olarak ayrıca şaraptan ve tabiat güzelliklerinden de söz edilir. Bunun yanı sıra bir düşüncenin, bir hayat görüşünün, bahttan yakınma gibi başka konuların da işlendiği olur. XVIII. yüzyıldan sonra gazelin konusunun daha da genişlediği görülmektedir.

Gazelde öncelikle beyit güzelliğine önem verilir. Her beytin kendi içinde bir anlam bütünlüğü vardır. Bundan dolayı gazelin her beytinde değişik konuların işlenmesi kusur sayılmamıştır. Bütünüyle belirli bir konuyu işleyen gazeller "yek-âhenk", bütün beyitleri aynı güzellik ve kuvvette söylenen gazeller "yek-âvâz" adını alır.

Gazelden bazı nazım şekilleri de türetilmiştir. Çerçeve olarak gazelin her mısraının altına gelmek üzere kısa mısralar eklenerek müstezad yapılmış, ayrıca her beytine değişen sayıda mısra katmak suretiyle bendlerden meydana gelen daha hacimli şekiller elde edilmiştir. Bir şairin gazeline her beytin mısraları arasına iki ya da üç mısra konularak taştîr, yine her beytin önüne iki mısra eklenerek terbi", üç mısra eklenerek tahmîs ve daha çok sayıda mısra eklenerek sırasıyla tesdîs, tesmî', tesmîn, tetsî" ve ta'-şîr

yapılmıştır. Bunlardan en çok kullanılanları tahmîs ve tesdîs şekilleridir.

Gazel söylemeye “tagazzül”, başka bir şairin gazeline aynı vezin ve kafiyede benzer bir gazel söylemeye “tanzîr etme” ya da “cevap verme”, bu gazele de “nazîre” denir. Hemen her şairin çok sayıda nazîresi vardır. Nazîreler, XV. yüzyıldan başlayarak “mecmûatü’n-nezâir” denilen şiir mecmualarında toplanmıştır. Nazirenin tanzîr edilen gazelle aynı anlam ve üslûp doğrultusunda olması gerekir. Tersine bir anlamda yapılmış olanlara “naklze” adı verilir.

Mürettep divanlarda daima kasidelerden sonra gelen gazeller kolayca bulunabilmeleri için Arap alfabesine göre kafiyelerinin son harfleriyle sıralanırlar.

Şuarâ tezkirelerinde çok defa şiirle eş anlamda kullanılan gazel, Tanzimat’tan sonraki yenilik dönemine kadar Türk edebiyatında çok önemsenen ve her şairin kullandığı başlıca nazım şekli olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Şems-i Kays, el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri’l-ʿAcem, Tahran 1314 hş., s. 304; Reşîdeddin Vatvât, Hadâʾiku’s-sihr fî dekâʾiki’ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1308 hş., s. 85; Hâce Abdullah-ı Herevî, Kenzü’s-sâlikîn veya zâdü’l-ʿârifîn (nşr. Tahsin Yazıcı, ŞM, 1, içinde), İstanbul 1956, s. 73, 74, 78; M. Garcin de Tassy, Histoire de la littérature hindouie et hindoustanie, Paris 1870; Muallim Naci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 166; A. G. Mirzoev, Rûdekî ve İnkişaf-ı Gazel, Stalinâbâd 1957; A. Bausani - A. Pagliaro, Storia della letteretura Persiana, Milan 1960, s. 239-526; Rypka, HIL, s. 95; a.mlf., Târîh-i Edebiyyât-ı hân (trc. Îsâ Şihâbî), Tahran 1354, s. 159-160; Hikmet İlaydın, Türk Edebiyatında Nazım, İstanbul 1964, s. 104-106; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 33-91; Cem Dilcin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 104-122; a.mlf., “Divan Şiirinde Gazel”, TDİ, sy. 415-417 (1986), s. 78-193 (Divan şiiri özel sayısı); Halûk İpekten, Eski Türk Edebiyatı Nazım

Şekilleri ve Aruz, İstanbul 1994, s.7-22; Yahya el-Cübûrî, eş-Şiʿru'l-câhili Beyrut 1407/ 1986, s. 279-292; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîhu âdâbi'l-ʿArab, Beyrut, ts., III, 111-118; Ahmed Ateş, "Gazel", İA, IV, 732-733; A. Bausani, "Ghazal", EI^{2} (İng.), II, 1033-1036.

Halûk İpekten

GAZEL

غزل

Türk mûsikisi sözlü formlarından biri.

Türk söz mûsikisinde gazel, saz mûsikisindeki taksimin insan sesiyle ve bir güfteye bağlı olarak yapılanıdır. Bundan dolayı eskiden “gazel okumak veya söylemek” tabiri yerine “sesle taksim etmek” ifadesi kullanılırdı. Gazel de taksim gibi önceden bestelenmeyip gazelhan denen icracısının o andaki ilhamına bağlı olarak irticalen yapılan, belli makam veya makamlar çerçevesinde seyreden, ancak herhangi bir usulle ölçülmeyen serbest ritimli bir formdur.

Gazelde güfteler, özellikle klasik devirde hemen her zaman klasik edebiyatın nazım şekillerinden gazel türündeki şiirlerden seçilmiştir. Ancak gazellerin çoğunlukla iki beytinin kullanıldığı gazel icrasında bazan rubâîlerin, daha sonraki dönemlerde şarkı veya murabbaların da güfte olarak kullanıldığı görülmektedir. Bir gazelin sadece bir beytinin veya iki beyitten fazlasının gazel olarak okunduğu çok nâdir icralara rastlansa da gazel okuma esnasında genellikle dört mısraın esas olduğu bilinmelidir.

Esasen herhangi bir esere bağlı olmaksızın başlı başına icra edilen bir form olan gazel, bazan bir şarkının özellikle meyanının uygun bir yerinde de okunabilir. Gazel mısraları arasında “of, aman, meded, yâr, yâr ey, dost, âh, hey” vb. sözlerin bir terennüm gibi söylenmesi âdetse de bunların fazla kullanılması, icracının nağme bulmaktaki yetersizliğini ve güfte içerisinde makama hâkimiyetinin zayıflığını göstereceğinden hoş karşılanmaz. Gazel gerçekte saz eşliğinde okunmayan bir mûsiki formudur. Ancak bir saz tarafından, gazele başlanırken ve mısra aralarında taksim şeklinde ve yol gösterir mahiyette bir eşlik söz konusudur. Bu durumda saz ve ses karşılıklı taksim ederler. Ancak burada asıl icra gazelhanın olduğundan taksimler mümkün olduğu kadar kısa tutulur ve böylece gazelhana icrasında makam ve nağme bakımından yardımcı olunduğu gibi güfte aralarındaki boşluklar da doldurulmuş olur.

Gazel icrası esnasında saz ve ses arasındaki bu karşılıklı münasebet şu şekilde cereyan eder: Önce saz gazelin okunacağı makamda kısa, fakat makamın karakteristiğini gösterecek şekilde taksim eder ve bu taksim makamın karar perdesinde sonuçlanır. Ardından gazelhan, seçtiği güftenin birinci mısraını aynı makamda o anda besteleyerek ve makamın özelliklerini de göstererek okur. Bu birinci mısraa "zemin" adı verilir. Bu mısraın sonunda genellikle makamın güçlü perdesinde yarım kararla durulur. Daha sonra saz ikinci defa ve yine kısa bir taksimle aynı makamda dolaşır. Bunun ardından gazelhan da aynı makamda, fakat bu defa makamın daha geniş bir bölgesinde seyrederek ikinci mısraı okur ve mısra sonunda makamın durak perdesinde tam karar yapar. Gazelde ikinci mısraa "zaman" adı verilir. Daha sonra sazın yaptığı bir taksimle önce bu karar pekiştirilir, ardından bazan saz bir meyan açar. Fakat genellikle saz durak perdesinde tam karar yaptıktan sonra meyani gazelhan istediği bir makamda açar. Nitekim usta gazelhanların tercih ettiği şekil de budur. "Meyan" adı verilen üçüncü mısrada bir veya daha fazla makama geçki yapıldıktan sonra bazan sazın yaptığı bir taksimle dördüncü mısra gazelhan tarafından baştaki ilk makama dönülerek okunur ve bu mısraın sonunda makamın durak perdesinde tam karar yapılır. Ardından sazın yine bu kararı pekiştirecek kısa bir taksimiyle gazel son bulur. Gazelin okunan son mısraına da "karar" adı verilir. Böylece iki beyitlik bir gazel zemin, zaman, meyan ve karar kısımlarıyla tamamlanır.

Esas kabul edilen bu çerçevenin yanı sıra gazel söylemede bazı farklı uygulamalar da yapılabilir. Meselâ saz bazan sadece giriş yaparak, iki ve dördüncü mısra sonunda taksim edebilir. Ayrıca gazel eğer üç beyit halinde okunacaksa bu durumda beşinci mısra ikinci meyan durumunda olacağından bu mısraın başında saz yeni bir meyan açabildiği gibi beş ve altıncı mısralar arasında da taksim edebilir. Yahut gazelhan ikinci mısradan sonra meyanları istediği şekilde düzenleyebilir veya mısraları ikişer defa okuyabilir. Diğer taraftan gazel sadece bir beyit halinde de okunabilir. Özellikle bir şarkının meyanında okunan gazellerde beyit icrası tercih edilir. Bu şekilde okunan gazellerde sazlar icra esnasında şarkının usulünde hafifçe tempo tutar.

Gazel okuma işi üstün bir kabiliyet ister. Bu sebeple gazelhanlar ses

sanatkârları içinde ayrı bir zümreyi teşkil eder. Bir gazelhanın özel kabiliyet ve güzel ses yanında teknik olarak çok iyi derecede makam bilgisi, geçki tekniği ve edebî bilgiyle prozodi, vezin, vurgu ve söz duraklan gibi söz sanatlarına da vâkıf olması gerekir. Geçmiş devirlerde bu vasıflarıyla ün yapmış, çoğu hafız veya müezzin olan gazelhanlardan bazıları şunlardır: Hafız Şaşı Osman, Hafız Sami, Hafız Yaşar, Hafız Kemal, Hanende Nedim Bey, Hafız Burhan, Bahriyeli Şihâb. Sultan II. Mahmud'un da iyi bir gazelhan olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Son dönemde ise Münir Nurettin Selçuk yeni gazel üslûbu ile ayrıca dikkati çekmiştir.

Gazel her ne kadar besteli bir form değilse de son devirlerde gazel besteleyen birkaç bestekâr çıkmıştır. Bunların başında, sadece Fuzûlînin on yedi gazelini bu formda besteleyen Hüseyin Sadeddin Arel gelmektedir (Öztuna, II, 550-551). Ancak bu besteli gazeller hiçbir şekilde rağbet görmemiştir. Bununla birlikte bir iki şarkının meyanında çok tutulmuş ve sevilmiş kısa gazeller halen okunmaya devam edilmektedir. Bunlar arasında en yaygın olanlarından biri, Hacı Arif Bey'in, "Bakmıyor çeşm-i siyah feryada" mısraı ile başlayan nihâvend şarkısının meyanında okunan gazel, diğeri ise Münir Nurettin Selçuk'un yine aynı makamda kısaca "Kalamış" başlığıyla bilinen şarkısının meyanında kendisi tarafından icra edilen gazeldir.

Türk söz mûsikisinin önde gelen bir formu olan ve geçmiş devirlerde yüksek müzikaliteye sahip gerçek sanatkârlar-ca okunan gazelin, zaman zaman birtakım piyasa şarkıcılarının elinde seviyesiz bir şekilde icra edildiği de burada bilhassa zikredilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Pakalın, I, 654; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 149-150; Öztuna, BTMA, I, 299-300; II, 550-551.

İsmail Hakkı Özkan

GAZİ

غازي

Din uğrunda savaşanlar için özellikle Türkler tarafından mücahid karşılığında kullanılan bir sıfat ve unvan.

Gazi kelimesi (çoğulu guzât, guzzâ, guziy), sözlükte “hücum etmek, savaşmak, yağmalamak; din uğrunda cihad etmek” mânasına gelen gazanın (gazve) ism-i fâili olup savaşta başarı kazanan kumandanlara, hatta hükümdarlara şeref unvanı olarak verilmiştir. Gazi kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de bir yerde çoğul olarak yer almakta (Âl-i İmrân 3/156), başka bir yerde de ima yoluyla şehidlikle birlikte zikredilerek övülmektedir (et-Tevbe 9/52). Ancak Kur’ân’da bu anlamda daha çok mücâhid kelimesi geçmektedir. Hadislerde ise gazinin ve çoğulu guzâtın sıkça kullanıldığı görülmektedir. Bunların bir kısmında “el-gâzî fî sebîlil-lâh” (Buhârî, “Taʿbîr”, 12; Tirmizî, “Zekât”, 18, “Daʿavât”, 5), bir kısmında yalnızca gazi şeklinde yer almaktadır (Müsned, I, 20, 53; Buhârî, “Ḫumus”, 13). Hemen tamamında övülen gazilik mefhumunun Allah yolunda savaşan kimseler için kullanıldığı anlaşılmaktadır (kelimenin geçtiği hadisler için bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ġāz” md). Hz. Peygamber’in şehitlik ve gaziliğin faziletleri hakkındaki sözleri gaziliğin değerini arttırmış ve “ölürsem şehid kalırsam gazi” düsturunun ortaya çıkmasına vesile olmuştur. İslâm fütuhatında bu prensibin birinci derecede rolü vardır.

İslâm ülkesinin düşman hücumuna uğraması halinde yapılan cihadın farz-ı ayın, uzaktaki düşman üzerine yapılan gazanın ise farz-ı kifâye olduğu, önceleri birincisinin “savunma”, ikincisinin “sefer” mânasını ifade ettiği, dolayısıyla gazâ ve cihad kelimelerinin anlamları arasında farklılık bulunduğu, ancak zamanla bu farkın azaldığı ve özellikle Osmanlı döneminde bu iki kelimenin eş anlamlı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır (Tekin, TT, XIX/109, s. 13 vd.). İslâmiyet’in yayılmasından sonra şehitlikle birlikte gazilik, neferden hükümdara kadar her savaşa katılanın almak istediği bir şeref unvanı olmuştur.

Din uğrunda savaşan her müslümanın sıfatı olan gazi dar anlamda, iktisadî zaruretler yüzünden ortaya çıkan büyük şehirlerdeki, hatta bazan ordudaki muayyen zümreler için de kullanılmıştır. Asya'nın geniş bozkırlarında hayvancılıkla geçinen, çoğunluğunu henüz İslâmiyet'i kabul etmemiş Türkler'in oluşturduğu göçebeler, çok sert geçen kış mevsimlerinde hayvanları telef olunca şehir ve kasabalara inerler ve şehirlilerden yardım isterlerdi. Şehirlinin cimri davranması üzerine de ihtiyaçları olan şeyleri zor kullanarak alırlardı. Zamanla şehirlerde artan refah göçebeleri buralara çekmeye başlamış, saldırı ve yağmalamaların sayısı da artmıştır. Emevî idaresi buna çare olarak göçebelere karşı gönüllü birlikler oluşturmuştur. İlk İslâm kaynaklarında bu gönüllüler gazi diye adlandırılır. Emevî idarecileri bunların barınması için şehirlerin dışında "ribât" adı verilen kaleler, müstahkem mevkiler inşa ettirmişlerdi. Gazilerin işi daha sonra şehirleri, kervanları korumanın yanı sıra gayri müslimleri (göçebeleri) İslâm'a davet etmek olmuştur. Ribâtlardaki şeyh ve dervişler de bu işi gönüllü olarak üstlenmişlerdir. İşin ilginç yönü, hem gönüllü gazilerin çoğunun hem de göçebelerin Türk olmasıydı. Ancak bu durum fazla sürmedi. Abbâsîler'in ilk yıllarından itibaren ribâtlarda ve şehirlerde gönüllü gaziler huzursuzluk kaynağı olmaya, göçebe gayri müslimleri takip etmek yerine meskûn yerleri ve kervanları yağmalamaya başladılar (bk. AYYÂR). Bu yüzden gazi kelimesi bir süre kötü bir anlam kazandı. Ancak daha sonraki yıllarda kelime tekrar eski mânasında kullanılmaya başlandı. Anadolu gazilerinin manevî önderi olan Seyyid Battal'ın adı Türk edebiyatında bu unvanla birleşmiş ve onun adı etrafında âdeta bir edebî tür ortaya çıkmıştır (bk. BATTALNÂME). Battal Gazi Destanı Türk gaziliğinin ruhunu yansıtır. Anadolu gazilerinin cihada giderken bunun ve Ebû Müslim-i Horasânî'nin bayraklarını taşımaları, bu İslâm kahramanlarının hâtıralarını yaşatmaktan kaynaklanmıştır.

Selçuklu hanedanına adını veren Selçuk b. Dukak, gayri müslim Oğuzlar'la

yaptığı cihad sebebiyle el-Melikü'l-Gazî unvanını almıştır (Beyhakl, s. 122). Gazneliler devrinde Hindistan'a yapılan seferlerde gaziler de önemli rol oynadılar. Sultan Mesud zamanında Sâlâr-ı Gâziyân Abdullah Kara Tegin gazilerin sevk ve idaresinden sorumluydu.

XI. yüzyılda Anadolu'ya yapılan Türk hücumlarına öncü olarak katılan

gaziler, Alparslan'ın Bizanslılar'a karşı kazandığı Malazgirt zaferinden sonra Anadolu'nun fethinde etkili rol oynayan Emîr Dânişmend, Emîr Mengücük, I. Süleyman Şah gazi unvanıyla birlikte anılırlar. Dolayısıyla Anadolu'nun fethine katılan emirlerin hepsi gazâ geleneğinin temsilcisi olmuşlardır. Selçuklu Devleti'nin Bizans ile sınırı olan bölgelerine yerleştirilenlerin "uç Türkler'i" diye anılan gaziler topluluğu olduğu belirtilir. Bunlarda gazilik babadan oğula geçen ocak hükmünde bir statü idi. Ancak oğulun evvelâ kendini iyi bir cengâver olarak ispatlaması gerekirdi. Âşık Paşa, alp eren (gazi) olabilmek için güçlü bir yürek, cesaret, pazı kuvveti, gayret, iyi bir at, özel bir elbise, yay, iyi bir kılıç ve süngü ile uygun bir arkadaşa sahip olunması gereğinden söz eder (bk. Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 244).

Bazı kaynaklarda unvan olarak geçen "alp" kelimesi gazinin Türkçe karşılığı olarak kabul edilebilir. Türkler'in İslâmiyet'e girmesinden sonra bazan "alp gazi" biçiminde söylenen bu kelime, tasavvuf cereyanlarının tesiriyle "alp eren" şeklinde de kullanılmıştır. Gazneliler Devleti'nin kurucusu Alp Tegin, Selçuklu Devleti'nin ikinci hükümdarı Alp Arslan olduğu gibi Osman Bey'in dedesi Gündüz'ün unvanı da Alp idi (Karamânî Mehmed Paşa, s. 366). Osman Gazi'nin arkadaşları arasında hem Abdurrahman Gazi gibi "gazi", hem de Konur Alp gibi "alp" unvanlı kumandanlar bulunuyordu.

XIII. yüzyılda Moğol baskısı sonucunda başlayan göç dalgaları ile Anadolu'ya bazı derviş zümreleri de geldi. Dervişler gazilere manevî destek ve heyecan veriyorlardı. Bu hareket, XIV. yüzyıl başlarında Anadolu beyliklerinin teşekkülüne kadar sürdü. Anadolu beyliklerinde gazilik geleneği devam etti. Fütüvvetin seyfî kolunu temsil eden Anadolu gazileri şehirlerden ziyade uçlarda yerleşmiş ve faaliyetlerini din uğrunda cihad etmek şeklinde duyurmuşlardı. XIV. yüzyıl kaynaklarında (bk. Emecen, Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı, s. 191) ve özellikle ilk Osmanlı tarihçilerinden Ahmedî ve Âşıkpaşazâde'nin eserlerinde bu gazilerden ve gazâ ruhundan geniş olarak bahsedilmektedir. Eflâkî, Aydınoğlu Mehmed Bey'in Konya'daki Mevlevî şeyhi Sultan Veled tarafından törenle "gaziler sultanı" yapıldığını yazmaktadır (Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 485). Mehmed Bey'in halefi Umur Bey de gazi unvanıyla anılır. Gazilik anlayışının etkili şekilde yer aldığı, izahının yapılıp manevî değeri üzerinde durulduğu

Osmanlı sahasında mevcut en eski kaynak olan ve eserini bazan “gazavatnâme”, bazan da “gaziler tarihi” olarak adlandıran Ahmedî’ye göre gazi, Allah’ın yeryüzünde şirki kaldırmak için kullandığı bir silâh ve hizmetkârdır, Allah’ın kılıcıdır, müminlerin hâ-misidir; Allah yolunda ölürse şehiddir ve Allah katında ebedîliğe ulaşır (Dâstân ve Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman, s. 6-8). P. Wittek’e göre Batı Anadolu’daki uç beylikleri gazi teşkilâtından doğmuştur. Hepsinin gayesini fethin teşkil ettiği bu beyliklerin başlangıçta en küçüğü olan Osmanlı Beyliği, coğrafî mevkii ve Bizans’a sınır komşusu olması dolayısıyla daimî cihad halindeydi, buna bağlı olarak da gazâ ruhunu hep canlı tuttu. Bizans İmparatorluğu aleyhine kısa sürede büyüdü, güçlendi ve fetihlerini iyi organize edebilen tek devlet haline geldi. XV. yüzyıl kroniklerinde, Osmanlılar’ın Konya’daki Selçuklu Sultanlığı’na halef olacağına dair menkıbeye geniş yer verilmiştir. Bu menkıbeye göre şon Selçuklu sultanı gazâ alâmeti olarak Osman Gazi’ye sancak ve atlar göndermiştir. Yine tarihî geleneğe göre Osmanlı gazilerinin başlıca özelliği başlarına giydikleri ak börktür. Nitekim Âşıkpaşazâde Bursa fâtihi Orhan Bey’i, “Gaza için ak börk geyüptür / Yüzü ak işi sağ Orhan Gazi / Ne giyse yaraşur Orhan Gazi / Âşık Paşa zamanında idi gâzî” mısralarıyla tavsif eder (Târih, s. 43). Bunun oğlu Murad Hü-dâvendigâr da Neşrî’ye göre Memlûk Sultanı Seyfeddin Berkuk tarafından aynı şekilde “şultânü’l-guzât ve’l-mücâhidîn” olarak anılmıştı (Cihânnümâ, l, 217).

Osmanlı Devleti’nin kuruluş yıllarında Anadolu’da gâziyân-ı Rûm’dan başka abdalân-ı Rûm, bâciyân-ı Rûm ve ahîyân-ı Rûm gibi Kalenderiyye tarikatına mensup fütüvvet teşkilâtlan da vardı (Âşıkpaşazâde, s. 205). Anadolu’nun Türkleşmesinde ve fethinin tamamlanmasında bu dinî-askerî alp eren kuruluşlarının çok büyük rolü olmuştur.

Osman ve Orhan Bey zamanlarında fethedilen yerler bu hükümdarlar tarafından gazilere dirlik olarak verilmiştir. Fütüvvet geleneğinin devamından başka bir şey olmayan bu uygulama zamanla daha sistemli hale getirilmiş ve yüzyıllarca devletin toprak ve askerî teşkilâtının temelini teşkil etmiştir. Yıldırım Bayezid döneminde gazâ geleneğinin daha da canlandırıldığı söylenebilir. Onun uç bölgelerindeki gazi ailelerini ve beyleri kontrol altına almaya ve merkezî idareye bağlamaya çalışması bu anlayışın terkedildiği anlamına gelmez. Osmanlılar, XV. yüzyıl ortalarında

nisbeten Anadolu'da birliği sağlayarak sınırlarını Fırat'a dayandırmışlar, XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde işe İslâm birliği idealini önemli ölçüde gerçekleştirmişlerdir. İstanbul'un fethinden sonra gazâ ruhu bizzat Fâtih Sultan Mehmed'de (a.g.e., s. 160) ve Avrupa kıtasındaki sınır boylarında mevcut akıncı birliklerinde devam etmiştir. Öte yandan "i'lâyi kelimetullah" idealinin ve anlayışının da özellikle XVI. yüzyılın ikinci yansında kaynaklarda bolca işlendiği, hatta ferman ve hükümlerde de yer aldığı dikkati çekmektedir.

Osmanlılar'da bütün askerlere "guzât-ı İslâm" denilerek gazilik geleneği çeşitli şekillerde yüzyıllarca devam ettirilmiştir. Sipahiliğin babadan oğula geçmesi ve timar teşkilâtını oluşturan birime "kılıç" denilmesi tesadüfî bir adlandırma değildir (bk. TİMAR). Gazilik geleneğinin devamı yeniçeri teşkilâtında daha açık olarak görülür. Bektaşî tarikatıyla manevî ilgisinden dolayı yeniçerilere "gâziyân-ı Hacı Bektâş-ı Velî" denirdi. Yeniçeri Ocağı âdeta gazi âdetlerinin sistemleştiriimeşidir. Başlangıçta savaş esiri hıristiyan çocuklarının eğitilerek devlet hizmetine alınmaları, başlarına ak börk giydirilmesi hep bu gelenekten kaynaklanmıştır. Osmanlılar'da tahta çıkan padişaha umumiyetle bir tasavvuf büyüğü veya nakîbüleşraf, bazan da şeyhülislâm tarafından kılıç kuşatılması gazilik geleneğiyle açıklanabilir. Aynı şekilde zafer kazanan kumandana törenle gazi çe-lengi takılması da doğrudan bununla ilgili bir uygulamadır. Osmanlı padişahları da bizzat katıldıkları seferlerde kazandıkları başarılar sebebiyle bazı müelliflerce gazi unvanıyla anılmışlardır. Nitekim Peçuylu İbrahim Kanunî Sultan Süleyman'ı bu unvanla anar (Târih, I, 18). Ancak daha sonra bizzat sefere çıkmasalar da kazanılan zaferler dolayısıyla bu unvanla anılanlar da vardır. Meselâ 1732'de Tebriz'in alınması üzerine I. Mahmud'a, 1769'da Rus ordularının Hotin'den püskürtülmesi

dolayısıyla III. Mustafa'ya gazi unvanı verilmişti. I. Abdülhamid ise Osmanlı-Avusturya-Rus savaşlarının ilk yıllarında elde edilen bazı askerî başarılardan dolayı 1788'de bir fetva ile gazi unvanını almış ve bu unvanın hutbelerde okunması için her tarafa ferman gönderilmişti (Emecen, TD, XXXIII (19821, s. 252). Bu anlayış daha sonra da devam etmiş, II. Abdülhamid Doksanüç Harbi'n-den dolayı Şeyhülislâm Hayrullah Efen-di'nin fetvasıyla gazi unvanını almış, tuğrasına ve devrinde basılan paralara bu unvanını koydurmuş, hutbelerde okunması için ferman çıkartmıştı. Aynı

savaşta gösterdikleri kahramanlıklar dolayısıyla Plevne müdafii Osman Paşa ile Doğu Anadolu cephesi kumandanı Ahmed Muhtar Paşa'ya Sultan Abdülhamid tarafından gazi unvanı verilmiştir. Nihayet Sakarya Meydan Savaşı'ndan sonra 19 Eylül 1921 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından Mustafa Kemal'e mareşal rütbesiyle birlikte gazi unvanı verilmesi de bu geleneğin bir devamıdır. Laikliğin ve soyadı kanununun kabulünden sonra bile gazi unvanının kullanımı devam etmiştir. Türkiye'de 1927'den beri her yıl düzenlenen Gazi Koşusu bu unvanla yapılmaktadır. Eski adı Gazi Eğitim Enstitüsü olan yüksek okul 1982 yılında Gazi Üniversitesi'ne dönüştürülmüştür. İstiklâl Savaşı'na katılarak İstiklâl madalyası alanlara "İstiklâl Savaşı gazisi" denmektedir. Aynı şekilde Kore ve Kıbrıs savaşlarına katılanlar da bu unvanla anılır.

Osmanlılar'da gazâ anlayışı ayrıca, Arap edebiyatındaki "megâzî" kitapları gibi "gazânâme" veya daha yaygın ifadesiyle "gazavatnâme" adı altında bir edebî türün ortaya çıkması ile de kendini gösterir. Gazâ ruhu ve gazilik Türk kültüründe derin izler bırakmış, gazi sadece unvan olarak değil isim olarak da kullanılırken bunun müennesi olan "gaziye" de kadınlara ad olarak verilmiştir. Halep Eyyûbî hükümdarının kızının adı Gaziye Hatun'dur. Kırım Hanlığı'nda gazi sıfatı aynı zamanda ad haline gelmiştir. Meşhur Kırım Hanı Gazi Giray dışında hanlık makamına geçen iki Gazi Giray Han daha vardır. Anadolu'da bugün gazi adına özellikle Alevî kesiminde sıkça rastlanır. Öte yandan şehir için de bu unvanın kullanıldığı dikkati çeker. An-tep halkının İstiklâl Savaşı'nda gösterdiği kahramanlık dolayısıyla bu şehrin adına gazi sıfatının eklendiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hamza. XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış 'Satır Arası Kuran Tercümesi (haz. Ahmet Topaloğlu), İstanbul 1978, II, 223, 722; R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, Leiden 1881 - Beyrouth 1968, II, 212; Türk Lugatı, III, 577; Wensinck, el-Muʿcem, "gâz" md.; Müsned, I, 20, 53; Buhâri, "Cihâd", 38, "Taʿbîr", 12, "Humus", 13; Müslim, "Cihâd", 135-136; Tirmizî, "Zekât", 18, "Daʿavât", 5; Neşrî, Cihânnümâ (Unat), 1, 5, 55,

215-217; Beyhakî, Târih (Hüseynî), s. 122; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, III-IV, 176-177; Eflâkî, Menâkıbu'l-ʿârifîn, I, 158, 485, 506, 656, 662; II, 948-949; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 337, 355-356; Ahmedî, Dâstân ve Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman (haz. Çiftçioğlu N. Atsız, Osmanlı Tarihleri I içinde), İstanbul 1925-49, s. 6-8, ayrıca bk. tür.yer.; Karamânî Mehmed Paşa, Osmanlı Sultanları Tarihi (a.e. içinde), s. 366; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 43, 160, 205, ayrıca bk. tür.yer.; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 9, 24, 45-46, 54, 62; Peçuylu İbrahim, Târih, I, 18; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekâyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, tür.yer.; Silâhdar. Târih, II, 547-548; Enverî. Düsturnâme, tür.yer.; Köprülü, ilk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1991, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı imparatorluğunun Kuruluşu (Ankara 1959), Ankara 1972, s. 138, 146-148, 152-153; P. Wittek, The Rise of Ottoman Empire, London 1938, tür.yer.; a.mlf., "Deux chapitres de l'histoire des turcs de Roum", Byzantion, XI, Bruxelles 1936, s. 285-319; Barthold, İslâm Medeniyeti, s. 208, 210, 239; a.mlf., Türkistan, s. 225; E. Werner, Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlı Feodalizminin Oluşma Süreci (trc. Orhan Esen - Yılmaz Öner), İstanbul 1986, I, 77, 113, 116 vd.; Osman Turan, Selçuklular Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 82-95; Abdülkadir Özcan, "Türklerde Gazâ Geleneği", Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı, İstanbul 1995, s. 362-368; a.mlf., "Ayyâr", DİA, IV, 296; Feridun M. Emecen, "Saruhanoğulları ve Mevlevilik", Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı, İstanbul 1995, s. 286-287; a.mlf., "Gazaya Dâir XIV. Yüzyıl Kaynakları Arasında Bir Gezinti", Prof, Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı, Ankara 1995, s. 191-197; a.mlf., "Târîh-i Lebîbâ'ya Dâir", TD, XXXIII (1982), s. 252; Abdülbaki Gölpinarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları", İFM, Xl/1-4 (1949-50), s. 80 vd.; Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", a.e., s. 524 vd.; R. C. Jennings, "Some Thoughts on the Gazi-Thesis", WZKM, LXXVI (1986), s. 151-161; Şinasi Tekin, "XIV. Yüzyılda Yazılmış Gazilik Tarîkası (Gaziliğin Yolları) Adlı Eski Bir Anadolu Türkçesi Metni ve Gazâ / Cihâd Kavramları Hakkında", TUBA, XIII (1989), s. 139 vd.; a.mlf., "Türk Dünyasında Gazâ ve Cihad Kavramları Üzerine Düşünceler", TT, XIX/109 (1993), s. 9-19; XIX/110 (1993), s. 73-80; Dihhudâ, Lugatnâme, XX, 41 vd.; "Gazi", İA, IV, 733; Halil İnalcık, "Türkler", a.e., XII/ 2, s. 287 vd.; I. Melikoff,

“Ghâzi”, El2 (Fr.), II, 1068-1069; “Gazi”, TDEA, III, 305; “Gazi”, ABr., IX, 322-323.

Abdülkadir Özcan

GAZİ

غازي

II. Mahmud zamanında basılan altın sikkelerden biri.

II. Mahmud’un tahta çıkışının 21. yılından (1244/1828) başlayarak sadece iki yıl darbedilmiş olup halk dilinde “hayriye” ve “sandıklı” olarak adlandırılmıştır. Sikkenin ön yüzünde ortada tuğra, etrafında “sultân-ı selâtîn-i zaman”, diğer yüzünde ortada “duribe fî Kostantiniye 1223”, çevresinde “Gazi Mahmud Han” yazısı vardır. Bundan dolayı bu sikkeye “gazi altını” denilmiştir. İstanbul, Bağdat ve Mısır’da basılan sikkenin çifte, tek ve nısfiyeleri mevcuttur. “Edirne gazisi” ise Sultan Mahmud’un Edirne gezisi dolayısıyla İstanbul’da darbedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniy-ye, İstanbul 1307, s. 374; Süleyman Südî, Usûl-i Meskûkât-ı Osmâniyye ve Ecnebiyye, İstanbul 1311, s. 74; Artuk, islâmîSikkeler Katalogu, II, 680; Pakahn, III, 122.

İbrahim Artuk

GAZİ, Seyfeddin

(bk. SEYFEDDİN GAZİ)

GAZİ AHMED MUHTAR PAŞA

(ö.1839-1919)

Osmanlı Sadrazamı.

1 Kâsım 1839'da Bursa'da doğdu. Babası Katırcıoğlu ailesinden Hacı Halil Ağa'dır. 1856 yılında Bursa Askerî İdâdîsi'ni, 1860'ta Harbiye Mektebi'ni birincilikle bitirerek teğmen oldu, bir yıl sonra da kurmay yüzbaşılığa yükseldi. İlk kıta hizmetine,

Hersek ve Karadağ'daki isyanı bastırmakla görevli Serdârıekrem Ömer Lutfı Paşa'nın maiyetinde başladı. Gösterdiği başarı üzerine Mecîdî nişanı ile taltif edildi. 1862'de Harbiye Mektebi'ne öğretmetı oldu. 1 Mayıs 1864'te binbaşılığa yükseldi ve Kozan'da çıkan isyanı bastırmak için teşkil edilen Fırka-i Islâhiyye'de görevlendirildi. 1866'da İstanbul'a döndükten sonra yarbaylığa terfi etti ve Şehzade Yûsuf İzzeddin Efendi'nin hocalığına getirildi. Bu arada Sultan Abdülaziz'in maiyetinde Avrupa seyahatine çıktı. 30 Mayıs 1868'de Karadağ sınırını düzenlemeye memur olan Muhtelit Arazi Komisyonu'na birinci komiser tayin edildi. 2 Mayıs 1869 tarihinde albaylığa yükseldi ve 9 Mart 1870'te komiserlik görevi yanında Dâr-ı Şûra-yi Askerî üyeliğine getirildi. 9 Eylül 1870'te hastalığından dolayı komiserlikten istifa ederek İstanbul'a döndü. 6 Aralık 1870 tarihinde mirlivalığa terfi ettirilen Ahmed Muhtar, Yemen isyanlarını bastırmak üzere kurulan ordunun kumandan yardımcılığına getirildi. Böylece kıta hizmetine başladıktan dokuz yıl sonra paşalığa yükselmiş oldu. Yemen'de iki yıl beş ay dokuz gün kaldı. Bu sırada Reyde'yi teslim alarak Asîr isyanına son verdi. Bu başarısı üzerine 17 Mayıs 1871'de ferikliğe yükseltildi, aynı zamanda da Yemen vali ve kumandan vekilliğine tayin edildi. 10 Eylül 1871'de kendisine müşirlik rütbesiyle Yemen vali ve kumandanlığı verildi. Böylece otuz iki yaşında müşir oldu. Daha sonra San'a'yı da teslim alarak Yemen isyanına son verip bölgede devlet otoritesini yeniden kurdu ve Yemen'i bir vilâyet haline getirdi. Bölgeyi askerî ve idarî bakımdan yeniden teşkilâtlandırdı ve imar etmeye çalıştı. 15 Mayıs 1873'te Nâfia Nâzırlığı'na tayin edildiğinden İstanbul'a döndüyse de 11 Temmuz 1873'te Girit vali ve

kumandanlığına, 2 Ağustos 1873'te İkinci Ordu müşirliğine tayin edildi ve Şumnu'ya gitti. 16 Eylül 1874'te Dördüncü Ordu müşirliği ve Erzurum valiliğine getirildi. Bu görevde iken muhtemel bir Osmanlı-Rus harbine karşı Doğu Anadolu'da gerekli savaş tedbirlerini almaya başladı. Fakat Sadrazam Mah-mud Nedim Paşa ile anlaşmazlığa düşünce 14 Aralık 1875'te İstanbul'a çağrıldı. O sıralarda Şehzade Yûsuf İzzeddin Efendi'nin kumandasında bulunan Hassa Ordusu kurmay haşkanlığına ve buna ek olarak Bosna-Hersek başkumandanlığına tayin edildi.

13 Ocak 1876 tarihinde Mostar'a giden Ahmed Muhtar Paşa âsilere karşı askerî harekâta başladı. Duga savaşını kazandıktan sonra Gaçka'ya yöneldi. Bu sırada Abdülaziz'in tahttan indirilerek yerine V. Murad'ın padişah yapılması Balkan hıristiyanlarına cesaret verdiğinden Bosna-Hersek meselesi daha da karıştı. 1 Temmuz 1876'da Sırbistan, ertesi gün de Karadağ Osmanlı Devleti'ne savaş ilân etti. Bu durum karşısında Ahmed Muhtar Paşa Hersek'teki kuvvetlerini Mostar ve civarında topladı; sonra da Nevesin, Podveleş ve diğer önemli yerlere askerlerini yerleştirerek sükûneti sağladı. Karadağlılar bölgeye saldırınca onlarla savaşa tutuştu ve Karadağ topraklarına girdi. Türk kuvvetlerinin başarısı üzerine Avrupa devletleri İstanbul'da bir konferansın toplanmasını kararlaştırdılar. Hersek'te bulunan Ahmed Muhtar Paşa, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durumu göz önünde tutarak seraskerliğe bir telgraf gönderdi; Balkan bunalımını çözmek için 23 Aralık 1876'da toplanacak İstanbul Konferansı'nda hükümetin bazı tavizler vererek bile olsa vaziyeti idare etmesini ve Rusya ile bir savaşa girilmemesini istedi. Ancak bu telgraf İstanbul'da kendisinin aleyhine bir tepkinin doğmasına yol açtı ve 27 Aralık 1876'da Hersek kumandanlığından alınarak geri çağrıldı. 3 Ocak 1877'de Girit vali ve kumandanlığına, ardından da 8 Şubat 1877'de Dördüncü Ordu müşirliğiyle Anadolu Harp Ordusu başkumandanlığına tayin edildi.

Ahmed Muhtar Paşa, Serasker Redif Paşa ile birlikte Anadolu için bir savaş planı hazırladı. Bu planda, her cephede savunmada kalma ve donanma ile Karadeniz'i sürekli olarak tarama esas alındı. Padişahın huzurunda yapılan bir toplantıda planın aynen uygulanmasına karar verildikten sonra paşa görev yeri olan Erzurum'a hareket etti. 7 Nisan 1877 tarihinde Erzurum'a ulaşarak önce Doğu Anadolu ordusunu düzene koymaya çalıştı. Dördüncü Ordu'da mevcut 48.000 askerle, 300 kilometreden fazla bir cepheye sahip

olan savaş alanını savunmaya mecbur oldu. Diğer taraftan ordunun çeşitli eksiklikleri vardı. Bu olumsuz şartlar altında 24 Nisan 1877 gecesi Ruslar'ın Türk sınırına saldırmasıyla 187'l-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi) Doğu Anadolu'da ve Balkanlar'da başladı. Ruslar'ın 17 Mayıs 1877'de Ardahan'ı ele geçirmeleri üzerine Ahmed Muhtar Paşa Soğanlı, Eleşkirt ve Erzurum'a yeterli sayıda ihtiyat askeri yerleştirdikten sonra ordusunu geri çekerek Köprüköy ve Deveboynu civarında topladı, arkasından da karargâhını Hünkârdüzü'ne nakletti. Ruslar'ın Bayezit'i (Doğubayazıt) işgal etmeleri ve Kars'ı kuşatmaya başlamaları karşısında Ahmed Muhtar Paşa 21 Haziran 1877 günü karşı hücuma geçti ve Ruslar'ı Deli Baba (Halyas Savaşı) adı verilen çarpışmalarda, arkasından da 25-27 Haziran'da Zivin'de mağlûp etti, Rus kuvvetleri Gümrü önlerine kadar çekildiler. Türk kuvvetleri, 25 Ağustos 1877 günü de âni bir hücumla Ruslar'ı yenerek Gedikler (Kızıltepe) zaferini kazandı. Bunun üzerine II. Abdülhamid Ahmed Muhtar Paşa'ya "gazi" unvanı ile bir kılıç, iki at ve murassa' Mecîdî nişanı verdi. Ancak Muhtar Paşa'nın ordusunun pek çok eksiği vardı. Hükümetten sürekli yardım istemesine rağmen bu istekleri karşılanmıyordu. Bu sırada yeni takviye kuvvetleri alan Rus ordusunun 2 Ekim 1877 günü 70.000 askerle hücuma geçmesi üzerine başlayan ve üç gün süren Yahniler Savaşı'nda Muhtar Paşa 34.000 kişilik kuvvetiyle Ruslar'ı yine mağlûp etti. Yahniler Savaşı, hem istihkâm hem de meydan savaşı olarak harp tarihinin kaydedeceği önemli askerî harekâttan biri olmuştur. Gazi Ahmed Muhtar Paşa 9 Ekim'de Alacadağ'a çekilmek zorunda kaldı. Ruslar 10 Ekim'den itibaren tekrar ilerlemeye başladılar. 15 Ekim'de yapılan Alacadağ Savaşı'nı kazandılar ve bir kısım Türk askerini teslim aldılar. Muhtar Paşa yenilgi üzerine Kars'a çekildi, gerekli savunma hazırlıklarını yaparak şehrin kumandasını Hami Paşa'ya bıraktıktan sonra küçük bir birlikle Köprüköy'e gitti. Burada Erzurum'u savunmak için kuvvetli bir hat kurduysa da 4 Kasım'da Deveboynu'nda yapılan savaşta Ruslar'a yenildi ve elinde kalan az sayıdaki askerle Erzurum'a gelip onları Aziziye tabyalarına yerleştirdi. Şehri savunmak için bazı tedbirler alan paşa, 8 Kasım'da Ruslar'ın Aziziye tabyalarına hücum etmeleriyle çıkan şiddetli çarpışmada onları Erzurum halkıyla birlikte bozguna uğratarak Deveboynu'na kadar geri çekilmeye mecbur bıraktı. Aziziye'de kazanılan bu zaferle Rus ordusunun Doğu Anadolu'daki ilerlemesi durdurulmuş oldu. Ancak Kars'ın 18 Kasım'da Ruslar'ın eline geçmesi üzerine paşa

Erzurum’da savunma yapmak için yeni tedbirler aldı. Kış mevsimi geldiğinden Doğu Anadolu cephesinde savaş

harekâtı yavaşladı. Bu sırada Gazi Ahmed Muhtar Paşa İstanbul’a çağrıldığından 9 Ocak 1878 günü İstanbul’a gitti. Böylece Dördüncü Ordu müşirliğiyle Anadolu Harp Ordusu başkumandanlığı görevi de sona erdi.

Aleyhine birtakım dedikoduların çıkmasına rağmen Gazi Ahmed Muhtar Paşa 17 Ocak 1878 günü Çatalca istihkâmları başkumandanlığına tayin edilerek yeni kurulmakta olan kuvvetin başına getirildi. Fakat İstanbul önlerinde Türk kuvvetlerinin mevzilenmesi konusunda II. Abdülhamid ile anlaşmazlığa düştü. Kendi planında ısrar edince de 29 Martta görevinden alınarak Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye reisliğine tayin edildi. Bu görevine ek olarak da Tophane müşirliğine getirildi. 9 Eylül 1878’de isyan halinde bulunan Girit’e gönderildi. Burada âsilerin liderleriyle görüştükten sonra onlarla Girit’e yeni bir düzen getiren Halepa sözleşmesini imzaladı (23 Ekim 1878). Bunun arkasından, Yunanistan sınırında değişiklik yapacak Türk-Yunan komisyonuna birinci komiser tayin edildi ve Preveze görüşmelerinde uyguladığı taktiklerle meseleleri çıkmaza sokarak Yunanistan’a toprak verilmesini önledi. 27 Mart 1879’da Üçüncü Ordu müşirliğiyle Manastır valiliğine getirildi. 5 Kasım’da bu görevle birlikte Karadağ sınırının düzenlenmesine memur edildi. Mart 1880’de Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye reisliğinden, 27 Ağustos 1880’de de Üçüncü Ordu müşirliğiyle Manastır valiliğinden azledildi. Üç gün sonra padişahın başkanlığında kurulmuş olan Teftiş-i Askerî Komisyonu reis vekili oldu. Yunanistan sının için İstanbul’da toplanan konferansa katılan (1881) paşa, askerî manevraları takip etmek ve padişahın hediyelerini sunmak üzere Almanya (1883) ve İtalya’ya (1884) gitti.

Gazi Ahmed Muhtar Paşa, İngiltere’nin 1882 yılında Mısır’a asker çıkarmasıyla başlayan Mısır meselesini çözmek ve 24 Ekim 1885 tarihli Osmanlı-İngiliz Anlaşması’na göre İngiliz askerlerinin Mısır’ı boşaltmasının şartlarını hazırlamak amacıyla yapılacak görüşmelere katılmak üzere 5 Kâsım 1885’te Mısır fevkalâde komiserliğine tayin edildi. 1 Ocak 1886’da İngiliz komiseri Sir Henry Drummond Wolf ile görüşmelere başladı. Ancak onun uzlaşmaz tutumu sebebiyle bir sonuç alamadı ve görüşmeler Sir Wolf ‘un ülkesine geri çağrılmasıyla kesildi.

İngiltere bir daha Mısır'a komiser göndermediği, dolayısıyla İngiliz askerleri Mısır'da kalmakta devam ettiği halde II. Abdülhamid Gazi Ahmed Muhtar Paşa'yı Mısır'da bıraktı ve onun İstanbul'a dönmesine izin vermedi. Paşa Mısır'da kaldığı süre içinde devleti hem hidivlere hem de İngilizler'e karşı en iyi şekilde temsil etmeye çalıştı. İstanbul'a da ancak 1908'de II. Meşrutiyet ilân edilince dönebildi.

İstanbul'a geldikten hemen sonra 13 Eylül 1908'de yeni teşkil edilen Meclisi Mehâmm-ı Harbiyye üyeliğine tayin edilen Gazi Ahmed Muhtar Paşa, 16 Aralık 1908'de padişah tarafından Ayan Meclisi üyeliğine ve reis vekilliğine getirildi. 27 Ocak 1909'da Mısır fevkalâde komiserliğinden ve Meclisi Mehâmm-ı Harbiyye üyeliğinden azledildi. Ayan Meclisi reis vekili olarak, 31 Mart Olayı üzerine İstanbul'da meydana gelen gelişmelerde ve II. Abdülhamid'in tahttan indirilip yerine Mehmed Reşad'ın geçirilmesinde önemli rol oynadı. 3 Haziran 1909'da, fevkalâde elçi sıfatıyla bir heyetin başında yeni padişahın cülusunu bildirmek üzere bazı Avrupa başşehirlerine gitti. 3 Aralık 1909 tarihinde emekli oldu. Bu arada Ayan Meclisi'nde askerî, siyasî ve malî konularda önemli öneriler vererek aktif üyeler arasında yer aldı. 13 Ekim 1911'de Said Paşa sadrazam olunca Ayan Meclisi reisliğine tayin edildi. Ülkede İttihat ve Terakkî hükümetlerine karşı muhalefetin şiddetlenmesi, önemli iç ve dış meselelerin devletin varlığını tehdit etmeye başlaması üzerine tarihî kişiliği, büyük şöhreti ve tarafsızlığı sebebiyle 21 Temmuz 1912 tarihinde sadrazamlığa getirildi. Bir gün sonra da, içinde üç eski sadrazamın bulunmasından dolayı "büyük kabine", veya oğlu Mahmud Muhtar Paşa'nın da Bahriye nâzın olması sebebiyle "baba-oğul kabinesi" diye anılan tarafsız bir hükümet kurdu.

Gazi Ahmed Muhtar Paşa sadrazamlığı döneminde önce ülkede iç düzeni kurmak istedi. Sonra da Balkan bunalımının gittikçe şiddetlenmesi üzerine Osmanlı Devleti ile İtalya arasında sürmekte olan Trablusgarp Savaşı'na Uşi Antlaşması'nı (18 Ekim 1912) imzalayarak son verdi. Ancak bütün çabalarına rağmen Balkan Savaşı'nin çıkmasına engel olamadı. Bu savaşın başlamasından hemen sonra Osmanlı ordularının uğradığı yenilgi ve iç politikadaki gelişmeler üzerine 29 Ekim 1912'de sadrazamlıktan istifa etmek zorunda kaldı. Ardından Ayan Meclisi üyesi olarak siyasî hayatı devam ettiyse de yeniden iktidara gelen İttihatçılarla arası açıldığından aktif bir görevde bulunamadı. Bu arada İttihat ve Terakkî hükümetince Balkan

Savaşı yenilgisinden sorumlu tutularak 22 Temmuz 1914'te Dîvân-ı Âlî'ye verildi. Fakat Meclisi Meb'ûsan 2 Ağustos 1914'te kapatıldığı için bundan bir sonuç alınamadı. Ayan olarak bir süre daha görev yaptı. 21 Ocak 1919 tarihinde Feneryolu'ndaki köşkünde vefat etti ve Fâtih Sultan Mehmed Türbesi civarında toprağa verildi.

Seksen yıllık ömrünün elli beş yılını fiilen devlete hizmet etmekle geçiren Gazi Ahmed Muhtar Paşa her şeyden önce iyi bir asker ve kumandandı. Bunun yanında insanî cephesi kuvvetli bir kimse olarak tanınmıştır. Askerî alandaki üstün meziyetleri ona, döneminde sadece üç kişiye lâyık görülen gazi unvanını kazandırdı. Görev ve prensiplerini şahsî menfaatlerinin üstünde tutan Ahmed Muhtar Paşa mert, cesur, doğru, çalışkan, modern düşünceli ve sade yaşamayı esas alan bir karaktere sahipti.

Gazi Ahmed Muhtar Paşa çeşitli madalyalar almıştır. Nişân-ı Âlî-i İmtiyaz ve murassa' Osmânî, Murassa' İftihar, Rusya ve Karadağ muharebeleri madalyaları, Almanya'nın Kırmızı Kartal, Avusturya'nın Leopold, İtalya'nın St. Lazar, Fransa'nın Légion d'honneur, İngiltere'nin St. George et Michel, Yunanistan'ın St. Suver nişanlarının büyük kordonları bunların başlıcalarıdır.

Fransızca bilen Ahmed Muhtar Paşa devlet adamlığı ve askerliği yanında ilimle de meşgul olmuş, en çok matematik ve astronomi üzerinde çalışmıştır. Bundan dolayı kendisine "büyük matematikçi" ve "büyük astronomi âlimi" unvanları verilmiştir.

Eserleri. 1. Riyâzü'l-Muhtar Mir'âtü'l-mîkât ve'l-edvar maa Mecmûati'l-eşkâl (Bulak 1303, 1306). İstanbul'da yazılıp müellifin Mısır'da görevli bulunduğu sırada Kahire'de basılan eser basîta, usturlap ve bunlarla yapılan zaman ve astronomik hareket ölçmeleriyle enlem ve boylam tayinleri hakkında geniş bilginin yer aldığı iki ana bölümle şemsî ve kamerî takvime dair konuların yer aldığı sonuç kısmından meydana gelmektedir. Metinler kısmı 387 sayfa tutan kitabın ayrıca Ressam H. Sabri Matbaası'nda basılmış, otuz altı levha içinde 105 şekilden

meydana gelen Mecmûa-i Eşkâl adlı bir de ilâvesi bulunmaktadır. Müellifin bu esere yazdığı elli sekiz sayfalık zeyil ise (Riyâzü'l-Muhtar Mir'âtü'l-

mîkât ve’l-edvâr Zeyli) yine Kahire’de basılmıştır (1304). 2. Islâhu’t-takvim (Yeğen Şefik Bey Mansûr tarafından yapılan Arapça tercümesiyle birlikte, Kahire 1307). Türkçe ve Arapça metinleri karşılıklı iki sütun halinde düzenlenen bu eserde müellif, takvim usulleri ve takvime dair eserler hakkında geniş bilgi verdikten sonra Osmanlı malî yılı olarak uygulanan takvimin sakat yönlerini belirterek hicrî-şemsî yıl esasına göre yeni ve kusursuz bir sistem teklif etmekte ve sonunda bu sisteme göre hazırladığı, hicretten milâdî 2212 yılına kadar kamerî-hicrî, milâdî ve şemsî- hicrî yıl başlarının birbirine çevrimini tesbit eden ayrıntılı bir cetvele yer vermektedir. Eserde ayrıca Osmanlı malî yıllarının hicrî ve milâdî karşılıklarını gösteren iki tablo ile, hesap edilerek tarih karşılıklarının bulunmasına yarayan beş tablo bulunmaktadır. Fransızca’ya da çevrilen bu eserinden dolayı (La réforme du calendrier traduit de l’original turc, Leiden 1898) Alman Devleti müellifine özel altın madalya vermiştir. 3. Takvîm-i Sâl (İstanbul 1328). Takvim hakkında verilen ön bilgilerden sonra Osmanlı Devleti’nde takvim reformuna olan ihtiyacın gerekçesinin örneklerle açıklandığı bir risaledir. Eser aynı yıl içinde Sene-i Mâliyyenin Hicrî Sene-i Şemsiyye ile İstibdâline Dair adıyla bir defa daha basılmıştır. 4. Takvîmü’s-sinîn (İstanbul 1331). Tanzimat Fermanı’nın ilân edildiği 1255 hicrî-kamerî tarihini takip eden 1256 (1840) malî yılından başlayarak 1350 (1934) malî yılına kadar her günün karşılığı olan hicrî-kamerî, hicrî-şemsî ve milâdî tarihleri tek tek göstermek suretiyle düzenlenen bir eserdir. Kitabın 1840-1925 yıllarını kapsayan bölümünün Yücel Dağlı ve Hamit Pehlivanlı tarafından, 1917’de takvimle ilgili olarak yapılan değişiklikler de göz önünde bulundurularak hazırlanan yeni bir düzenlemesi yayımlanmıştır (Ankara 1993). Yukarıda anılan eserler takvimle ilgili olarak yapılan birçok yayına, bu arada günümüzde yaygın bir şekilde kullanılan Faik Reşit Unat’ın Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu‘na (Ankara 1940) temel kaynak olmuştur. 5. Serâirü’l-Kur’ân fî tekvini ve ifnâi ve iâdeti’l-ekvân (İstanbul 1336). Ahmed Muhtar Paşa, kendi döneminde astronomi ilmindeki en son gelişmelerle dinî bilgisini birleştirmek suretiyle hazırladığı bu eserinde Kur’ân-ı Kerîm’in müsbet ilimlere uygunluğunu ve gelişen ilimlerle asla çatışmadığını göstermek istemiştir. Bir mukaddime, üç bölüm ve bir hatimeden oluşan eserde âlemin yaratılması ve hayatın başlaması, kıyamet günü ve yeniden yaratılış konulan, Kur’ân’dan seçilen âyetlerin yeni astronomi telakkileri ve nazariyelerine göre yorumları yapılarak incelenmektedir. Bu yolda hazırlanmış ciddi ve derli toplu ilk eser sayılan

Serâirü'l-Kur'ân, Seyyid Muhibbüddin el-Hatîb tarafından Arapça'ya çevrilerek Emîr Şekîb Arslan'ın önsözüyle basılmıştır. Ayrıca Ali Turgut eseri sadeleştirip açıklamalar ilâve ederek Yaratılış ve Ötesi adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1989). 6. Sergüzeşt-i Hayâtımın Cild-i Sânîsi: 1294 Anadolu'da Rus Muharebesi (İstanbul 1328). Bu eserde, 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi'nde Anadolu cephesindeki savaş harekâtını geniş olarak anlattıktan sonra 1878 yılında tayin edildiği Çatalca istihkâmları başkumandanlığı sırasında başından geçen olayları kaydetmiştir. Eserin sonunda müellifin kısa bir hal tercümesi de bulunmaktadır. Kitap özellikle Doksanüç Harbi'ne dair temel kaynak niteliğindedir. 7. Temmuz 1330'da Meclisi Meb'ûsân'da Geçen Dîvân-1 Âlî Bahislerine Bir Nazar (baskı yeri ve tarihi yok). Balkan Savaşı yenilgisinin suçlusu olarak 1914 yılında Dîvân-ı Âlî'ye sevkedilen Ahmed Muhtar Paşa'nın kendisine sorulan sorularla bunlara verdiği cevaplardan meydana gelen eserde, Balkan Savaşı öncesinde Balkanlar'ın durumu ile Osmanlı-Balkan devletleri ilişkilerinden de bahsedilmektedir. Kitap, Balkan Savaşı ve bu savaşın hemen öncesinde Osmanlı Devleti'nin iç ve dış siyasetiyle askerî durum hakkında bir kaynak mahiyetindedir.

Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın El Basîtası Risalesi (İstanbul 1283, 1327); Sene-i Mâliyyenin Lüzûm-ı Islâhı Hakkında Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın Takriri Suretidir (İstanbul 1326); Devleti Aliyye-i Osmaniye'de Târih-i İktisadî Nasıl Olmalıdır (İstanbul 1328); İsti'mâli Takarrür Eden Takvîm-i Mâlî 1332 (İstanbul 1332) adlı bazı risaleleri de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Sergüzeşt-i Hayâtımın Cild-i Sânîsi: 1294 Anadolu'da Rus Muharebesi, İstanbul 1328; Râşid Paşa, Yemen ve San'a Tarihi, İstanbul 1290, II, 6 vd.; Rüşdî. Yemen Hatıraları, İstanbul 1325, s. 38 vd.; Mir'ât-ı Hakikat, I, 68 vd.; Ali Fuad, 1294 Osmanlı-Rus Seferi, İstanbul 1326, I, 167 vd.; Osman Nuri. Abdülhamîd-i Sânî ve Devr-i Saltanatı, İstanbul 1327, I, 81 vd.; Mehmed Arif, Başımıza Gelenler, İstanbul 1328, s. 17 vd.; Serkîs, Muʿcem, I, 399; II, 1951-1952; İ. Halil

Sedes, Osmanlı-Rus ve Rumen Savaşı, İstanbul 1933, I, 118 vd.; Ahmed Muhtar, İntâk-ı Hak, İstanbul 1930, s. 167, 170-171, 225-240, 250-261; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, IV, 1805-1868; Ahmed Teymur Paşa, Terâcimü aʿyâ-ni'l-karni's-sâlis ʿaşer ve evâʾili'r-râbiʿ ʿaşer, Kahire 1359/1940, s. 53-55; Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, I, 18 vd.; Ahmed Bedevi Kuran, İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler, İstanbul 1945, s. 3 vd.; Muhammed Zeki Mübarek, el-Aʿlâmü'ş-Şarkiyye fi'l-miʾeti'r-rabicati ʿaşereti'l-hicriyye, Kahire 1368/1949, I, 56-58; Ali Fuat Türkgeldi, Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiye (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1957, III, 9 vd.; Ali Cevat, İkinci Meşrutiyetin İlânı ve Otuzbir Mart Hadisesi, Ankara 1960, s. 7 vd.; Emine Fuat Tugay, Three Centuries Family Chronicles of Turkey and Egypt, London 1963, s. 3 vd.; Kemal Zülfi Taneri, Türk Matematikçilerinden Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Ankara 1963, s. 6; E. Ollier. The Russo-Turkish War, London, ts., s. 392 vd., 458 vd.; W. E. D. Ailen -P. Muratoff, Kafkas Harekâtı 1828-1921: Türk-Kafkas Sınırındaki Harplerin Tarihi, Ankara 1966, s. 108 vd.; Yuluğ Tekin Kurat, Henry Layard'ın İstanbul Elçiliği, Ankara 1968, s. 47 vd.; Rifat Uçarol, Gazi Ahmed Muhtar Paşa: Askerî ve Siyasî Hayatı, İstanbul 1989; İsmâil Hakkı Uzunçarşılı, "II. Sultan Abdülhamid'in Hal'i ve Ölümüne Dair Bazı Vesikalar", TTK Belleten, sy. 40 (1946), s. 705-748; Selim Deringil, "Ghazi Ahmed Mukhtar Pasha and The British Occupation of Egypt", al-Abhath, XXXIV, Beirut 1986, s. 13-19; M. Cavid Baysun, "Muhtar Paşa", İA, VIII, 516-532; Feroz Ahmad, "Mukhtâr Pasha", El2 (İng.), VII, 525-526.

Rifat Uçarol

GAZİ ÇELEBİ

(ö.722/1322)

Sinop'ta hüküm süren Pervâneoğulları'nın son beyi.

(bk. PERVÂNEOĞULLARI)

GAZİ EDHEM PAŞA

(ö.1844-1909)

Osmanlı orduları başkumandanı ve Harbiye nâzırı.

12 Ağustos 1844'te İstanbul'da doğdu. Babası gümrük memuru Mustafa Ferhad Efendi'dir. 1863'te Harbiye ve Erkân-ı Harbiyye Mektebi'nden mülâzım-ı sânî olarak mezun oldu. Piyade mülâzımlığıyla askerî hizmete girdikten sonra II. Abdülhamid'in maiyeti arasında yer aidi; Harbiye nâzırı yaverliğinde bulundu. Rumeli ve Sırbistan'da çeşitli askerî görevler yaptı. 1876-1877 Osmanlı-Sırp harbinin ardından 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşına miralay rütbesiyle katıldı ve Dubnik çatışmasında başından yaralandı. Plevne muharebeleri sırasında Griviça mevkii kumandanlığında bulundu ve yararlılıklarından dolayı rütbesi livâlığa yükseltildi.

1877-1878 Osmanlı-Rus harbinden sonra ferik rütbesiyle Kosova ve Üsküp valiliklerine getirilen Edhem Paşa, Arnavutluk'ta çıkan karışıklıklar sırasındaki etkili tedbirleri ve icraatları ile dikkatleri üzerine topladı. Üsküp'ten sonra Beyrut valiliğine tayin edildi, ardından Adana ve havalisi umum kumandanlığına getirildiyse de padişahı öfkelendiren bir hareketi üzerine kumandan olarak Halep'e gönderildi. Havran Vak'ası'nda Dürzîler'e, Zeytun olayında ise Ermeniler'e karşı kullanılan askerî kuvvetin kumandanlığını yaptı. Girit'te kumandanlığı sırasındaki davranışlarıyla olayların yatıştırılmasında rol oynadı ve Kostaki Antopolo Paşa'nin adada asayişi sağlamasında yardımcı oldu. Burada gösterdiği hizmetlerinden dolayı rütbesi müşirliğe yükseltildi (1895).

1897 Osmanlı-Yunan savaşı başlayınca Alasonya ordu kumandanlığından Osmanlı ordusu başkumandanlığına getirildi. Diğer kıdemli paşalar dururken Edhem Pasa'nın başkumandanlığa tayini gerek yurt içinde gerekse yabancı ülkelerde hayretle karşılandı. Emrindeki Osmanlı ordusu ile, Yunanistan'a karşı savaş ilân edilmesinin ertesi günü (18 Nisan 1897) Milona Savaşı'nı kazanan Edhem Paşa 25 Nisan'da Yenişehir'i, 12 Mayıs'ta Tırhala'yı ele geçirdi. 17 Mayıs'ta Dömeke Meydan

Muharebesi'nde Yu-nanlılar'ı büyük bir bozguna uğrattı. Alman kurmaylarının "altı ayda geçilemez" diye rapor verdikleri Termopil Geçidi'ni 24 saatte aşarak Atina yolunu açtı. Muharebenin başından beri elde ettiği başarıların yanında gösterdiği sadakat ve cesaretinden dolayı "gazi" unvanına lâyık görüldü ve padişahın bir ihsanı olarak kendisine murassa' imtiyaz nişanı verildi.

Bu başarılardan sonra askerî teftiş komisyonu başkanı iken II. Meşrutiyetin ilânı ile 1908'de Ayan Meclisi âzalığına getirilen Gazi Edhem Paşa, hastalığına rağmen II. Abdülhamid tarafından Otuzbir Mart Vak'ası'ndan (13 Nisan 1909) bir gün sonra kurulan Tevfik Paşa kabinesinde Harbiye nazırlığına tayin edildi. Askerlerin Hareket Ordusu'na karşılık vermeden silâhı bırakmalarında büyük gayretleri görüldü. Bu görevinde ancak iki hafta kalabildi. Sağlığı bozulduğundan Mısır'a gitti ve çok geçmeden 17 Aralık 1909'da orada vefat etti. Cenazesi İstanbul'a getirilerek Eyüp'te defnedildi.

Edhem Paşa'nın kabiliyet ve karakteri hususunda bazı yabancı askerî erkân olumsuz görüş belirtmişler; herkesin iyiliğini isteyen, hâkimiyet kurmaya çalışan ve tedbirli davranan bir yapıya sahip olmaktan ziyade çekingen ve gelecekten endişe eden biri olduğunu söylemişlerdir. Gerçekte ise Edhem Paşa cesur, tecrübeli, tedbirli ve temkinli, harp usulünü bilen, kumanda sorumluluğuna sahip bir askerdi. Kumanda yeteneğini Dömeke Meydan Muharebesi'nde göstermiş ve elde ettiği galibiyetle yerli ve yabancı otoritelerin takdirini kazanmıştır. Bunun yanında bastırmakla görevlendirildiği karışıklıklar ve isyan hareketlerindeki başarıları ile de dikkati çekmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Bigham, Teselya'da Osmanlı Ordusuyla (trc. Cemâleddin), İstanbul 1315, s. 56-61; Abdi Tevfik, Devlet-iAliyye ve Yunan Muharebesi Hakkında Müdâvele-i Efkâr, İstanbul 1315, s. 223; Süleyman Tevfik, Teselya'da Bir Cevelân, İstanbul 1315, s. 27; a.mlf. - Ubâde Zühdi, Devleti Aliyye-i

Osmâniyye ve Yunan Muharebesi, İstanbul 1315, s. 32-34, 234, 341; Vecîhî ve rüfekası, Musavver Târîh-i Harb, İstanbul 1315, s. 84, 119, 157; Müstecâbîzâde İsmet Bey, Muvaffakiyyet-i Osmâniyye yahut Yâdigâr-ı Zafer, İstanbul 1315, s. 3; E. Bartlet, Teselya Meydân-ı Harbinde (trc. M. Ekrem - F. İskender), İstanbul 1315, s. 29-30, 49-55, 64, 84, 124; E. Driault, Şark Meselesi (trc. Köprülüzâde Meh-med Nafiz), İstanbul 1325, s. 358-360; Goltz Paşa, Osmanlı Yunan Seferi (trc. Yakup Şevki), İstanbul 1326, s. 18-20, 6’l-70, 226; Ahmet Refik (Altınay), Abdülhamîd-i Sânî ve Devr-i Saltanatı, İstanbul 1327, III, 938; Tahsin Paşa, Sultan Abdülhamid, Tahsin Paşa’nın Yıldız Hatıraları, İstanbul 1990, s. 66, 212; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 237; VIII, 112, 116-117.

Mehmet Metin Hülâgü

GAZİ EVRENOS BEY

(ö.820/1417)

Rumeli'nin fethinde önemli rol oynayan akıncı beyi ve Evrenosoğulları ailesinin kurucusu.

(bk. EVRENOSOĞULLARI)

GAZİ EVRENOSOĞLU CAMİİ ve TÜRBESİ

Günümüzde Yunanistan sınırları içinde kalan Yenice-i Vardar'da ilk Osmanlı dönemine ait cami ve türbe.

Osmanlı Devleti'nin erken döneminde Rumeli'nin fethinde büyük hizmeti olan akıncılardan Evrenos Bey ve oğullarının esas vakıflarının bulunduğu Yenice-i Vardar'daki (Giannitsa) külliyeleri hakkında yeterli bilgi yoktur. Gurbette kalan birçok benzeri gibi yok edilmeye mahkûm olan bu tarihî eserlere dair elde edilebilen bilgilere göre, Gazi Evrenos Bey Yenice-i Vardar'da cami, imaret ve medreseden oluşan bir külliye yaptırdığı gibi oğullarından Ali Bey'in oğlu Şemseddin Ahmed Bey de aynı kasabada bir külliye

inşa ettirerek 1498'de vakfetmiştir. Yine Gazi Evrenos Bey soyundan Îsâ Bey burada başta cami olmak üzere bazı hayratlar bırakmıştı. Günümüzde (1996) bunlardan ne gibi yapıların kalmış olduğu bilinmemektedir. Evvelce halkının çoğunluğu Türk olan Yenice'de (XX. yüzyıl başlarında burada yaşayan 9700 nüfusun 6000'i Türk, 3000 kadarı Bulgar ve 700'ü Rum'du) halen hiç Türk yaşamadığından şehirde kalan eserlerin adlarını, hatta yerlerini öğrenmek imkânı pek kalmamıştır. 1953 yılında ancak uzaktan görme imkânı bulunabilen büyük caminin sülâlenin başı olan Gazi Evrenos Bey'e ait olduğu sanılırsa da Machiel Kiel, bugün perişan harabesi duran büyük caminin Gazi Evrenos Bey'in torunu Şemseddin Ahmed Bey'in hayratı olduğunu bildirir. Vardar Yenicesi'nde cami, imaret ve medreseden meydana gelen bir külliye yaptıran Ahmed Bey, vefatından bir yıl önce 904'te (1498) bu hayratının vakfiyesini tanzim ettirmiştir (özeti için bk. Ayverdi, s. 303-304). Kaynakları kullanmasını bilir görünen ve Vardar Yenicesi'ni daha iyi tanıyan Vasilis Demetriades ise M. Kiel'in görüşlerinin bazılarına katılmamakta ve Ahmed Bey'in camiini yine Yenice'deki bir başka küçük cami olarak teşhis etmektedir. Fakat onun da görüşlerinde açık olmayan hususlar vardır. 1668 yılında Yenice'ye uğrayan Evliya Çelebi, kurşun kubbeli eski bir mâbed olduğunu belirttiği İskender Bey Camii'ni en

başta anar ve Gazi Evrenos neslinden İskender adlı kişi tarafından yaptırıldığını bildiren dört satırlık kitâbesinin metnini verir. Halbuki İsmâil Hakkı Uzunçarşılı'nin düzenlediği Evrenosoğulları şeceresinde İskender adı yoktur. Bu sebeple mesele ancak kaynaklarda yapılacak yeni araştırma ve yerinde incelemelerle aydınlığa kavuşturulabilir. Demetriades'in ifadesine göre cami, Balkan Savaşı sırasında 1912'de Yenice Yunan ordusu tarafından ele geçirildiği sırada Türk kesimi yanarken tahribe uğramış, II. Dünya Harbi yıllarında da büsbütün harap olmuştur. 1953'te görüldüğünde işe büyük caminin bir cephesi bütünüyle yıkılmış ve binanın âdeta kesiti ortaya çıkmış bulunuyordu.

M. Kiel tarafından yayımlanan planına göre Evrenosoğlu Camii aslında bir tabhâneli cami olarak yapılmış olmalıdır. Belki giriş kısmında beş bölümlü bir son cemaat yeri vardı. Girişteki kubbeli ilk mekân, bu tipteki camilerde rastlanan kapalı bir avlu geleneğini sürdüren bölüm olmalıdır. Bunun iki yanındaki kanatları M. Kiel yarım kubbeli olarak çizmiş ve aslında da öyle olduklarını düşünerek restitüsyonunu yapmıştır. Halbuki bu yan mekânlar ortalarından bölündüklerinde her tarafta eşit ölçülü ikişer tabhâne hücresi oluşmaktadır. Anlaşıldığına göre aslında bir taphâneli cami olarak inşa edilmişken sonraları bu görevini yapmasına gerek kalmadığı için belki de cami yangın, zelzele gibi bir âfet yüzünden zarar gördüğünden veya sadece cemaate daha fazla yer sağlamak amacıyla aralarındaki duvarlar kaldırılarak yanlardaki tabhâneler orta mekânlara açılmıştır. Bu şekildeki değişiklikler aynı tipten ibadet yerlerinin çoğunda yapılmıştır. Kıble tarafındaki esas namaza mahşuş olan ikinci mekân, M. Kiel'in ölçülerine göre 14 m. kadar çapında bir kubbe ile örtülü idi. Bu bölümün güney tarafını teşkil eden kıble duvarı ise bütünüyle yıkıldığından mihraptan hiçbir iz kalmadığı gibi buraya bir ilâve yapılarak cami pamuk deposu haline getirilmiştir. Bu değişiklikler tarihî eserin bünyesini de geniş ölçüde bozmuştur. Ancak bazı yerlerde, erken dönem Oşmanlı-Türk yapı sanatına ait muntazam kesme taşlar arasında tuğladan yatay ve dikey örgülü duvar tekniğinin varlığı görülmektedir.

Evliya Çelebi, Vardar Yenicesi'nde Gazi Evrenos Bey'in çok değişik bir mimariye sahip olan türbesinden de bahseder. Tarifinden anlaşıldığına göre Evrenos Bey'in naaşı, Selçuklu türbelerinde olduğu gibi zeminden aşağıda üç basamak inilen bir cenazelikte bulunan mermer bir lahittedir. Üstteki

kubbeli mekânda ise ikinci bir mermer sanduka vardır. Kitabesinde 820 (1417) tarihi okunur. Başka hiçbir yerde bu derecede ihtişamlı türbe görmediğini belirten Evliya Çelebi, türbenin içinin her tarafındaki pencerelerle aydınlandığını da belirtir.

Demetriades'in incelediği türbe ise Evliya Çelebi'nin tarifini yaptığı türbe değildir. Üslûbundan anlaşıldığına göre XIX. yüzyıl sonlarına doğru bütünüyle yenilenen bu bina büyük pencereleri olan kare planlı, tuğladan inşa edilmiş kubbesiz bir yapıdır. İçindeki iki mekândan birinde mihrap bulunan türbe de pamuk ardiyesi olarak kullanılmaktadır. Mihrabın karşısındaki duvarda işe üzerinde Evrenos Bey'in dönemine uymayan bir hatla yedi şatır halinde yazılmış mezar kitâbesi yer alır. Bunda, Îsâ oğlu "Melikü'l-guzât ve'l-mücâhidin" Hacı Evrenos'un 820 yılının 7 Şevvalinde (17 Kâsım 1417) vefat ettiği bildirilir. Ancak bu kabir taşı. çok sade süslemesi ve yazısı bakımından geç bir tarihte yapıldığı tesirini bırakmakta, esasen türbenin mimarisi de Evliya Çelebi'nin tarifine uymamaktadır (türbe ve taşın resimleri için bk. DİA, XI, 540). Balkan Savaşı'na kadar Yenice'de yaşayan Evrenosoğulları'nın bu türbeyi yenilemiş olmaları muhtemeldir.

Aynı kasabada Gazi Evrenos Bey'in torunu Ahmed Bey'in türbesi olarak kabul edilen bina esas mimarisini koruyabilmiştir. Sağır bir kasnağa oturan bu kubbeli yüksek yapı, XIV-XV. yüzyılların Türk duvar tekniğine uygun olarak aralarında tuğla çerçeveler bulunan kesme taş örgülü, gösterişli bir binadır. Ekrem Hakkı Ayverdi, bunun aslında türbe değil, bir sıbyan mektebi olması ihtimalini ileri sürer. Her cephesinde sivri kemerler içinde ikişer ve üstte de bir pencere açılmıştır. Eğer yukarıda adı geçen türbede Gazi Evrenos Bey'in ismini veren mezar kitâbesi olmasaydı esas türbesinin bu yapı olduğu düşünülebilirdi. Fakat kanaatimizce bu bina bir sıbyan mektebi de değildir.

M. Kiel, 1970'li yıllarda Yenice'de çok harap durumda bir tek hamamla yakınında kubbeli küçük bir cami daha tesbit etmiştir. Bunlardan başka burada yine Evrenosoğulları soyundan Şerif Ahmed Bey tarafından 1167 (1753-54) yılında yaptırılan saat kulesi bulunmaktadır.

Rumeli Türklüğü'nün günümüzde unutulmuş bu merkezinde kalan mimari hâtıralarına dair elde edilen yayınların en yenisi yirmi yıllık olduğuna göre

aradan geçen zaman içinde bu eserlerin ne duruma gelmiş olduğunu tahmin etmek güç değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 170-171; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri IV, s. 303-304; Semavi Eyice, "Yunanistan'da Türk Mimari Eserleri II", TM, XII (1955), s. 205-206; M. kiel. "Yenice Vardar (Vardar Yenicesi-Giannitsa) A Forgetten Turkish Cultural Centre in Macedonia of the 15th and 16th Century", Byzantina Neerlandica, III, Leiden 1972, s. 300-329; Vasilis Demetriades. "The Tomb of Ghāzi Evrenos Bey at Yenitsa and its Inscription", BSOAS, XXXIX (1976), s. 328-332; i. Hakkı Uzunçarşılı, "Evrenos", İA, IV, 416-417; Fahamettin Başar, "Evrenosoğullan", DİA, XI, 540.

Semavi Eyice

GAZİ GİRAY I

(ö.930/1524)

Kırım hanı (1523-1524).

Muhtemelen 1503 yılında doğdu. I. Mehmed Giray Han'ın oğludur. Babasıyla birlikte Astarhan seferine katıldı. Dönüşte Mehmed Giray'ın Nogaylar tarafından öldürülmesinin ardından Kırım beylerinin ittifakıyla han ilân edildi (Kasım 1523). Yeni han kalgaylığa kardeşi Baba Giray'ı getirdi. Fakat dönemin Osmanlı padişahı Kanunî Sultan Süleyman, doğrudan beylerin seçimiyle gelen Gazi Giray'ın hanlığını tanımadı. Öte yandan İstanbul'da bulunan amcaları da onun aleyhinde entrikalara başlamışlardı. Tecrübesiz bir genç olan I. Gazi Giray'ın duruma hâkim olamaması üzerine Kırım'da karışıklıklar çıktı. Kabile aristokrasisinin başı olan Şîrîn beyi Memiş hanlık için İstanbul ile haberleşmeye başladı. Sonunda Gazi Giray'ın yerine hanlığa, o sırada İstanbul'da bulunan amcası Saadet Giray getirildi (1524 yılı ortaları). Böylece Gazi Giray'ın hanlığı altı ay kadar devam etti. Gazi Giray yeni hana karşı mücadeleye giriştiyse de Memiş Bey'in gayretleriyle iki taraf uzlaştı ve Gazi Giray Saadet Giray'ın kalgayı oldu. Ancak birkaç ay sonra bir bayramlaşma töreninde arkasından vurularak öldürüldü.

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Mehmed Rızâ, es-Seb'u's-seyyâr fî ahbâri'l-mülûki't-Tâtâr (nşr. Kâzım Bek), Kazan 1248, s. 88 vd.; Müneccimbaşı, Sahîfü'l-ahbâr, II, 699; Abdülgaffâr Kırımî, Umdetü't-tevârîh (nşr. Necib Asım, TTEM ilâvesi), İstanbul 1343, s. 99; Halim Giray, Gülbün-i Hânân, İstanbul 1287, s. 13; Sicilli Osmânî, III, 613-614; Halil İnalcık, "Gazi Giray I", İA, IV, 734; a.mlf., "Ghâzi Giray", EI2(ing.), II, 1046.

Halil İnalcık

GAZİ GİRAY II

(ö.1016/1607)

Kırım hanı (1588-1607).

1554’te doğdu. Devlet Giray’ın oğlu olup gösterdiği kahramanlıklardan ötürü Bora lakabıyla da tanınır. İlk defa, 1578’de başlayan Osmanlı-Safevî mücadeleleri sırasında dikkati çekti; bu savaşa Âdil Giray kumandasındaki Kırım ordusunda bir kumandan olarak katıldı ve Özdemiroğlu Osman Paşa’nın takdirini kazandı. Ertesi yıl bizzat sefere iştirak eden Kırım Hanı Mehmed Giray savaş sona ermeden Kırım’a dönmeye karar verince onu bir miktar kuvvetle Şirvan’da bıraktı. Gazi Giray buradaki mücadelede büyük başarı kazandı. Kür nehrini geçen Selmas Han kuvvetlerini âni bir baskınla bozguna uğrattı. Bu başarılarından dolayı III. Murad’ın iltifatına nail oldu ve sâlyânesi 50.000 akçeye çıkarıldı. 1580’de bir ileri keşif hareketinde İranlılar tarafından kuşatılarak esir alındı. Osmanlılar’a karşı İran’a destek vermeyi reddetmesi üzerine Alamut Kalesi’ne hapsedildi. 1585 yılında buradan kaçmayı başardı, Erzurum’da bulunan Osman Paşa’nın yanına geldi ve onunla birlikte yeniden savaşlara katıldı. Osman Paşa’nın ölümünden sonra İstanbul’a gitti, oradan Yanbolu’ya gönderildi. Saraydan verilen sâlyâne ile sakin bir hayat yaşarken III. Murad tarafından İslâm Giray’ın ölümü üzerine boşalan Kırım hanlığına tayin edildi (Mayıs 1588) ve bir filo eşliğinde Kırım’a döndü.

Kırım beyleri Gazi Giray’ın hanlığını kabul ettiler; ancak Rus çarı kendi adayı Murad Giray’ı destekliyordu. Rusya’yı baş düşman ilân eden Gazi Giray, İsveç ve Lehistan ile ittifak müzakerelerinde bulunduktan sonra 1591’de büyük bir ordu ile Moskova’ya kadar ilerledi. Kırım beyleri ertesi yıl Ruslar’a karşı yeni bir saldırı düzenlediler. Fakat 1593’te Osmanlı Habsburg savaşının başlaması üzerine Rusya ile barış imzalandı (Nisan 1594). Rus çarı anlaşma uyarınca 10.000 ruble vergiden başka her yıl tesbit edilen hediyeleri göndereceği taahhüdünde bulunmuştu.

Gazi Giray, Ağustos 1594’te Yanık Kalesi’ni kuşatmış olan Cigalazâde

Sinan Paşa'nın yanına gelerek savaşlara katıldı. Ertesi yıl isyan halindeki Eflak ve Boğdan'a taarruzlarda bulundu. Yanık Kalesi'nin fethinde de Kırım kuvvetlerinin önemli etkileri olmuştur. Ayrıca Boğdan beyi itaat altına alınmıştı. Bu başarılardan sonra Gazi Giray Boğdan'ın Kırım hanzâdelerinden birine verilmesini istediyse de kabul edilmedi. Bunun üzerine 1596'da kendisine yapılan ısrarlı davetlere rağmen sefere katılmayarak veliaht (kalgay) Feth Giray'ı gönderdi. Haçova Meydan Savaşı kazanıldıktan sonra Cigalazâde Sinan Paşa'nın ısrarıyla azledilerek yerine Feth Giray hanlığa getirildi. Ancak üç ay sonra Cigalazâde görevinden alınınca Kırımlılar esasen kendisini desteklediklerinden Gazi Giray tekrar hanlığa tayin edildi. Tebrik için gelen Feth Giray'ı ise huzurunda öldürttü. Boşalan veliahtlık Selâmet Giray'a, ikinci veliahtlık da (nûreddinlik) Devlet Giray'a verildi. Fakat bir müddet sonra Devlet Giray da katledilince kardeşleri Şahin Giray, Mehmed Giray ve Selâmet Giray İstanbul'a kaçtılar. Bunun üzerine Gazi Giray veliahtlığı oğlu Toktamış Giray'a, ikinci veliahtlığı da diğer oğlu Sefer Giray'a verdi. Bu arada Kazak tehdidi hissedildiğinden Gazi Kirman Kalesi'nin inşasına başlandı. Gazi Giray, III. Mehmed'in emriyle 1598'de Macaristan'daki Osmanlı ordusuna katıldı. Onun da tesiriyle Satırcı Mehmed Paşa Varad üzerine yürüdü. Oradan Erdel'e girilerek tahribatta bulunma kararı alınmıştı. Fakat Varad kuşatması başarısızlıkla sonuçlandığı gibi Gazi Giray'ın kuvvetleriyle Macaristan ve Bohemya'ya yapmak istediği akın da Satıra Mehmed Paşa tarafından engellendi. Gazi Giray kışı Sombor'da geçirdi ve yaptığı hizmetlere karşılık Silistre'nin kendisine arpalık olarak verilmesini istedi. Fakat talebi İstanbul'da kabul görmedi. Bu arada eskiden beri tanıdığı Satıra Mehmed Paşa'nın başarısızlık dolayısıyla idamı üzerine derhal Kırım'a dönmek istediyse de vezîriâzamın ısrarıyla bir müddet daha sınır boylarında kaldı. 1599'da Osmanlı ordusu ile Estergon seferine katıldı. Onu Osmanlılar'dan uzaklaştırmak ve geri dönmesini sağlamak için Avusturyalılar yıllık 10.000 altın ödemeyi teklif ettiler. Gazi Giray da gerek askerlerin istekleri, gerekse Kırım'ın Rus ve Kazak tehdidi altında bulunması dolayısıyla geri dönmek istiyordu. Bu tutumu Osmanlı hükümet merkezi tarafından hoş karşılanmıyordu. Tahtının tehlikede olduğunu anlayan Gazi Giray, 1602'de kış aylarının yaklaşmasına rağmen Macaristan'a gitti ve kışı Peçuy'da av, eğlence ve şiir yazmakla geçirdi. Bu sırada yanında meşhur Osmanlı tarihçisi Peçuylu İbrahim de bulunuyordu.

Gazi Giray 1603 baharında Kırım'a döndü. Bu arada hanın elçileriyle imparatorun murahhasları Klausenburg'da (Kolozsvar) barış müzakerelerinde bulundularsa da bundan bir sonuç elde edilemedi. Gazi Giray barış için yıllık 40.000 altın talep ediyor ve Eflak beyinin tayininde söz sahibi olmak istiyordu. İmparator ise bu istekleri kabule yanaşmıyordu. 1606'da barış antlaşması imzalanınca Gazi Giray Ruslar'a karşı Lehistan'la ittifakını yeniledi. Anadolu'da baş gösteren Celâli isyanları sırasında I. Ahmed ondan asker göndermesini istedi.

Gazi Giray, beklenen 10.000 asker yerine küçük bir kuvvet göndermekle yetindi. Ertesi yıl saldırıya geçen Safevîler'le çarpışmak üzere Şirvan'a gitmesi istendi. Fakat bu sırada Gazi Giray, 1597'de inşasını başlattığı Gazi Kirman Kalesi'ni tamamlayıp Kırım'a dönerken yolda vebaya yakalanarak vefat etti (Şaban 1016/Kasım 1607). Mezarı Bahçesaray'da babası Devlet Giray'ın yanında Han Sarayı Camii hazîresindeki türbesindedir. Veliaht tayin ettiği oğlu Toktamış Giray Kırım beylerince han olarak kabul edilmesine rağmen İstanbul tarafından tanınmadı.

Gazi Giray Kırım hanlarının en büyüklerinden biridir. Hanlığı döneminde, İstanbul'un emirlerini her zaman yerine getirmeyen Kırım'ın önde gelen zümreleriyle hanlığı sıradan bir eyaleti gibi gören Osmanlı hükümet merkezi arasında dengeyi kurabilmiş olması büyük bir başarı sayılmalıdır. İstanbul ile her zamankinden daha çok iş birliği yapan Gazi Giray, kültürel yönden ve idarî bakımdan Osmanlı nüfuzunun önemli ölçüde artmasına izin vermiştir. Kırım Hanlığı'nı kendi oğullarına hasretmeye çalışan Gazi Giray, iradelerinde diğer hanlardan farklı olarak "Ebü'l-Feth el-Gâzî" unvanını kullanırdı. Osmanlılar'dan gerçek bir hükümdar gibi muamele görmek isterdi. Bununla beraber hanlığın iç teşkilâtında Osmanlı etkisiyle önemli düzenlemeler yapmıştır. Zamanında, han divanında vezîriâzam makamında bir kapı-ağası ile (eşik ağası, başağa) vezirler bulunduğu, kapıağasının nüfuz ve yetkisinin arttığı görülmektedir. Osmanlılar'da olduğu gibi bu ağalar çerkez kölelerden seçilmekteydi. Aynı şekilde kendisine bağlı bir tüfenkçi kuvveti de oluşturmuştu. Başlangıçta sayısı 500 olan bu kuvvet için "tüfenkçi mevâcibi" adıyla bir vergi toplanmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

Feridun Bey. Münşeat, II, 119; Selânikî. Târih (İpşirli), II, 696, 699, ayrıca bk. indeks; İskender Bey Münşî, Târih, s. 191-197; Peçuylu İbrahim, Târih, II, 174, 250 vd.; Naîmâ. Târih, I, 176, 204, 235; Seyyid Mehmed Rızâ, es-Seb'u's-seyyar fî ahbâri'l-mülûki't-Tâtâr (nşr. Kâzım Bek). Kazan 1248, s. 110; Halim Giray, Gülbûn-i Hânân, İstanbul 1327, s. 59 vd.; Hammer (Ata Bey). VIII, 57, 60; Âsafî. Şecâatnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 6043, vr. 55b-65a, 95b-113a; Rahîmzâde, Zafernâme-i Sultan Murad, İÜ Ktp., TY, nr. 2372, vr. 30a-33b, 41b-44a; V. Velyaminov-Zernov - Hüseyin Feyizhan, Kırım Yurtuna ve Ol Taraflarga Dâir Bolgan Yarlık ve Hatlar, St. Petersburg 1281/1864, s. 9-19; Bursalı Mehmed Tâhir, Kırım Müellifleri, İstanbul 1335, s. 20 vd.; I. Novoselskiy, Borba Moskouskogo gosudarstva s Tatarami v peruoy polouine XVII veka, Moscow 1948, s. 118-119; İsmail Hikmet Ertaylan, Gazi Geray Han. Hayâtı ve Eserleri, istanbul 1958; Abdullahoğlu Hasan, "Kırım Tarihine Ait Notlar ve Vesikalar I-III, Gazi Giray'ın Mektupları", AYB, 1/3-7 (19321, s. 118-122, 159-166, 249-252: Halil İnalcık. "Gâzî Giray II", İA, IV, 734-736; a.mlf., "Ghâzi Girây II", EI² (İng.). II, 1046-1047.

Halil İnalcık

Edebî Yönü.

Kırım hanları arasında önemli yeri olan Gazi Giray aynı zamanda gerçek bir sanatkârdır. Çeşitli ilim dallarının yanı sıra hat ve mûsiki gibi güzel sanatlarda ileri derecede bilgi sahibi olduğu kaydedilen Gazi Giray'ın 1602'de Macar seferine katılıp kışı Peçuy'da geçirdiği sırada tarihçi Peçuylu İbrahim'e kitâbet, ta'lik yazının incelikleri ve kalem kesme usullerini öğretmiş olması (Târih., II, 251) onun hat sanatı alanındaki bilgisinin derecesini gösterir. İsmâil Hikmet Ertaylan'ın, Peçuylu'nun hana kitâbet ve kalem kesmeyi öğrettiğini yazması (Gazi Geray Han, s. 30, 62) yanlıştır.

Gazi Giray'ın sanatkâr cephesinin en gelişmiş yanı klasik Türk mûsikisi alanındaki çalışmalarında görülür. Çeşitli müzik aletlerini çalabilen iyi bir sazende ve devrinin en güçlü bestekârlarından biri olan Gazi Giray'ın

peşrev ve saz semailerinden altmış ikisi günümüze ulaşmıştır (listesi için bk. Öztuna, I, 300-301). Ayrıca yazma güfte mecmualarında “Tatar” adı altında birçok güfte metnine rastlanmaktaysa da bunların besteleri zamanımıza kadar gelmemiştir.

Gazi Giray mûsikiden sonra en çok şairliğiyle tanınmıştır. Gazâyî ve Han Gazi mahlaslarını kullandığı şiirlerini Farsça, Arapça, Kırım ve Osmanlı Türkçeleri ile yazmıştır. Divan edebiyatının nazım şekilleriyle kaleme aldığı, özellikle mertlik ve kahramanlık duygularını terennüm eden şiirleri sayesinde Türk edebiyatının belli başlı hamasî şairlerinden biri olarak tanınmıştır. Yavuz Yektay tarafından rast makamında şarkı olarak bestelenen, “Râyete meylederiz kâmet-i dil-cû yerine / Tuğa dil bağlamışız kâkül-i hoş-bû yerine” beytiyle başlayan sekiz beyitlik meşhur gazeli birçok Osmanlı şairi tarafından defalarca tanzîr ve tahmîs edilmiştir (geniş bilgi için bk, İA, IV, 737). Gazi Giray, düşündüklerini çekinmeden söyleyen, haksızlık ve yolsuzluklara tahammül edemeyen mert bir şahsiyete sahip olduğu için hicviyeler de yazmıştır.

Eserleri. 1. Divan. Halim Giray, Kırım hanları hakkında bilgi veren Gülhün-i Hânân adlı eserinde (s. 64) Gazi Giray’ın bir divanı olduğunu söylemekteyse de eser günümüze ulaşmamıştır. İsmâil Hikmet Ertaylan, Halil Edhem Arda’nın özel kütüphanesinde bulunan, bazıları Kırım ve Çağatay Türkçesi’yle olmak üzere biri eksik kırk iki gazeli ihtiva eden bir di-vançe nüshasının faksimilesini Gazi Geray Han, Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1958) adlı kitabı içinde yayımlamıştır (s. 65-89). Bu eserde ayrıca Yûnus Emre’nin, “Dolap niçin inilersin” ilâhisini hatırlatan “Yol üstünde yoluktum bir dolaba / Dedim niçin sürersin yüz bu âba” beytiyle başlayan kırk bir beyitlik bir manzumesi yer almaktadır. 2. Gül ü Bülbül. Kaynaklarda Fuzûlî’nin “Nîk ü Bed” manzumesine nazire olarak yazıldığı belirtilen eser, bülbülün güle duyduğu aşk yüzünden çektiği ıstırabı dile getiren klasik aşk mesnevisi niteliğinde bir manzumedir. Mesnevide yer yer bülbülün dilinden kaleme alınmış derin bir lirizme sahip âşıkane gazeller dikkati çeker. Çağatay Türkçesi’yle ve aruzun “mefâîlün mefâîlün feûlün” kalıbıyla yazılan eser. Gazi Giray’ın Peçuy’da bulunduğu 1602-1603 kışında tamamlanmıştır. Ertaylan, eserin bir nüshasının Rusya’da Leningrad Kütüphanesi’nde Fuzûlî’nin Leylâ vü Mecnûnunu ihtiva eden yazmanın içinde bulunduğunu söyler. Mesnevinin bölüm başlıklarını vererek otuz

sekiz beyitlik mukaddime kısmıyla hatimesinden on beyti neşreden (Gazi Geray Han, s. 50-53) Ertaylan'a göre eser "Nîk ü Bed"e bir nazîre olmayıp muhtemelen ondan alınan ilhamla yazılmıştır. Ayrıca Ertaylan, Gazi Giray'ın aynı isimde bir mesnevi kaleme alan Kara Fazlî'nin eserinden faydalanmış olabileceğini de söyler (a.g.e., s. 62, dipnot nr. 2). 3. Kahve ile Bâde. Peçuylu, Gazi Giray'ın Peçuy'da iken kahve ile şarap arasında geçen münazarayı konu alan bir manzume yazdığını, sonunda da, "Peçuy'daki hâsılatımız bu kadardır" kaydını düştüğünü belirtir (Târih, II, 251). Şimdiye kadar bir nüshasına rastlanmayan bu manzume de Gazi Giray'ın kendisinden çok etkilendiği belli olan Fuzûlî'nin Beng ü Bâde'si yolunda bir eser olmalıdır.

Bütün kaynaklarda Gazi Giray'ın ayrıca usta bir münşî olduğu belirtilmektedir. Kırım hanı sıfatıyla Osmanlı payitahtına, vezirlere, devlet adamlarına. Hoca Sâdeddin Efendi, Hüseyin Kefevî gibi ulemâya gönderdiği manzum ve mensur

mektuplar inşâ mecmualarında yer almaktadır. Bu iki âlime yazdığı dört mektup, Hoca Sâdeddin Efendi'nin Mekâtîb-i Sultânî adıyla tertip ettiği bir mecmuadan (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4292) alındığı kaydıyla Abdullahoğlu Hasan tarafından yayımlanmıştır (AYB, I/3-7, s. 118-122, 159-166, 249-252). Aynı makalede, daha sonra Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiş olan Âşir Efendi Kütüphanesi'ndeki Mecmûa-i Mekâtîb-i Mülûk adlı yazmadan (nr. 895) alınan, Macaristan seferinde iken Vaiz Emîr Efendi'ye yazdığı bir mektup daha yer almaktadır. Bunlardan Hoca Sâdeddin Efendi'ye yazılan iki manzum mektup, Seyyid Mehmed Rizâ'nın es-Seb'u's-seyyâr'ında da bulunmaktadır. Ertaylan bunları adı geçen eserden alarak faksimileleriyle birlikte neşretmiştir (Gazi Geray Han, s. 53-61). Selânikî'nin kaydettiği, Gazi Giray'ın Erdel seferi dolayısıyla padişaha yazdığı mektuba eklediği, "Biz mücâhid kulunuz terkederiz cân ü seri / Pâdişâhım ne diyem sonra duyarsın haberi" beytiyle başlayan gazeliyle Sombor'da kışladığı zaman yazıp padişaha gönderdiği, "Telh-kâm olsak aceb mi hâlimizni bir görün / Burnumuzdan geldi billâh acı suyu Sombor'un" beytiyle başlayan gazeli de manzum mektuplarına birer örnektir (Târih, II, 752-753, 803-804). Ganîzâde Mehmed Nâdiri ile dost olduğu bilinen Gazi Giray'ın mektuplarından bazı örnekler Ganîzâde'nin Münşe'atında yer almıştır (İÜ Ktp., TY, nr. 1526/6, vr. 318a-319a). Halil

İnalcık, British Museum’daki bir yazmada da (MS, Or., nr. 6261) bazı mektuplarının yer aldığını söyler (İA, IV, 736). Kırım Yurtuna ve Ol Taraflarga Dâir Bolgan Yarlık ve Hatlar (St. Petersburg 1864) adlı kitapta da bazı mektuplarının bulunması mümkündür.

Gazi Giray Han, Nâmık Kemal’in Cezmi romanının ikinci derecedeki kahramanları içinde yerini alarak edebiyatı-mızdaki tipler arasına da girmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî. Târih (İpşirli), II, 750, 752-753, 769, 803-804; Peçuylu İbrahim, Târih, II, 251; Naîmâ, Târih, I, 305; Seyyid Mehmed Rızâ, es-Seb’u’s-seyyar fî ahbâri’l-mülûki’t-Tâtâr (nşr. Kâzım Bek), Kazan 1248, s. 110; Halim Giray, Gülbün-i Hânân, İstanbul 1327, s. 59 vd.; Bursalı Mehmed Tâhir, Kırım Müellifleri, İstanbul 1335, s. 20 vd.; a.mlf., Osmanlı Müellifleri, II, 348; İsmâil Hikmet Ertaylan, Gazi Geray Han, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1958; Abdullahoğlu Hasan, “Kırım Tarihine Ait Notlar ve Vesikalar I-III, Gazi Giray’ın Mektupları”, AYB, 1/3-7 (1932), s. 118-122, 159-166, 249-252; Ruşen Ferid Kam, “Gazi Girayhan ve Solakzâde”, TMD, III/31 (1950), s. 2-3, 18; Halil İnalcık - Fevziye Abdullah, “Gazi Giray II”, İA, IV, 734-738; “Gazi Giray”, TDEA, III, 305-306; Öztuna, BTMA, I, 300-301.

Mustafa Uzun

GAZİ GİRAY III

(ö.1120/1708)

Kırım hanı (1704-1707).

1674'te doğdu. I. Selim Giray Han'ın oğludur. 1699 yılı başlarında büyük kardeşi II. Devlet Giray'ın ikinci veliahdı (nûreddin) oldu. Çerkezistan nizamlığına tayin edildiği halde bu göreve gitmedi. Nogaylarla birleşerek ağabeyine karşı ayaklandıysa da başarıya ulaşamadı ve ondan af diledi. Rumeli taraflarında ikametine izin verilen Gazi Giray Edirne'ye gidince Osmanlı padişahı tarafından on sekiz gün kadar kapı arasında hapsedildi, ardından Rodos'a sürüldü.

Babası Selim Giray'ın dördüncü hanlığında (1702-1704) onun veliahdı (kalgay) oldu. Selim Giray ölünce Aralık 1704'te Kırım hanlığına getirildi. Kardeşleri Kaplan Giray'ı kalgay, Mengli Giray'ı nûreddin yapan Gazi Giray, Rusya-İsveç savaşlarının devam ettiği kritik bir dönemde Kırım Hanlığı'nın başında bulundu. O sırada Osmanlı Devleti ile Rusya arasında barış hüküm sürüyordu. İstanbul'dan kendisine taraf olmaması bildirilmişti. Ancak han, Tatar kuvvetlerinin Rusya ve Lehistan ülkelerine akın yapmasına engel olamadı (Râşid, III, 215-216). Bu hadise, Rusya'nın İstanbul'a elçi göndererek hanı şikâyet etmesine sebep oldu. Osmanlı hükümetinin, kendi barış politikasını bozan handan başka şikâyetleri de vardı. Meselâ Bucak nogaylarını Kırım tâbiliğinden ayırarak doğrudan İstanbul'a bağlama teşebbüslerine Gazi Giray karşı çıkmıştı. Bu mesele için İstanbul'a çağrılan Hanağası (vezir) Mustafa Ağa bütün suçu Gazi Giray'ın üzerine attı. Öte yandan Kaplan Giray da hanlığı ele geçirmek için İstanbul'da entrikalar çevirmekten geri durmuyordu. Sonunda Gazi Giray azledildi ve yerine I. Kaplan Giray getirildi. Rumeli'de Karinâbâd'da ikamet ettirilen Gazi Giray Rebîülâhir 1120'de (Temmuz 1708) otuz altı yaşında iken vebadan öldü ve Yanbolu Camii naziresine defnedildi. Âbid ve Azamet adlarında iki oğlu olup bunlardan ikincisi kalgay olmuştur. Abdülgaffar Kırımî'ye göre uzun boylu, siyah sakallı, cesur ve dindar bir

kişi olan Gazi Giray yine bu gözlemciye göre biraz safça idi.

BİBLİYOGRAFYA

Râşid, Târih, III, 168, 172, 201, 215-216; Silâhdar, Nusretnâme, II, 219, 221, 229, 234; Seyyid Mehmed Rızâ, es-Seb'u's-seyyar fî ahbâri'l-mülûki't-Tâtâr (nşr. Kâzım Beg), Kazan 1248, s. 270 vd.; Abdülgaffar Kirimi, Umdetü't-tevârîh (nşr. Necib Asım, TTEM ilâvesi, İstanbul 1343, tür.yer.; Halim Giray, Gülbün-i Hânân, İstanbul 1327, s. 139-141; V. D. Smirnov, Krımskaye hanstvo, Petersburg 1887, tür.yer.; Halil İnalcık, "Gâzî Giray III", İA, IV, 738; a.mlf., "Ghâzî Giray", EI2(İng.), II, 1047.

Halil İnalcık

GAZİ HÜSREV BEY

(ö.948/1541)

Kanunî Sultan Süleyman döneminde Bosna bölgesinde önemli hizmetlerde bulunan Osmanlı sancak beyi.

1480 civarında doğduğu tahmin edilmektedir. Babası Ferhad Bey, annesi II. Bayezid'in kızı Selçuk Sultan'dır. Babası Adana muhafızı olduğu sırada Kölemenler'e karşı bir savaşta şehid düşmüş (1485), annesi de II. Bayezid'in sağlığında vefat ederek İstanbul Beyazıt Camii yakınında bir türbeye defnedilmiştir. Bir vakfiye kaydından Neslişah Sultan adında bir kardeşinin olduğu anlaşılmaktadır (Saray Bosna Şer'iyye Sicili, nr. 1).

Hüsrev'in tahsili ve hayatının ilk dönemlerine ait bilgiler çok yetersiz ve karışıktır.

Babasının vefatından sonra kendisine Serez'de büyük bir çiftliğin intikal ettiği, annesiyle birlikte İstanbul'a yerleştiği bilinmektedir. Hüsrev de diğer sultanzâdeler gibi hususi tahsil görmüş olmalıdır. Dayısı Şehzade Mehmed Kefe sancak beyliğine tayin edildiğinde (909/ 1503) onunla birlikte gittiği, hatta onun elçisi sıfatıyla Moskova'ya gönderildiği belirtilir. Daha sonra Semendire sancak beyliğine gönderilen Hüsrev Bey, bu görevde iken Belgrad'ın muhasara ve fethinde önemli hizmetlerde bulundu. Bu önemli kalenin düşmesini kolaylaştırmak için Sava nehrinin öte tarafında bulunan Zemun (Zemlin, Semlin) Kalesi'ni aldı ve Belgrad'ın fethinden sonra Bosna sancak beyliğine getirildi (Peçuylu İbrahim, I, 71). Dört yıl kaldığı bu görevi sırasında Knin, Skradin, Ostrovica kalelerini ele geçirdi. Ancak Yayca (Jajce) Kalesi muhasarasındaki başarısızlığından dolayı 1525 yılında kısa bir süre görevinden alındı. Daha sonra yeniden Bosna sancak beyliğine getirildi ve bu defa 1533 yılına kadar görevde kaldı. Bu süre içinde Kanunî Sultan Süleyman'ın bazı seferlerine iştirak ettiği gibi Bosna bölgesinde yeni fetihlerle sancağının sınırlarını genişletti. Mohaç Muharebesi'ne Bosna sipahileriyle katılarak Bâlî Bey'le birlikte Macar kuvvetlerini içeriye çekip arkadan vurma taktiğini başarıyla uygulamıştı. Bundan sonra Bosna,

Dalmaçya (Dalmacija), Slavonya (Slavonija) ve Hırvatistan'da askerî bakımdan önemli birçok kale ve palangayı zaptetti. Yayca'nın geri alınması Hüsrev Bey'in en önemli başarılarından biridir. Bosna Krallığı'nın son merkezi olup 1463'te Fâtih Sultan Mehmed zamanında fethedilen, ancak daha sonra Macarlar'ın eline geçen Yayça'yı ikinci defa kuşatarak teslim almayı başardı (1528).

Gazi Hüsrev Bey 1533 yılı sonlarında Semendire sancağına nakledildi ve 1536 yılı ortalarına kadar burada görev yaptı. Bu sırada komşu devletlerle, özellikle de Habsburglar'la çeşitli diplomatik temaslarda bulundu. 1536'da üçüncü defa Bosna sancak beyliğine tayin edilen Hüsrev Bey ölümüne kadar bu görevde kaldı. Böylece toplam on yedi yıl kadar Bosna sancak beyliği yapmış oldu. Üçüncü Bosna beyliği sırasında Yahya Paşa oğlu Mehmed Bey'le birlikte Pojega (Pozega) ve civarını zaptetmiş (1536), ardından Küs Kalesi'ne (Kliška Tarotava) saldırılarda bulunmuştu. Arşidük Ferdinand'ın gönderdiği 10.000 kişilik kuvvete karşı Hüsrev Bey'in kethüdâsı Murad Voyvoda'nın kazandığı zafer üzerine Klis Kalesi teslim olmuş, Klis sancak beyliği Murad Voyvoda'ya verilmiş, ayrıca zeametlerine ve Hüsrev Bey'in haslarına ilâveler yapılmıştı.

23 Saf er 948'de (18 Haziran 1541) Saraybosna'da vefat eden Hüsrev Bey, önceden yaptırmış olduğu Gazi Hüsrev Bey Camii avlusundaki türbeye gömüldü. Bu gazi cengâverin eceliyle ölümünü halk bir türlü içine sindirememiş, onun şahsiyeti, faaliyetleri etrafında çok çeşitli menkıbeler ortaya çıkmıştır. Fetih ve gazadaki maharet ve başarısı sebebiyle "gazi" lakabıyla anılır olmuştur.

Gazi Hüsrev Bey, yoğun fetih ve gazâ faaliyeti yanında Saraybosna ve çevresinin İslâmlaşmasında çok önemli rol oynayan dinî, ticarî ve kültürel tesisler yaptırmıştır. Bu sebeple Saraybosna'nın ilk kurucusu olarak Îsâ Bey, ikinci kurucusu olarak da Gazi Hüsrev Bey gösterilir. Onun şehrin ortasında tesis ettiği külliyesi bir sembol olmuş, yüzyıllarca topluma hizmet vermiş, medresesinden pek çok kimse yetişmiştir. Külliye içinde kendi adıyla anılan kütüphane ise Arapça, Türkçe, Farsça, Boşnakça ve diğer dillerde zengin bir koleksiyona, ayrıca çok değerli Türkçe belgelere ve sicillere sahip olan bir kültür hazinesiydi. Bu külliyeye tahsis edilen han, hamam, bedesten, çarşı ve dükkânlar tesis için önemli bir gelir kaynağı olduğu gibi şehrin

ticarî-iktisadî hayatında da mühim rol oynamıştı (bk. GAZİ HÜSREV BEY KÜLLİYESİ).

Kaynaklarda ve bazı yabancı elçilik mensupları ile seyyahların tasvirlerinde Gazi Hüsrev Bey iriyarı, giyimine çok dikkat eden, ihtişamı seven, âdil, vakarlı, fakirlere karşı merhametli, gayri müslimlere karşı müsamahakâr bir şahsiyet olarak tavsif edilmektedir.

Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Camii'nde (Begova Dzamija) her gün öğle namazından sonra ruhuna ithaf edilmek üzere hatim okunması bir gelenek halinde günümüze kadar gelmiştir. 1988'de Saraybosna İslâm Teoloji Fakültesi'nde Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nin 450. kuruluş yıldönümü münasebetiyle büyük bir merasim tertiplenerek Gazi Hüsrev Bey yâdedilmiş ve dış ülkelerden heyetlerin de katıldığı bu toplantı vesilesiyle muhtelif neşriyat yapılmıştır (bk. 450 Godina Gazi Husrev-Begove Medrese u Sarajevu, Sarajevo 1988).

BİBLİYOGRAFYA

Saraybosna Şer'iyye Sicili, nr. 1; Kemalpaşazâde, Mohaçnâme (nşr. ve trc. P. de Courteille), Paris 1859, s. 51; Celâlzâde. Tabakatü'l-memâlik, vr. 280b-284a; Peçuylu İbrahim, Târih, I, 44, 71; Evliya Celebi, Seyahatnâme, V, 441; Hammer, HEO, V, 443; Sicilli Osmânî, II, 272; Safvet Beg Basagic, Kratka Uputa u Prošlost Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1900, s. 17-22; a.mlf., Znameniti Hruati, Bošnjaci i Hercegouci u Turskoj Carevini, Sarajevo 1986, s. 368, 369; Ĉiro Truhelka. Tursko Slovjenski Spomenici Dubrouacke Arhive, Sarajevo 1911, s. 176; a.mlf.. Gazi Husrevbeg, njegov zivot i njegovo doba, Sarajevo 1912, tür.yer.; R. Pelletier. Sarajevo et sa région, Paris 1934, s. 72-77; M. Tayyib Okiç. "Gazi Hüsrev Beg ve Onun Saraybosna'daki Camiine Bir Minare Daha İlave Edilmesine Dair Bir Vesika", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 463-499; a.mlf.. "Hüsrev", İA, V/l, s. 601-605; Ömer Nakićević, "Gazi Hüsrev - Begova Medresa u Vrijeme Osmanske Turske", 450 Godina Gazi Husrev-Begove Medrese u Sarajevu, Sarajevo 1988, s. 15-27; Dzemal Cehajić, "Gazi

Husrev-Begov Hanekah u Sarajevu”, a.e., s. 29-34; “Vakufnama za Gazi Hüsrev-Begovu Medresu”, a.e., s. 227-239; B. Djurdjev - J. L. Bacque-Grammont, “Khosrew Beg”, El2 (İng.), V, 31-32 (bu madde, müellifin bibliyografyada adı geçen maddesi esas alınarak Mehmet İpşirli tarafından hazırlanmıştır).

M. Tayyib Okiç

GAZİ HÜSREV BEY KÜLLİYESİ

Saraybosna şehrinde XVI. yüzyılda yapılan büyük bir Osmanlı külliyesi.

Külliyenin camii, kapısı üstündeki sülüs hattıyla yazılmış üç beyitlik Arapça kitâbesine göre Kanunî Sultan Süleyman döneminde 937 (1530-31) yılında yapılmıştır. Fakat külliyenin diğer yapılarının inşası uzun sürmüş olmalıdır. Nitekim medrese, kapısı üstünde yer alan üç beyit halindeki Arapça kitâbesine göre 944 (1537-38) yılında inşa edilmiştir. Türbedeki kitâbe ise Gazi Hüsrev Bey'in vefat yılını 948 (1541) olarak verir. Kanunî Sultan Süleyman, 940 yılı Muharremi başlarında (Temmuz 1533) verdiği temliknâme ile Gazi Hüsrev Bey'e geniş araziler bağışlamış, cami ile külliyenin çeşitli binaları için vakfiyeler düzenlenmiş ve bunlara ekler yazılmıştır. Bu belgelere göre hepsi de Rumeli'nin çeşitli yerlerinde bulunan birçok mülkten başka nakit ve değerli mücevherlerin de vakfedildiği vakfiyelerde belirtilmiştir. Vakıfların sahibi tarafından öngörülen şartlara uygun olarak yürütülmesiyle de Gazi Hüsrev Bey'in kethüdâsı Murad Bey (Voyvoda) görevlendirilmiş, vakfın yaşatılması Murad Bey'den sonra onun neslinden

gelenlere bırakılmıştır. Efendisine çok bağlı bir âzatlı olduğu anlaşılan Murad Bey, Hüsrev Bey'den sonra 952'de (1545-46) vefat ederek onun kabri yanında yaptırdığı mütevazi türbeye defnedilmiştir.

Evliya Çelebi, 1070 yılı Şaban ayında (Nisan 1660) Edirne'den Sırbistan'a giderken uğradığı Saray şehrinde "saat kulesi olan mahalde" bulunan Hüsrev Paşa Camii'nden bahsederek bu caminin çok kalabalık cemaati bulunduğunu söyler. Ayrıca abdest musluklarından kışın ısıtılmış su akıtıldığı yolunda bilgi verir: "Evkafı gayet kavî olduğundan mütevellisi cânib-i vâkıftan cemâat-i kesîreye Bosna diyarının bu şiddet-i şitâsın-da imaret kazanları kadar büyük kazanlarla sular kaynatıp cümle musluklardan selsebilâsâ ıssı su cereyan ettirir, cemî-i ehl-i salât anda tecdîd-i vuzû' edip ibadet ettikçe sâhibü'l-hayrat Hüsrev Paşa'ya hayır dualar ederler".

Bosna'nın bu en önemli külliyesi, buraların Avusturya tarafından işgaline

kadar esas üslûp özellikleriyle durmuş, ancak bu yeni idare sırasında bazı kısımların restorasyonu yapılacağı iddiasıyla aslına uymayan ve çok çirkin arabesk üsluplu birtakım ilâvelerle yeni biçimlere sokulmuştur.

Gazi Hüsrev Bey Külliyesi'nin yapılmasının 450. yılı münasebetiyle bir kitap hazırlanmış (bk. bibi.) ve burada külliyenin vakfiyesiyle zeyillerinin metinleri de yayımlanmıştır. Tito rejimini bir zarar görmeden atlatan külliye, 1992'den beri sürüp giden Sırp saldırıları karşısında çok ağır tahribata uğramış, yanmış ve yıkılmıştır. Benzeri birçok eski İslâm eseri gibi Sırplar'ın bu tarihî sanat eseriyle birlikte şehirdeki diğer Osmanlı yapılarını özellikle tahrip etmeleri dikkat çekicidir.

Cami. 937 (1530-31) yılında yapılan Gazi Hüsrev Bey Camii bütünüyle kesme taştan bir yapıdır. Geniş bir avlu içinde yer alan camiye, üstleri kubbeli beş bölümlü bir son cemaat yerinden geçilir. Kubbe kemerlerini taşıyan kemerler, başlıkları mukarnaslı mermer dört sütuna dayanır. Yanlarda ise düz duvarlar vardır.

Yakın tarihlerde, belki de Avusturya işgali döneminde biçimi değiştirilmiş olan, üstünde kitâbenin yer aldığı cümle kapısı harime geçit verir. Bu kapının kemeri içinde iki tarafta nişler vardır. Cami harimi, eksen üzerinde sıralanan üstü kubbeli kare bir mekânla (13 x 13 m.), kıble yönünde onu takip eden yarım kubbe ile örtülü olmak üzere iki mekân halindedir. Bunları sivri büyük bir kemer ayırır. Cami gövdesine nisbetle oldukça yayvan olan ana kubbenin yüksekliği 26 m. kadardır. Kubbeli bölümün iki yanında birer tabhâne odası bulunur. Bunların son cemaat yerine açılan birer penceresi vardır. Ekrem Hakkı Ayverdi'nin yayımladığı planda, bu odaların dışarıya yan taraflara açılan birer kapıları olduğu işaretlenmiştir. Tabhâne odaları, bu tip yapılarda olduğu gibi sonraları orta mekânla aralarındaki dolgu duvarları boşaltılmak suretiyle açılmıştır. Bunların aslında kapalı olmaları ve sadece birer kapı ile orta mekâna ulaşımı sağlamaları gerekir. Mihrap bölümünde yarım kubbeye geçiş zengin mukarnaslarla sağlanmıştır. Mihrap ise yine mukarnaslı olmakla beraber etrafını saran kalem işi nakışlar yapının gerçek üslûbuna uymayan geç dönem işleridir.

Caminin içi, herhalde XIX. yüzyıl sonlarında esas üslûbuna uymayan kalem işi nakışlarla kaplanmıştır. Bunlar arasında harimin duvarlarındaki, taş

derzleri taklit eden süslemeler gözleri rahatsız eder. Girişin sağında bulunan ve sekiz somaki sütuna oturan mahfil de aynı dönemde değiştirilerek üstüne barok korkuluktu ve çıkmalı bir balkon eklenmiştir. Minber mermerden olup merdiven korkuluğu klasik üslûpta şebekelidir. Caminin ahşap pencere kanatlan ve alçı pencereleri de değiştirilmiştir. Bu sonuncuların yerlerine ahşap çerçeveler konulmuştur.

Gazi Hüsrev Bey Camii, Halep'teki Hüsrev Paşa Camii ile birlikte Osmanlı mimarisindeki tabhâneli camiler tipinin son örneklerindendir. Bu biçimde ibadet yerleri XVI. yüzyılın iik yarısından itibaren artık yapılmamıştır. Ekrem Hakkı Ayverdi'nin Hüsrev Bey Camii ile İstanbul'daki Atik Ali Paşa Camii arasında bir yaklaştırma yapması ise yanıltıcıdır. Çünkü Atik Ali Paşa Camii'nde yanlardaki mekânlar tabhâne odaları olmayıp bunlar doğrudan doğruya cami ana mekânına ait unsurlardır.

Sağ tarafta tabhâne odasına bitişik dıştan kapısı olan minare, Rumeli'deki Osmanlı dönemi minarelerinin çoğu gibi aşırı derecede uzundur. Ayverdi, külaha kadar yüksekliğinin 35,82 m. olduğunu bildirir. Smail Tihiç ise yüksekliği 47 m. olarak verir. Ancak şerefe çıkmalarının basit bilezikler biçiminde oluşu, hiç değilse bu kısmının çok geç bir dönemde, belki de XIX. yüzyıldaki tamir sırasında yenilendiğini gösterir. Caminin avlusunun ortasındaki sekiz ahşap

direğe dayanan bir saçağa sahip şadırvanın yerinde 1893'te on iki köşeli kâgir yeni bir şadırvan yapılmıştır.

Türbeler. Gazi Hüsrev Bey'in kesme taştan yapılmış türbesi caminin sol tarafında yer alır. Her bir kenarı ortalama 3,30 m. ölçüsünde olan bu sekizgen planlı türbenin üstü sağır kasnaklı bir kubbe ile örtülüdür. Her cephede açılmış çift sıra pencereler içeriyi aydınlatır. Yayvan kemerli girişi küçük bir sundurma saçağı korur. Kapının kemeri üstündeki alınlıkta üç beyitlik Arapça kitâbede Hüsrev Bey'in vefat tarihi olan 948 (1541) yılı verilmiştir. İçinde çiniler ve kalem işi nakışlar vardır.

Hüsrev Bey'in türbesinin hemen yanında, ona nazaran çok daha küçük ölçüde olmak üzere yine kesme taştan ve kubbeli Murad Bey'in türbesi bulunmaktadır. Bu altı köşeli türbede yatan Murad Bey, kapı üstündeki

Türkçe kitâbeye göre 952 (1545-46) yılında vefat etmiştir.

Medrese. Caminin karşısında yer alan ve Hüsrev Bey'in annesi Selçuk Hatun adına yapılan medrese için Gazi Hüsrev Bey ayrı bir vakfiye hazırlatmıştır. 26 Receb 943 (8 Ocak 1537) tarihli bu vakfiyeye göre medresenin inşası camiden birkaç yıl sonradır (vakfiyenin Arapça'sı ve Boşnakça tercümesi için bk. Mujezinović-Traljić, s. 227-239). Kapısı üstündeki üç beyitlik Arapça kitâbesinden 944 (1537-38) yılında tamamlandığı öğrenilmektedir. Medresede 1960 yılına kadar yüksek dereceli İslâm ilahiyatı öğretimine devam edilmiştir. Üstü kurşun örtülü olduğundan halk arasında Kurşumliya (Kurşunluca) olarak adlandırılmıştır.

Bina cami gibi muntazam işlenmiş kesme taşlardan yapılmıştır. Yayvan kemerli kapısı üstünde kitâbesi bulunan giriş mukamaslı bir kavsara içindedir. İki yanlarda mihrap biçiminde oturma nişleri vardır. Bu gösterişli taç kapıdan avluya geçişi sağlayan dehliz küçük, ancak diğerlerinden daha yüksek bir kubbe ile örtülmüştür.

Medresenin iç avlusu dikdörtgen biçiminde olup üç taraftan sütunlu revaklarla çevrilidir. Bu kubbeli revaklardaki mermer sütunların başlıkları, XVI. yüzyılın baklavalı başlıklarının benzeri olmakla beraber bunların rölyefleri aşırı derecede belirtilmiştir. On kubbeli revaklı, fakat oldukça dar görünüşlü avlunun ortasında bir şadırvan yer alır. Dershanemescid kare planlı ve içten yaklaşık 6,50-7 m. ölçüsündedir; böyle bir mekânın hacmine uygun, alt kısımları mukarnaslı tromplu, sağır kasnaklı bir kubbe bunu örter.

Avlunun etrafında hepsi kubbeli ve ocaklı on iki hücre sıralanır. Bunların dışarıdan hava ve ışık almalarını sağlayan pencereleri vardır. Genellikle Osmanlı medrese mimarisinde ilgi çekici çözümler bekleyen köşe odalarının girişleri meselesi burada avlunun köşelerindeki üç dar dehlizle yapılmıştır. Dördüncü köşede ise böyle bir çözüme gidilmeksizin burada arkadaki avluya geçişi sağlayan dar bir koridor yer almaktadır.

Sıbyan Mektebi. Külliyenin doğu tarafında olduğu bilinen sıbyan mektebi 1697, 1766, 1788, 1831 ve 1842 yıllarında yanarak tamir edildikten sonra 1843'te tekrar ihya edilmişse de bundan sonra artık önemini kaybettiğinden

Ekrem Hakkı Ayverdi'nin tesbitine göre hiçbir iz kalmamacasına ortadan kalkmıştır.

Kütüphane. Gazi Hüsrev Bey kurduğu külliyeye bir de kütüphane vakfetmişti; ancak bunun binasından günümüze bir şey gelmemiştir. Sonraları Hünkâr Camii önündeki bir binaya taşman bu kütüphanede birçok değerli yazma eser, şer'î sicil defteri ve vakfiye bulunmaktadır (bk. GAZİ HÜSREV BEY KÜTÜPHANESİ).

Hankah (Tekke). Bu bina da artık mevcut değildir. İlk yapıldığında Halveti tarikatına ait olan tekke daha sonra Nakşibendî tekkesi olmuştu. Avusturya'nın işgali sırasında 1697'de yanan, 1755'te yeniden yapılan, 1831 ve 1852'de tekrar yanan ve tamir edilen tekke sonraları bütünüyle yıktırılmıştır. C. Truhelka tarafından yayımlanan, doğruluk derecesi kontrol edilemeyen bir plana göre bu bina ince uzun, dikdörtgen biçiminde bir yapı olup ortasında sütunlu revaklı, dar ve uzun bir şadırvan avlusu bulunmaktaydı. İki tarafta, revaklara açılan on dört hücre ve bunların aralarında niçin yapıldıkları anlaşılamayan yedi dehliz vardı. Girişin yan tarafındaki, hücrelerden daha büyük ve üç cephesinde pencereler bulunan dikdörtgen bir mekânda mihrap işaretlendiğine göre burası tevhidhânemescid olmalıdır. Girişin tam karşısına isabet eden dar tarafın dışında da gusülhâne olması muhtemel kare bir mekânla helalar bulunuyordu.

Revak kemerlerinin yarım yuvarlak oluşu, hücrelerin avluya açılan kemerli pencerelerinin klasik Türk mimarisine ters düşen biçimleri, hankah-tekkenin XVIII veya XIX. yüzyılda önemli ölçüde değişmiş olduğunu gösterir. Revak sütunlarının keskin hatlı başlıkları da her ne kadar klasik baklavalı başlıkları andırmaktaysa da Osmanlı dönemi Türk sanatındaki başlıklardan çok farklıdır.

Misafirhane, Aşhane - İmaret. Külliyenin batı tarafında olması gereken misafirhane ile aşhane-imaretten bugün bir iz kalmamıştır. Yerinde, mütevellisi tarafından "imaret hanı" olarak adlandırılan bir han inşa edilmiştir.

Hamam. Vakfiyesinde anılmamaktaysa da hamamın Gazi Hüsrev Bey

Külliyesi'nin bir parçası olduğu ve belki de vakfiyenin yazılmasından sonra gelir sağlamak üzere yapıldığı sanılır. Çifte hamam olduğu anlaşılan bu binanın C. Truhelka tarafından yayımlanan planı, Osmanlı-Türk hamamları hakkında yeterli tecrübesi olmayan bir kişi tarafından çizildiğinden aydınlanmaya muhtaç bazı hususlar taşır. Ortalarında birer şadırvan bulunan soyunma yerlerinden (camekân) kadınlar kısmınınki hiçbir hamamda görülmeyen bir biçimde bölünmüştür. Ilıklık kısımları da ufak mekânlar halindedir. Truhelka'nın planında bunların örtü sistemleri belirtilmemiştir. Sıcaklık kısımları ise küçük halvet mekânları biçimindedir. I. Dünya Harbi yıllarına gelinceye kadar esas görevine uygun olarak kullanılan hamam, Yugoslav idaresi sırasında gece kulübüne dönüştürüldüğünden mimarisinde de değişiklikler yapılmıştır. 1993-1995 yılları arasında sürüp giden Sırp hücumları ve tahripleri sonunda bugün ne durumda olduğu bilinmemektedir.

Hanlar. Gazi Hüsrev Bey Vakfı'na ait olmak üzere külliyenin çevresinde bazı hanlar bulunmaktadır. Bunlardan yalnız Taşhan olarak adlandırılanı esas evkaftan olmalıdır. Diğerleri sonraları vakfa bağlanmıştır. C. Truhelka tarafından yayımlanan planına göre Taşhan iki esas bölümden oluşmuştu. Bunlardan biri, kare bir iç avlu etrafında sıralanan kare odalardan meydana gelmişti. Bu bölümün bir tarafına bitişik, ortasında bir dizi halinde sıralanan payeler bulunan binanın ise kervansaray olduğuna ihtimal verilebilir. Dört tarafa kapısı olan, her bir kenarı yaklaşık 35 m. kadar uzunluktaki kare planlı avlunun, ileride yerine dokuz kubbeli bir bedesten inşa edilmek üzere tasarlandığı, fakat bunun gerçekleşmediği bir ihtimal olarak hatıra gelirse de bitişiğinde kervansaray bulunduğundan bu bölümün ortası, üstü açık avlulu iki katlı bir ticaret hanı olarak yapılmış olması da mümkündür. Avlunun ortasında evvelce bir şadırvanla bunun üstünde küçük bir mescid bulunduğu söylenir. Bu kare bölümün bir kenarında yine ona bitişik olarak 100 metreyi aşan uzunlukta bir arasta vardı. Ortasındaki yolun iki tarafında sıralanan dükkân hücrelerinden başka arastanın bir yan cephesi boyunca da dış dükkânlar yer almıştı. Birinci bölümün esas girişinin iki yanında birbirinden farklı mekânlar vardı. Bunlardan bir taraftakiler arasta ile birleşiyordu. Taşhan 1879 yangınında zarar görmüş ve tamir edilmediğinden sonraları yıktırılmış, yerine bir otel binası inşa edilmiş, ancak bazı parçalan kalabilmiştir.

Ekrem Hakkı Ayverdi, Taşhan dışında Gazi Hüsrev Bey Vakfı'na sonradan bağlanmış bazı hanların da adlarını verir. Bunlardan İmaret Hanı, vakfın misafirhanesi yerinde mütevelliler tarafından yaptırılmıştır. Mimarisine ve bugünkü durumuna dair bir açıklama yoktur. Hân-ı Cedîd adı verilen yapının 1174-1179 (1760-1766) evkaf muhasebe defterlerinde adı geçer. Bu han, Mustafa Gül Ağa tarafından yaptırılmış doksan iki odalı ve birçok dükkanlı bir yapı idi. Birkaç defa yanmış, tamir edilmiş, şon olarak 1879'da tekrar harap oluşunun arkasından XX. yüzyıl başlarında yerine dört adet modern bina inşa edilmiştir. Morica Han denilen yapı ise XVIII. yüzyıl başlarında Gazi Hüsrev Bey evkafı mülkiyetine geçmiştir. Osmanlı dönemi Türk mimarisi üslûbunda muntazam dikdörtgen biçiminde bir han olup 1957'de yanmıştır. İki katlı olan hanın alt katında otuz altı odası vardı. Ayrıca ortadaki avluda daha küçük kare bir avlu etrafında odalar yapılmıştı. Eski fotoğraflarından, hanın üst kat mimarisinin geç dönem yapı üslûbuna işaret ettiği söylenebilir. 1957'den sonra hanın kurtulan bir bölümü, modern biçimde tamir ve yenilemeden geçirilerek kahvehane ve restoran yapılmıştı. Ancak binanın son durumu bilinmemektedir. Ekrem Hakkı Ayverdi, Gazi Hüsrev Bey evkafına bağlanmış olan bir de Koluk Hanı'nın adını verir. Bunun yerinde sonraları bir otel yapılmıştır.

Saat Kulesi. Gazi Hüsrev Bey'in vakfiyesinde adı geçmemekle beraber vakıfların ortasında yer alan saat kulesi de onun adıyla anılır. Herhalde vakıf mütevellileri tarafından yaptırılmıştır. XVII. yüzyılda mevcut olduğu tesbit edilen saat kulesi birkaç defa yenilenmiş olup son haliyle Türk mimarisine aykırı bir

üslûbu vardı. Kare planlı, köşeleri pahlı kesme taş kulenin yukarı kısmında her cephede yarım yuvarlak kemerli ikişer pencere vardır. Saat bunların üstünde ve arasındadır. En üstte ise her cephede üçer göz halinde bir kapalı teras bulunur. Üst kısmı 1874'te yenilenen kuledeki saatin Saraybosnalı iki tüccar tarafından İngiltere'den getirildiğini Smail Tihić bildirir.

Hazîre. Caminin yanında içinde on kadar kabir bulunan bir de hazîre vardır. Buradaki mezarların en eskisi 1853, en yenisi 1939 yıllarına ait olup ileri gelen Bosnalı din ve siyaset adamlarına aittir.

Avlunun kuzeybatı köşesindeki muvakkithânenin, külliyenin vakıf

gelirleriyle 1859 yılında yapılmış olduğunu Smail Tihic bildirir (bu madde Smail Tihic'ten alınan notlarla tamamlanmıştır).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 430; Ĉiro Truhelka, "Gazi Husrev-Bey, njegov Żivot i njegovo doba", Glasnik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1912, s. 186-190; Hamdija Kreševljaković, "Gazi Husrevbeg", Napredak, Sarajevo 1930; a.mlf., "Sahat Kule u Bosni Hercegovini", Naše Starine, IX, Sarajevo 1957, s. 30; R. Pelietier, Sarajeuo et sa région, Paris 1934; Gliša Elezović, Turski Spomenici, Beograd 1940; Husrev Redzic, "Koje graditelj Gazi Husrev - begova dzamije u Sarajevu", Radoui Naucnog drustua Bosna i Hercegouini, Sarajevo 1960, s. 119-125; M. Tayyib Okiç, "Gazi Husrev Beğ ve Onun Saraybosna'daki Camiine Bir Minare Daha İlâve Edilmesine Dair Bir Vesika", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1969, s. 463-499; a.mlf., "Saraybosna Gazi Husrev Bey Kütübhanesi", AÜİFD, XII (1964), s. 143-153; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri II-III, s. 340-354; Mehmed Mujezinović, Islamska epigrafika Bosne i Hercegouine, Sarajevo 1974, I, 292-315; a.mlf. - Mahmud Traljić, "Gazi Husrev-Begova Biblioteka", 450 Godina Gazi Husreu-Begove Medrese u Sarajevu, Sarajevo 1988, s. 187-199, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf.ler, Mektebetü'l-Ġâzī Husrev Bek bi-Serâyeuo, Sarayevo 1982, tür. yer.; Filiz Yenişehirlioğlu, Türkiye Dışındaki Osmanlı Mimari Yapıtları, Ankara 1989, s. 203-204; Amir Pašić, Islamic Architecture in Bosnia and Hercegouina, İstanbul 1994, s. 61-62, 73, 75, 88, 91, 97; Mehmet İbrahim, "Gazi Husrev Bey Külliyesi ve Bosna - Hersek'teki Son Durum", X. Vakıf Haftası Kitabı, Ankara 1993, s. 181-206; Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimaî Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zâviyeli Camiler", İFM, XXIII (1963), s. 48; Smail Tihić, "Hadzimuratovića daira i Gazi Husrev-Begov hamam u Sarajevu", Naše Starine, XI, Sarajevo 1967, s. 169-174 (M. Tayyib Okiç ile Ekrem Hakkı Ayverdi elde edilemeyen pek çok yayına atıfta bulunur; bunlardan sadece birkaçı burada gösterilmiştir).

Semavi Eyice

GAZİ HÜSREV BEY KÜTÜPHANESİ

1537 yılında Saraybosna'da kurulan kütüphane.

Bosna sancak beyi Gazi Husrev Bey Saraybosna'da yaptırdığı çok sayıda cami, medrese, zaviye ve imaretten dolayı bu şehrin ikinci kurucusu olarak kabul edilir. Burada inşa ettirdiği külliyenin 943 (1537) yılında düzenlenen vakfiyesinde, medrese inşası için ayrılan paranın artakalan kısmıyla bütün okuyucuların ve özellikle ilimle meşgul olanların faydalanabileceği değerli kitapların satın alınıp bir kütüphanenin kurulacağını bildirir (vasiyetnamenin Arapça ve Boşnakça tercümesi için bk. Mujezinović-Traljić, 450 Godina Gazi Husrev, s. 227-239).

Kütüphane, külliyenin tamamlanmasından sonra satın alınan kitaplarla Kurşunlu Medrese binasında faaliyete geçmiştir. Ancak Gazi Husrev Bey tarafından kütüphaneye bağışlanan kitapların çoğu, Savoie Prensi Eugene'in (Eugen Savojski) Bosna'ya girişi (22-23 Ekim 1697) ve burayı tahribi sırasında yanmış, yağma edilmiş, bir kısmı da daha sonraki yangınlarda yok olmuştur. Bu sebeple kütüphanenin esasını teşkil eden ilk kitaplardan sadece birkaçı günümüze ulaşabilmiştir (Okiç, XII [1964], s. 144-145). Ancak çeşitli zamanlarda yapılan kitap vakıfları ve ilhak edilen kütüphanelerle Gazi Husrev Bey Kütüphanesi koleksiyonları zenginleştirilmiştir. 1863 yılında Bosna Valisi Topal Osman Paşa'nın tâlimatı ile kütüphane Gazi Husrev Bey Camii yanında inşa ettirilen yeni binaya taşınmıştır. 1935'te Hünkâr Camii'nin (Careva dżamija) yanındaki müftülük binasına nakledilerek 1991 savaşma kadar faaliyetini burada sürdürmüştür. Savaş esnasında Gazi Husrev Bey Kütüphanesi de hedef olmuş ve binası büyük ölçüde tahrip edilmişse de kitaplar bilinmeyen bir yere nakledilerek koruma altına alınmıştı. Kütüphane savaştan sonra eski Kız İmam-Hatip Lisesi'nde (Dobrovoljażka 50) yeniden hizmete açılmıştır (1996).

Gazi Husrev Bey Kütüphanesi'nde Doğu ve Batı dillerinde yazılmış

50.000'i aşkın eser bulunmaktadır. Bunların 20.000 kadarı İslâmî ilimlerle ilgilidir. Boşnak müelliflerin 1878'den bu yana yazıp neşrettikleri hemen hemen bütün kitaplarla dergi, gazete, salname ve diğer eserler de burada mevcuttur. Sayılan 7500'ü bulan ve önemli bir kısmı mecmua (kodeks) olan Arapça, Farsça ve Türkçe yazmalar arasında birçok nâdir ve değerli eser bulunduğu gibi Arap harfleriyle yazılmış bazı Boşnakça metinler de vardır. Bosna'nın yetiştirdiği Hasan Ziyâî, Ali Dede Boşnak, Muhammed İbn Mûsâ Allâmek, Hasan Kâfî Akhisârî, Münîr-i Belgradî, Mustafa Akhisârî, Eyyûbîzâde Mustafa, İbrahim Opiyaç, Mustafa Şevki Başeski, Muhammed Enverî Kadiç ve Hüseyin Braçkoviç gibi âlimlerin müellif hattı eserlerini de bu kütüphanede bulmak mümkündür. Ayrıca burada Bosna'nın Osmanlı dönemiyle ilgili 4000 belge, 1400 vakfiye ve Bosna mahkemesine ait 1552-1852 yıllarını kapsayan seksen altı adet şer'î sicil mevcuttur.

Son zamanlarda Bosna-Hersek Diyanet İşleri Başkanlığı ve Gazi Husrev Bey Vakfı tarafından kütüphane için Mehmet Hanciç, Hilmi Efendi Hatiboviç, Osman Âsaf Sokoloviç ve Muhammed Haciyahiç'in özel kütüphaneleri satın alınmıştır. Kütüphanedeki en eski yazma Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn adlı eseridir (istinsah tarihi 1131). Yazma eserlerin bir kısmı İstanbul, Mekke, Medine, Kahire ve Bağdat menşelidir. Bunların büyük kısmı Bosna ve Balkanlar'ın çeşitli yerlerinde istinsah edilmiştir. Buralarda istinsah için özel medreselerin bulunduğu bilinmektedir. Bu medreseler arasında bilhassa Gazi Husrev Bey Medresesi ve Hankahı zikredilmelidir (eserler hakkında bk. Halilovic, 450 Godina Gazi Husreu, s. 201-224).

Kütüphane deposunda kaydı yapılmamış 3000'i aşkın yazma mecmuanın

bulunduğu belirtilmektedir. Kütüphane müdürü Mustafa Yahiç'in verdiği bilgiye göre kütüphanede halen 20.000'i aşkın matbu İslâmî eserle 20.000'i aşkın Boşnakça ve Avrupa dillerinde yazılmış matbu eser mevcuttur. Osmanlı döneminden bugüne kadar olan periyodik yayınların sayısı da 1400'den fazladır. Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde bulunan yazma ve matbu eserlerle ilgili olarak Mehmet Hanciç'in 1937'de başlattığı tasnif çalışması onun vefatından (1944) sonra Hâzim Şâbanoviç tarafından sürdürülmüştür. Şâbanoviç'in 1950-1953 yılları arasında gerçekleştirdiği sadece yazmaları kapsayan çalışma, Glasnik dergisinin 1950-1952 yıllarına

ait sayılarında yayımlanmıştır. Kataloglama işi 1956’dan itibaren Kâsım Dobraça’ya verilmiş, yapılan çalışmalar sonunda Arapça, Türkçe ve Farsça yazmaların katalogu üç cilt halinde neşredilmiştir (Katalog Arapskih, Turskih i Perzijskih Rukopisa, I, Sarajevo 1963; II, Sarajevo 1979; III, Sarajevo 1991). Bu katalogun I ve II. cildi Kâsım Dobraça, III. cildi onun vefatından sonra Zeynil Fayiç tarafından hazırlanmıştır. Mustafa Yahiç’in belirttiğine göre katalogun IV ve V. ciltleri de neşre hazır olmakla birlikte 1991 savaşından dolayı henüz yayımlanamamıştır. Kütüphane 1972 yılından beri Analı Gazi Hüsrevbegove biblioteke adıyla bir de dergi çıkarmaktadır. Dergide kütüphanenin tarihi ve koleksiyonlarıyla ilgili yazılar yanında Bosna’da İslâm dini ve kültürüne dair makaleler de yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Spomenica Gazi Husreubegoue Cetiristogodišnjice, Sarajevo 1932, s. XXVI-XXXVII; Kasim Dobraĉa, “Uvod”, Katalog Arapskih, Turskih i Perzijskih Rukopisa, Sarajevo 1963, I, s. XI-XXVI; Lamija Hadżiosmanović, Biblioteke u Bosni i Hercogouini za urijeme austro - ugarske uladauine, Sarajevo 1980, s. 64-69; Mehmed Mujezinovic - Mahmud Traljić, Mektebetü’l-Gâzi Hüsreu Bey bi-Serâyevo, Sarajevo 1982, tür.yer.; a.mlf.ler, “Gazi Husrev-Begova Biblioteka”, 450 Godina Gazi Husreu -Begoua Medrese u Sarajeuu, Sarajevo 1988, s. 187-199, 227-239; Ahmed Halilović, “Djela Prepisana u Gazi Husrev-Begovoj Medresi i Hanikahu”, a.e., s. 201-224; “Vakufnama za Gazi Husrev-Begovu Medresu”, a.e., s. 227-239; M. Tayyib Okiç, “Saraybosna Gazi Hüsrev Beğ Kütüphanesi Yazma Eserler Katalogu”, AÜIFD, XII (1964), s. 143-154; İlhan Polat, “Saray-Bosna’da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi”, TKDB, XVIII/4 (1969), s. 244-248; András Riedlmayer, “Maziyi Silmek: Bosna - Hersek’teki Kütüphanelerin ve Arşivlerin Tahribi” (trc. Yaşar Tanta), Türk Kütüphaneciliği, IX/3, Ankara 1995, s. 337-341.

Fikret Karçiç

GAZİ MESTAN TÜRBESİ

Yugoslavya'da Kosova civarında bir meşhed-türbe.

Priştine'den Mitroviça'ya giden yol üzerinde, Kosova sahrasına hâkim bir tepe üstünde olup hangi tarihte ve kimin için yaptırıldığı hakkında kesin bilgi yoktur. Rumeli fetihlerine katılan ve belki de bunlardan birinde şehid düşen bir akıncı için inşa edilmiş olabileceği tahmin edilmektedir. Rumeli'nin pek çok yerinde genellikle tepelerde, böyle tarihî kişiliği açık surette bilinmeyen kahramanlar için türbeler yapıldığı dikkati çekmektedir. Yerli halkın Bayraktar Türbesi olarak adlandırdığı türbe hakkında Evliya Çelebi de açık bilgi vermez. Sadece Hüdâvendigâr Meşhedi etrafında 10.000 kadar şehidin yattığını bildirdikten sonra bunlardan Alemdar Baba, Şehid Şeyh İlyas Dede, Timurpaşazâde Yasavul'un adlarını verir (Seyahatnâme, V, 551). Bayraktar Türbesi en yakın ihtimalle bunlardan Alemdar Baba ile aynı olmalıdır. Fetihlere katılmış gazi erenlerin kabirleri genellikle açık türbeler halindedir. Buradaki kapalı türbenin yerinde aslında açık bir türbe varken daha geç bir dönemde şimdi görülen kapalı türbenin inşa edildiği tahmin edilmektedir.

Gazi Mestan Türbesi, 3,50 m. kadar yüksekliği olan sekizgen biçiminde bir yapıdır. Dışı sıvalı ve badanalı idi. Bunun üstünde on iki köşeli bir kasnak vardır. 1961'de görüldüğünde üstünü kurşun kaplı bir kubbe örtüyordu. Bu kasnağın köşelerindeki paye şeklinde az taşkın çıkıntılar, türbenin hiç değilse dışının XIX. yüzyılda değişiklik ve yenileme gördüğünü belli etmektedir. İçeriyi dikdörtgen biçimli, etrafları taş söveli pencereler aydınlatır. Türbede biri büyük, diğeri normal ölçülerde iki sanduka vardı. Bugün türbenin ne durumda olduğu bilinmemektedir.

Gazi Mestan Türbesi'nin bulunduğu yer buradaki müslümanlar tarafından kutsal tanınmış, çevreden ve yoldan görülebilen türbenin etrafı kalabalık bir kabristan durumuna girmiştir. Mezarlıkta kaba işlenmiş, biçim ve kavuk şekilleri bilinenlerden oldukça farklı çok sayıda mezar taşı mevcuttu. Türbenin yanında bir de tekke olduğu söylenmekteyse de 1961'deki ziyarette bir izine rastlanmamıştır. Kabristandaki mezar taşlarında yalnız

ölünün adı, tarih ve Fatiha ibaresinin bulunuşu da dikkat çekici bir farklılıktır. Taşların en eskisi 1223 (1808), en yenisi 1342 (1923-24) tarihlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 551; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri II-III, s. 90; D. Ĉukiĉ, Kosoua i Metohija, turistiĉki uodiĉ, Belgrad 1960, tür.yer.; Dushanka Lukac, "Turski natpisi Muratovag i Bayraktarevog turbela", Starine Kosoua i Metohije, I, Priştine 1961, s. 201-217 (krş. Semavi Eyice, "Türk Sanat Tarihi ile İlgili Yugoslav Yayınları, II", TTK Belleten, XXIX/114 (1965), s. 384-385); Semavi Eyice, "Kosova'da Meşhed-i Hüdâvendigâr ve Gazi Mestan Türbesi", TD, XII/16 (1962), s. 79-80, rs. IV; M. Münir Aktepe, "Kosova", İA, VI, 871.

Semavi Eyice

GAZİ MİHAL

(ö.726/1326’dan sonra)

Köse Mihal adıyla da anılan Osmanlı beyi ve Mihaloğulları ailesinin kurucusu.

(bk. MİHALOĞULLARI)

GAZİ MİHAL BEY CAMİİ

Edirne’de Tunca kıyısında XV. yüzyılın ilk yarısında yapılan cami.

Kapısı üstünde bulunan üç satır halindeki Arapça kitâbeye göre II. Murad döneminde 825 (1422) yılında Emîrü’l-kebîr Mihal b. Azîz tarafından yaptırılmıştır. Kitabede adı geçen Aziz (Bey [?]) oğlu Mihal’in Köse Mihaloğullan soyundan olduğu kuvvetle tahmin edilmektedir. Bu ailenin bilhassa Balkanlar’da pek çok hayratının varlığı bilinmektedir. Evliya Çelebi, 1063 Şabanında (Temmuz 1653) Sofya’dan İstanbul’a dönerken uğradığı

Edirne’de Gazi Mihal Camii’ni, “bir cezîre üzerinde tarz-ı kadîm bir câmi-i rûşen” olarak tarif ettikten sonra, “Hariminin kapısı ta Mihal Köprüsü üzerinde vâki olmuştur” der ve inşa tarihini de 825 (1422) olarak verir. 1907’de Edirne’deki Türk eserlerini inceleyen C. Gurlitt, kendisine rehberlik yapan kişinin telaffuzunu yanlış anlayarak burayı “Ghadime Ali Camii” şeklinde kaydetmiş ve banisini Sadrazam Atik Ali Paşa ile karıştırarak 1511’de şehid olduğunu yazmıştır. Bu yanlış bilgiler uzun yıllar yabancı yazarlarca tekrarlanmıştır.

İki yanında tabhâne odaları bulunduğuna göre bir zaviye-cami olduğu anlaşılan Gazi Mihal Bey Camii 1752’deki zelzelede hasar görmüştür. Tamamen yıkılan minaresi, eski fotoğrafında da görüldüğü gibi barok üslûbunda yenilenmiştir. Edirne’nin XIX. yüzyıl içinde karşılaştığı felâketleri atlatan cami, Gurlitt’in varlığından bahsettiği bir kitâbeye göre 1309’da (1891-92) tamir görmüştür. Cami oldukça iyi ve bakımlı durumda iken 1953’teki şiddetli zelzelede zarar görmüş ve hiçbir sahip çıkanı olmadığından terkedilmiştir. 1963’te içindeki halılar ve çeşitli mefruşat pislik ve enkaz içinde bulunuyordu. Bu çok değerli tarihî eserin ihyasına ancak iyice soyulduktan kırk yıl sonra başlanmış olup tamirat halen sürmektedir (Mart 1995).

Gazi Mihal Bey Camii itinalı bir işçilikle işlenmiş kesme taş bir binadır. İki yanında tabhâne mekânları bulunan zaviye-camiler, sonraları mahalle camii

durumuna sokulduklarında daha fazla cemaat alabilmesi için tabhânelerle orta mekânın aralarındaki duvarlar açılırdı. Ancak burada böyle bir değişiklik yapılmamış ve aradaki bağlantı aslında olduğu gibi kapılarla kalmıştır.

Caminin evvelce son cemaat yeri önünde dışa tek meyilli ahşap çatılı bir sundurma bulunuyordu. On iki ahşap direğe dayanan bu sundurmanın sağ taraftaki iki bölümü ahşap malzeme ile kapatılmış, direk aralarına da parmaklıklar konulmuştu. Esas son cemaat yeri, ortadaki daha geniş ve daha yüksek beş sivri kemeri taşıyan altı payeye sahiptir. Son cemaat yerinin orta bölümü basık kasnaklı bir kubbe ile örtülüdür. Yan bölümler dikdörtgen biçiminde olduklarından aynalı tonozlarla örtülmüştür.

Taçkapı, etrafı iki sıra silme ile çerçevelenmiş sivri bir kemer içindedir. Yayvan kemerli girişin üstünde ise kitâbe yer alır. Caminin harimi bir kemerle ayrılan iki bölüm halindedir. Kapalı avlu geleneğini sürdüren ve aslında ortasında bir aydınlık feneri olması gereken bir kubbenin örttüğü bu mekânla yan odalara geçişi sağlayan kapılar hakkında Ekrem Hakkı Ayverdi, “...dahilî değil, mükellef bir haricî kapı evsâfindadır; iki yanında, dört sıra istalâktitli yaşmağı olan höcreler vardır. Bunların bir iç kapıda yapıldığı başka bir bina görmedik” demektedir (Osmanlı Mi’mârîsi II, s. 388).

İlk bölümün kubbesi sekiz köşeli yüksekçe bir kasnağa oturur. Caminin evvelce geçirdiği bir tamirde buradaki aydınlık fenerinin kaldırıldığı tahmin edilebilir. Bu mekân, Gurlitt’in planında görüldüğü gibi tabhâne odaları kapılan hizasında bir seki ile kıble tarafındaki namaz mekânından ayrılmıştı. Esasen buranın tabanı daha alçakta olduğundan birkaç basamakla inilmektedir. Yine Gurlitt’in pek çok hususta hatalı olan planında, o yıllarda bu mekânda ahşap bir merdivenle çıkılan bir mahfelin varlığı da dikkati çeker.

Kıble tarafındaki esas namaz mekânı bir beşik tonozla örtülüdür. Bunun mahya hattının dışarıda üçgen bir alınlık biçiminde belirtilmesi herhalde XVIII. yüzyıldaki tamirle ilgilidir. Önden dört, yanlardan birer pencere ile aydınlanan bu mekândaki mihrap mukarnaslı bir çerçeve içindedir ve alçıdan yapılmıştır. Eski fotoğraflarda görülen, bugün bütünüyle ortadan

kalkmış olan ve soldaki tabhâne odasının köşesinde yükselen taş minarenin, pabuç kısmının soğan biçiminde oluşuyla ve şerefe çıkmasının şekli yanında 1752 zelzelesinden sonra Edirne'de yapılan minarelere tam benzerliğinden dolayı XVIII. yüzyılda yapıldığı anlaşılmaktadır. İki yanlardaki tabhâne odaları sekizgen kasnaklı kubbelerle örtülüdür. Bunların dışarıdan girilebilmesi için son cemaat yerine açılan kapıları vardır. İçlerinde ise ocak yerleri tesbit edilmektedir.

Caminin 1920'de çekilmiş bir fotoğrafında görülen şadırvan bugün mevcut değildir. Ancak resminden anlaşıldığı kadarı ile bu da esas binadan sonra inşa edilmiştir. Sağ taraftaki hazîrede ise Gazi Mihaloğlu ailesine ait kabirler bulunmaktadır. Ekrem Hakkı Ayverdi bunların şâhidelerinin sonradan yapıldığını söyler. Ancak bu taşlar, üzerlerindeki süsleme-leriyle hat sanatı bakımından XV. yüzyıla işaret etmektedir. Sadece lahit kısımları geç bir devirde yenilenmiş olabilir. Burada caminin kurucusu Mihal Bey'in 839 (1435-36), kızı ve Yahşi Bey'in adı belirtilmeyen annesinin Şaban 847 (Kasım 1443), Mihai Bey'in

oğlu Aziz Bey'in Şevval 850 (Aralık 1446), diğer oğlu Hızır Bey'in Şaban 856 (Ağustos 1452) tarihli taşlarından başka Mihal Bey'in, tarih kısmı kırık olduğu için vefat tarihi okunamayan üçüncü oğlu Yûsuf Bey'in ve torunu Hızır Bey'in oğlu Bâlî Bey'in 881 (1476-77) tarihli taşlan vardır.

Gazi Mihal Bey Camii'nin bir de imareti olduğu ileri sürülürse de bugün izi kalmayan bu yapı, avlunun bir köşesine yerleştirilmiş küçük bir aşhane olmalıdır. Aynı vakfa ait olan, köprünün diğer ucundaki çifte hamam ise son derece harap durumdadır.

Cami, erken Osmanlı döneminde yaygın olarak yapılan. Kanunî Sultan Süleyman'ın ilk yıllarına kadar inşasına devam edilen, yanlarında tabhâne odaları bulunan zaviye-camilerin günümüze harap da olsa ulaşan bir örneğidir. Gazi Mihal Bey ailesinin Sofya yakınında İhtiman'daki camii de bu tipin temsilcisidir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi. Seyahatnâme, III, 446; Osman Nuri Peremeci. Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 66; Oktay Aslanapa, Edirne'de Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949, s. 98; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livası, s. 57, 244, not 203; a.mlf., "Mihal-oğulları", İA, VIII, 292; Oral Onur, Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler, İstanbul 1972, s. 90-92; Ayverdi, Osmanlı Mimarîsi II, s. 386-393; F. Th. Dijkema. The Ottoman Historical Monumental Inscriptions in Edirne, Leiden 1977, s. 17-18; C. Gurlitt. "Die Bauten Adrianopels", OA, I (1910-11), s. 51-52, rs. 7; Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimaî Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zâviyeli Camiler", İFM, XXI/l-4 (1963), s. 38.

Semavi Eyice

GAZİ MİHAL KÖPRÜSÜ

Rumeli kervan ve sefer yolunun Tunca üzerindeki köprülerinden.

Edirne çıkışında Tunca ırmağı üzerinde bulunan taş köprünün esasının Roma dönemine kadar indiği kabul edilmektedir. Yıllar önce Edirne'deki Bizans kitâbelerine dair bir araştırma yapan Rum yazan M. Paranika, köprünün bazı taşlan üzerinde gördüğü Grekçe harflerden bunun Bizans yapısı olduğu sonucunu çıkarmıştır. Ancak esası ister Roma ister Bizans dönemine ait olsun, köprü Osmanlı devrinde belki eski temellerden faydalanılarak yeniden yapılmıştır.

Akıncı beylerinden Gazi Mihal Bey'le ilgisi kesin olarak tesbit edilemeyen köprüyü Ekrem Hakkı Ayverdi açık bir vakıf kaydı da bulunamadığı için ona izâfe etmekten kaçınmıştır. Fakat XV. yüzyıl Edirne'sinin dışında bir ana yolun üzerinde ve Gazi Mihal Bey'in camii ile hamamının yakınında olduğuna göre bu eserin de aynı kurucunun vakfı olması kuvvetle muhtemeldir. Köprünün şehir tarafındaki ucuna komşu olan ve Şah-melek Camii'nin karşısında bulunan bugün çok harap durumdaki hamam da Gazi Mihal adıyla anılır. Hamam 1829'-daki Rus istilâsından beri kaderine terkedilmiştir.

Yapılan incelemelere göre, köprü başlangıçta yalnız Tunca suyu esas yatağı üstünde iken sonraları nehrin genişlemesiyle batı yönünde uzatılmıştır. Gazi Mihal Köprüsü, Sultan İbrahim döneminde 1050 (1640-41) yılında Sadrazam Kemankeş Mustafa Paşa tarafından, Evliya Çelebi'nin ifadesiyle "kendi malından nice yüz kese sarf edilerek" onarılmıştır. Bu tamiri bildiren 1050 tarihli dört beyitlik manzum kitâbede, "...İşitip cisr-i Mihâl'e kesr ü noksan erdiğin / Kesrini cebreyleyip noksanını itmam eyledi / Oldu bu cisr-i sevâb-encama târîh-i tamâm / Mustafa Paşa bu âlî cisri ihkâm eyledi" denilir.

Evliya Çelebi, 1063 (1653) yılında Sofya'dan İstanbul'a döndüğü sırada uğradığı Edirne'de buradaki eserleri anlatırken Gazi Mihal Köprüsü hakkında hayli bilgi verir. Uzunluk ve genişlik bakımından yeryüzünde

benzeri olmadığını belirttikten sonra, “Fil cüssesi kadar taşlarla yapılmış, kaldırımlı, sanatlı bir köprüdür; gözleri gök kuşağı gibi kemerlerdir” diyerek bunların Mostar ve Batman suyu köprüleri kadar yüksek olmadığına da işaret eder. Gazi Mihal Köprüsü, Edirne’de çok büyük zararlar veren 1165 (1752) zelzelesinde harap olduğundan III. Mustafa’nın iradesiyle tamir edilmiştir. Cevdet Çulpan’ın tesbit ettiğine göre Ahmed Bâdî Efendi’nin Riyâz-ı Belde-i Edirne adlı eserinde, bu tamiri belirten Örfî Mahmud Ağa tarafından yazılmış 1171 (1757-58) tarihli beş beyitlik bir manzume bulunmaktadır: “...Harâb iken bu cisri eyledi âbâd esâsından / Ebülhayrât şâh-ı âlem-i vakt oldu bânîsi / ...Heman bir bende geldi Örfî gibi dedi târîhin / Bu cisri yaptı Sultan Mustafâ’nın emr-i âlîsi”.

Köprü XIX. yüzyılın sonlarında tekrar harap bir duruma girdiğinden 1318 (1900) yılında II. Abdülhamid’in emriyle İtalyan ustalar tarafından yeniden inşa edilircesine tamirine başlanarak 1321’de (1903) açılışı yapılmıştır. Bu vesile ile köprünün adı Hamidiye Köprüsü olarak değiştirilmiş ve kuzey cephesinin ortasına bunu gösteren bir levha konulmuştur. Mermer üzerine işlenmiş dört satırlık ikinci bir kitâbede ise, “İşbu Mihal Bey Köprüsü mâil-i inhidam iken... 1321 sene-i hicriyyesinde Edirne vali vekili ve İkinci Ordu-yı Hümâyun müşiri Ârifî Paşa hazretlerinin ikdâmât-ı mütevâliyeleriyle tecdîden imar ve inşa edilmiştir” cümleleri yer alır. Fakat bu yenileme ile köprünün Evliya Çelebi’nin hayranlığını çeken mimarisi yok olmuştur.

Gazi Mihal Köprüsü yakın tarihlerde bir tamir daha görmüş ve kitâbe köşkü eskisinden daha değişik olarak yeniden yapılmıştır. Rifat Osman Bey’in,

1877’ye doğru çekilmiş fotoğrafını esas alarak çizdiği bir resme göre bu kitâbe köşkü evvelce piramit biçiminde kâgir bir külahla örtülü idi.

Gazi Mihal Köprüsü genellikle üç ayrı bölümden ibaret olarak gösterilir. Bunun 125 m. uzunluktaki bir kısmı Yıldırım Bayezid Köprüsü olarak da bilinir. Esas Gazi Mihal Köprüsü, Karayolları tesbitlerine göre 184,18 m. uzunluğunda ve 5,90 m. genişliğindedir. 8,50 m. açıklıktaki gözlerin sayısı on altıdır. Bunlar, Türk yapı sanatına uymayan bir biçimde yayvan yarım yuvarlak kemerli olduklarına göre köprünün görünür yapısı bütünüyle li. Abdülhamid döneminde yeniden inşa edilmiştir. Kesme taş tekniği bunu

gösterdiği gibi kemer aralarındaki cephelerde işlenmiş olan ayyıldızlı armalar ve sel yaranlarının (mahmuz) biçimlerinden de belli olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi. Seyahatnâme, III, 364; Rifat Osman, Edirne Rehnümâsı, Edirne 1336, s. 66; a.mlf., "Edirne Köprüleri ve Tarih Köşkleri", Millî Mecmua, sy. 91, İstanbul 1927, s. 1471; sy. 92, s. 1484-1489; Osman Nuri Peremeci. Edime Tarihi, İstanbul 1939, s. 82; Oktay Aslanapa, Edirne'de Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949, s. 125-126; Semavi Eyice, "Bizans Devrinde Edirne ve Bu Devre Ait Eserler", Edirne, Ankara 1965, s. 75, not 122; Ayverdi. Osmanlı Mi'mârîsi, II, s. 386, 393; Oral Onur. Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler, İstanbul 1972, s. 160-162; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 88-91, İv. LVIII-LIX, rs. 55, 1-4; a.mlf., "Köprülerde Tarih Köşkleri", STY, II (1966-68), s. 31-32, rs. 5-6; Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978; Muzaffer Erdoğan, "Edirne Köprüleri", Karayolları Bülteni, sy. 158, Ankara 1963, s. 24-25; İsmet İlter, "Edirne'de Gazi Mihal ve Yıldırım Köprüleri", a.e., sy. 180 (1965), s. 16-17.

Semavi Eyice

GAZİ MİHALOĞLU MAHMUD BEY CAMİİ

Gazimihaloğulları ailesinden Mahmud Bey tarafından XV. yüzyılda yaptırılan imaret-cami.

Günümüzde Bulgaristan'da kalan, Sofya'nın 50-55 km. kadar doğusundaki İhtiman kasabasında bulunmaktadır. Kasabanın adı Ahtaman veya Ahtıman olarak da anılır. XVII. yüzyıl içinde defalarca buradan geçen Evliya Çelebi İhtiman'daki kalenin Lala Şahin Paşa tarafından fethedildiğini, kasabanın Yörük beylerinin ocaklığı olduğunu bildirdikten sonra ocak beyinin Gazi Mihaloğulları'ndan olduğunu da kaydeder. O sırada İhtiman 600 eve, camilere, iki tekkeye, bir hamam, 100 kadar dükkân ve üç hana sahip mâmur bir kasabadır. Bey Hanı'nın kapısı dibinde, Köprülü Mehmed Paşa'nın kethüdâsının 1070'te (1659-60) yaptırdığı bir de çeşme vardır. Evliya Çelebi cami hakkında bir şey yazmaz. Yalnız büyük hana Bey Hanı denildiğini söylemesi, bunun da Mihal Beyoğullarfnın bir eseri olması ihtimalini akla getirir.

Uzun yıllar Rumeli'de çeşitli görevlerde bulunan Şeyhülislâm Arif Hikmet Bey'in notları arasındaki bir kayıtta, "İhtiman kasaba ve köyleri Mihal Beyzade Mahmud Bey vakfıdır" denildikten sonra o yıllarda burada şu eserlerin var olduğuna işaret edilir: Cami, hamam, kiliseden çevrilme imaret, 1210 (1795-96) tarihli Mestçi Mustafa Ağa Mescidi, Köprülüzâde kethüdâsı çeşmesi (üç adet), mütevelli İbrahim Bey Çeşmesi (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2466, 2475, vr. 54).

Balkan tarihi uzmanı Gonstantin Jireĉek 1891'de basılan bir eserinde, 3426 nüfuslu İhtiman kasabasının evvelce halkının ekseriyeti Türk ve müslüman iken 1888'de müslümanların sayısının 142'ye düştüğünü bildirir. Jireĉek buraya dair bazı bilgilerden sonra, "Kasabanın güneyinde, asırlık ağaçların gölgelediği kabristanda Gazi Mihaloğullan'ndan biri tarafından yaptırılmış küçük bir cami vardır. Bu ailenin torunları son yıllara kadar buranın mütevellisi olarak kalmış ve burada yaşamışlardır" der.

Caminin, çok geniş bir aile olduğu bilinen Gazi Mihaloğullan'ndan kimin tarafından yaptırıldığı meselesine gelince, evvelce Çarşıkapı'da Sadrazam Sinan Paşa Türbe ve Medresesi'nde muhafaza edilirken daha sonra Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ne gönderilen eski belgeler arasında, 919 yılı Rebîülâhiri başlarına (Haziran 1513) ait olup I. Selim'in tuğrasını taşıyan bir beratta, "İhtiman'daki Mahmud Bey vakfının beratı muharebede zayi olduğundan Vidin sancak beyi Mehmed'in iş'ârı üzerine tecdidin yapıldığı" bildirildiğine göre İhtiman ile yakından ilgili olan kişinin bu soydan Mahmud Bey olduğu kabul edilir. Mihaloğulları'nın şeceresinde pek çok Mahmud Bey adına rastlanmakla beraber en akla yatkın olanı, 1402'de Ankara Savaşı'nda şehid düşen İlyas Bey'in oğlu Mahmud Bey'dir. Yukarıda sözü edilen berattan da "merhum" Mahmud Bey evkafının Fâtih Sultan Mehmed devrinde temlik edildiği anlaşılmaktadır. Bu Mahmud Bey, aynı ailenin Bulgaristan topraklarındaki üçüncü kolundan olup ailenin diğer fertleri gibi akıncı, aynı zamanda vakıf kurucusu ve imarcı bir kişidir. M. Tayyip Gökbilgin ise Mahmud Bey'in II. Murad döneminde yaşadığını tahmin eder.

Yaşar Gökçek tarafından derlenen bilgilere göre Gazi Mihaloğulları ailesinde de İhtiman'daki vakıflara dair bazı belgeler bulunmaktadır. Bunlar arasında Mahmud Ragıp Gazimihal Bey'deki bir berat, 1048 (1638-39) tarihinde İhtiman imaretine Mahmud Bey soyundan Mehmed Bey ile oğlu Kurd Bey'in mütevelli tayin edildiklerine dairdir. 1208 (1794) tarihli bir beratla yine aynı soydan Nûman Bey mütevelli olmuş, 1267 (1851) tarihli belge ile de aynı ailenin başka bir ferdi mütevelli tayin edilmiştir. Bu beratta şu cümleler dikkate değer: "Mahmud Bey İbn-i Mihal Zâviyesi, vâkıfı tarafından zaptolunmak iktizâ eylediği defter emininin arz-ı mealinden anlaşılmış idüğüne ve vâkıf-ı mumaileyhin zaviyesi denilen sâlifü'z-zikr imareti olup... derûnunda âyende ve revende fukaraya it'âm-ı taam olunmakta ve câmi-i şerîf-i

mezkûr dahi mevcut ve mâmur ve derûnunda salât-ı mefrûza edâ kılınmakta bulunduğu...". 1306 (1889) tarihli berata göre mütevelli yine Gazi Mihaloğullan'ndan bir kişidir. Bu belgede burası "câmi-i şerîf ve imaret" olarak gösterilmekte ve vakfiyesinin kayıp olduğu bildirilmektedir. 1324'te (1906) mütevelli Gazi Mihaloğulları'ndan Yûsuf Râgıb Bey'dir. Bu

beratların hepsi İhtiman'daki vakfın kurucusu olarak Mahmud Bey'i göstermektedir. Son mütevelli Râgıb Bey, buradaki vakıf eserleri dokuz kubbeli ve tek minareli bir cami, bir fırın, bir mektep, bir medrese ve imaretten ibaret olarak göstermiştir. Son cemaat yeri kubbeleri tamam olduğu ve kıble tarafındaki namaz mekânının tonozu da kubbe sayıldığı takdirde cami dokuz kubbeli olarak kabul edilebilir. İmaret ise herhalde avlunun köşesinde bulunan bir aşhane olmalıdır. Bu imaret-caminin etrafında uzanan ve artık hiçbir izi kalmayan hazîrede Mihaloğul-lan ailesinin tarihini aydınlatmaya yarayacak mezar taşlan bulunması ihtimali yanında belki de Mahmud Bey'in kabri de buradaydı.

İhtiman'daki bu Türk eseri ilk olarak Khristo Miatev tarafından 1921'de tanıtılmıştı. İki yanında mekânlar olan camilerden bahsederken O. Reuther böyle bir yapıya Bulgaristan'da İhtiman'da rastladığını yazmıştı. Semavi Eyice de 1966 yılı Ağustosunda, İhtiman'da ana caddeden sapan bir ara yolda ve bir okulun hemen yanında olan bu tarihî eseri bir Bulgar'ın yardımı ile bulabilmişti. Aynı Bulgar'ın sağladığı 1920'lerde çekilmiş fotoğrafta cami mimarisi belirli ve minaresi sağlam bir halde görülüyordu. 1966'da Mahmud Bey Camii her tarafını otlar bürümüş, minaresi temeline kadar yıktırılmış, yok olmaya yüz tutmuş bir harabe halindeydi. Bugün caminin hâlâ durup durmadığı ve ne halde olduğu hakkında bilgi yoktur.

Mahmud Bey Camii'nin esasında bir kilise olduğu yolundaki iddianın hiçbir dayanağı yoktur. Bina, planı ve duvar örgüsünde kullanılan taş ve tuğla işçiliği bakımından şüpheye yer vermeyecek şekilde XV. yüzyılın bir Osmanlı-Türk eseridir. Cami, erken Osmanlı dönemi eserlerinden bir tabhâneli camidir. 17 m. kadar genişliğindeki cephesinin önünde evvelce bir son cemaat yeri bulunduğu izlerden anlaşılmaktadır. Fakat bu kâgir ve herhalde beş bölümlü son cemaat yeri bilinmeyen bir zamanda yıkıldığından yerine ahşap çatılı, sundurma biçiminde bir yenisi yapılmıştı. Bunun kiriş delikleri muntazam bir sıra halinde cephe duvarında görülmektedir. Minare ise sağ köşede yükseliyordu. Pabuç kısmında gövdeye geçişin organik olmayan bağlantısı, şerefe çıkmasının sadeliği, minarenin de o haliyle geç bir dönemde yenilendiğine işaret sayılabilir.

Caminin son cemaat yeri 1966'da tamamen yıkılmış haldeydi. Harim'e geçit veren cümle kapısı, sadece sivri kemeri belli büyük bir gedik halinde

bulunuyordu. Yanlardaki üstleri birer kubbe ile örtülmüş misafirlere mahsus tabhâne mekânlarının son cemaat yerinden ışık alan birer penceresi vardı. Diğer cephelerinde de birer pencere bulunuyordu. 1966'-da bunların bazıları şekilsiz birer gedik halinde iken bazıları da örülmüştü. Üstü kubbe ile kapatılmış bir avlu mekânı hâtırasını yaşatan kubbeli orta mekânın ortasında olması gereken şadırvanla kubbenin ortasındaki aydınlık feneri artık yoktu. Geç dönemde camide değişiklik yapıldığında yanlardaki tabhâneleri orta mekândan ayıran kemer dolgusu halindeki perde duvarları bu çeşit camilerin çoğunda olduğu gibi kaldırılmıştır. Bu duvarların varlığı ve içlerinde tabhâne odalarını ısıtan birer ocağın bulunduğu kubbe dibindeki baca çıkışlarından anlaşılmaktadır. Büyük kubbe sekiz köşeli bir kasnağa oturuyordu. İçeride ise geçişler üçgen biçimli tromplarla sağlanmıştı. Kapalı avlu hâtırası olan kubbeli orta mekândan bir kemerle ayrılan esas namaz mekânı, bu tip yapıların ilk örneklerinde olduğu gibi bir beşik tonozla örtülmüştür. Böylece bu bölüm bir eyvan görünümü almıştır ki aynı mimari düzen İznik'te Nilüfer Hatun İmareti'nde de görülür.

İhtiman İmaret Camii'nin dış cephelerindeki duvar örgüleri, erken Osmanlı dönemi Türk mimarisinin inşa tekniğine sahip bulunmaktadır. Duvarlar taş ve tuğladan beraberce faydalanılması suretiyle yapılmış olmakla birlikte tuğla yer yer süs unsuru olarak da kullanılmıştır. Hatta bazan basit kaba bir moloz taşın etrafı tuğlalarla çerçevelenerek cazip bir görüntü sağlanmıştır. 1966'da caminin içinde, sıva üzerinde eski kalem işi nakışlar ve yazılar görülebiliyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 390; Gazi Mihaloğlu Mehmed Safıyüddin Bey, Gazi Mihal Bey ve Evlâd ü Ahfadının Devleti Aliyyeye Hidemât-ı Mesbûkalan, İÜ Ktp., nr. T. 4610; C. Jireĉek, Die Heerstrasse uon Belgrad nach Constantinopel, Prag 1877, s. 29, 91, 126; a.mlf., Das Fürstentum Bulgarien, Wien 1891, s. 379; Yaşar Gökçek. Köse Mihaloğulları (mezuniyet tezi, 1950), İÜ Ed.Fak. Tarih bölümü Tez, nr. 3137; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 244; a.mlf., "Mihal-oğulları", İA, VIII, 288-289;

Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimarî Eserleri III-1V, s. 53-54; Kr. Miatev, “Prilozi kimsredno ve kovnata arkeologla na Bulgarski zemi, III. Starini b ihtiman i Novi Han, Sofiycko”, Godischnik na Narodnija Arkeoloseçki Muzei Sofla, III, Sofia 1921, s. 242-285; O. Reuther, “Die Qa’a”, Festschrift F. Sarre Jahrbuch der Asiatischen Kunst, II, Leipzig 1925, s. 216; Y. Trifanov, “Tarih ve Rivayetlerde Mihal Beyoğulları” (trc. Türker Acaroğlu), ülkü, XVI/96, Ankara 1941, s. 535-536; Tahsin Öz, “Topkapı Sarayı Müzesinde Yemen Fatihi Sinan Paşa Arşivi”, TTK Belleten, X/37 (1946), s. 174, nr. 2; Semavi Eyice, “İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimâî Bir Müessesesi; Zaviyeler ve Zâviyeli Camiler”, İFM, XXl/l-4 (1963), s. 48; a.mlf., “Sofya Yakınında İhtiman’da Gaazî Mihaloğlu Mahmud Bey İmâret-Câmii”, KAM, IV/2 (1975), s. 49-61 ; ismail Hakkı Uzunçarşılı, “KöseMihal”, İA, VI, 914-915.

Semavi Eyice

GAZİ MİYÂN

غازى ميان

(ö.424/1033)

Hindistanlı ilk sûfîlerden.

405’te (1015) Ecmîr’de doğdu. Asıl adı Sâlâr Mesud olup halk arasında Gazi Miyân olarak tanınır. Ziyâeddin Berenî’ye göre Gazneli Mahmud’un ordusunda askerdi; ayrıca sultanın yakını olduğu da söylenmektedir. Abdülkâdir Bedâûnî onun Afgan asıllı olduğunu belirtir. Bâbürlü Hükümdarı Cihangir döneminde (1605-1627) yazılan Mirʾât-ı Mesʿûdî’de Gazi Miyân’la ilgili bütün rivayet ve menkıbeler bir araya getirilmiştir. Eldeki bilgilere göre Gazi Miyân’ın Hindistan’daki

faaliyeti on altı yaşında iken başladı. Kırsal bölgeleri fethetmek ve oradakileri müslümanlaştırmak üzere kendisine bağlı olanları farklı yörelere gönderdi. Behrâyic’e yolladığı Seyyid Seyfeddin ve Miyân Receb kumandasındaki birlikler başarılı olamayınca bizzat ordunun başına geçip ilerlemeyi sürdürdü. Önce başarılı olduğu halde daha sonra yenilerek 14 Receb 424’te (15 Haziran 1033) şehid edildi. Vasiyeti uyarınca bulunduğu Behrâyic’e defnedildi.

Kuzey Hindistan’ın Gazneliler’in istilâsına uğraması ve Gurlular tarafından işgal edilmesi arasında geçen uzun yıllar boyunca adının unutulmaması ve mezarının ayakta kalmış olması, orada kabrini koruyan ve anısını yaşatan müslüman bir topluluğun bulunduğunu göstermektedir. Bağdat hilâfet makamının tanıdığı Hindistan’ın ilk müslüman hükümdarı olan İltutmış’ın oğlu Mahmud Nâsırüddin (1246-1266), Delhi sultanlık ailesinin Behrâyic’de hayatını sürdüren ilk prensi olmuş, yörede İslâm hâkimiyetinin yerleşmesi onun yönetimi döneminde başlamış, bu arada Gazi Miyân’ın kabri üzerinde ilk bina da onun tarafından yaptırılmıştır. Muhammed b. Tuğluk (1325-1351) türbeyi ziyaret eden ilk Delhi sultanıdır. Fîrûz Şah Tuğluk 776’da (1374) Behrâyic’e özel bir ziyarette bulunmuş ve buranın

manevî havasından etkilenmiştir. Türbenin civarındaki bazı ek binaların onun tarafından inşa ettirildiği söylenir.

Gazi Miyân'ın türbesi Hindu ve müslüman yüz binlerce kişi tarafından ziyaret edilmektedir. Bâlây Miyân, Bâlâ Pîr, Heteylâ Pîr gibi adlarla da tanınan Gazi Miyân'ın menkıbesi, Utar Pradeş ve Bengal'in doğusu ile Bihâr'daki köyler başta olmak üzere Kuzey Hindistan halkının kültür hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Hakkında pek çok menkıbe teşekkül etmiş olduğu gibi Utar Pradeş'in köy ve kasabalarında hayatına dair çeşitli olayları anmak üzere törenler düzenlenmektedir. Gazi Miyân için yaptırılan çok sayıda makama binlerce Hindu ve müslüman köylü adakta bulunur. Evlilik merasimi icra edilmekteyken öldürüldüğüne inanılan Gazi Miyân'ın hâtırasına pek çok yerde "ceyth" (mayıs-haziran) ayının ilk pazar günü evlilik tören alayları düzenlenmektedir. Bazı uygunsuz gelişmelere yol açması üzerine İskenderi Lûdî (1489-1517) tarafından yasaklanan bu törenler sonraları tekrar canlandırılmıştır. Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah kıyafet değiştirerek Agra yakınlarında öyle bir merasimi yerinde takip etmiştir. Gazi Miyân'ın ölüm yıl dönümü her yıl recebin 12, 13 ve 14'ünde törenle anılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Emîr Hüsrev, İʿcâz-ı Hüsrevî, Leknev 1872, I, 155; Berenî, Târîh-i Fîrûzşâhî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Kalküta 1862, s. 491; İbn Battûta, erRihle, Kahire 1346, II, 69-70; Şems-i Sirâc Afîf, Târîh-i Fîrûzşâhî (nşr. Mevlevi Vilâyet Hüseyin), Kalküta 1891, s. 372; Abdullah, Târîh-i Dâvûdî, Aligarh 1954, s. 38; Ni'metullah, Târîh-i Hân Cihânî, Dakka 1960, I, 217; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Ekbernâme, Biblioteca Indica, II, 145; Abdülkâdir el-Bedâûnî, Müntehabü't-tevârih, Biblioteca Indica, III, 27; Firişte. Târih, Leknev 1281, I, 139; Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâ', Kanpûr 1900, s. 160-161; Gulâm Server Lahûrî, Hazînetul-asfiyâ', Leknev 1873, II, 217-224; M. Abbas Han Şirvânî, Hayât-ı Meʿûdî, Aligarh 1935; İnayet Hüseyin, Gazânâme-i Mesʿûd, Leknev 1894; G. de Tassy, Mémoire sur la religion musulmane dans l'Inde, Paris 1869, s. 72-79; Athar Abbas Rizvî, A History

of Sufism in India, Delhi 1978, I, 312-314; Tahir Mahmood, “The Dargah of Sayyid Salar Mas’ud Ghazi in Bahraich”, Müslim Shrines in India (ed. C. W. Troll), Bombay 1989, s. 24-43; K. A. Nizami, “Ghâzi Miyân”, El2 (İng.), II, 1047-1048; S. Digby, “Masʿūd Sayyid Sālār”, EI2(İng.), VI, 783-784.

K. A. Nizami

GAZİ OSMAN PAŞA

(ö.1833-1900)

Plevne müdafaasıyla şöhret kazanan Osmanlı kumandanı ve müşiri.

Tokat'ta doğdu. Asıl adı Osman Nuri'dir. Babası İstanbul kereste gümrüğünde kâtip olan Mehmed Efendi, annesi Şâkire Hatun'dur.

Ailenin tek erkek çocuğu olan Osman Nuri, henüz yedi sekiz yaşlarında iken ailesiyle birlikte İstanbul'a babasının yanına gitti. Önce Beşiktaş Askerî Rüşdiyesi'ne, daha sonra 1844'te dayısının ders nâzırı bulunduğu askerî idâdîye yazıldı. Buradaki beş yıllık tahsilini tamamlayarak Mektebi Harbiyye'ye girdi ve 1853 yılında mülâzim-ı sânî rütbesiyle okuldan mezun oldu. Erkânıharp sınıfına kaydolduysa da Kırım Harbi'nin çıkması üzerine Rumeli'deki orduya sevkedildi. Savaşta gösterdiği yararlılık ve kahramanlık dolayısıyla rütbesi 21 Mart 1855'te mülâzım-ı evvelliğe yükseltildi. Kırım Harbi sona erince İstanbul'a dönerek erkânıharp sınıfına devam etti. Bu tahsilin ardından bir süre Erkânıharp Dairesi'nde çalıştı ve bir yıl sonra kolağası oldu. 1859'da Osmanlı ülkesinin nüfus sayımı ile kadastro usulünde haritasının çizilmesinin kararlaştırılması ve bu arada Bursa ilinden başlanmasına hükümetçe karar verilmesi üzerine bu hizmete askerî temsilci olarak tayin edildi ve iki yıl bu vazifede kaldı. 1861'de Rumeli Ordusu'nda görev yaptıktan sonra Suriye'de başlayan Yûsuf Kerem ayaklanması sebebiyle Cebelilübnan'a gönderildi ve burada önemli hizmetlerde bulundu. 1866'da Girit'te baş gösteren Rum isyanı dolayısıyla buraya yollandı. Adı geniş ölçüde ilk defa bu hareket sırasında gösterdiği gayret ve fedakârlık sayesinde duyuldu. Bilhassa Serdârıekrem Ömer Paşa'nın takdirini kazandı, rütbesi miralaylığa yükseltildi ve kendisine üçüncü dereceden Mecidiye nişanı verildi. 1868'de gönderildiği Yemen'deki başarıları ile de mirliva oldu. Fakat Yemen'in havasına alışamayıp hastalandığı için 1871'de İstanbul'a döndü. Birkaç aylık hava değişiminden sonra Üçüncü Ordu'nun redif livâlığına tayin edildi, bir süre ordu merkezi olan Manastır'da kaldı. 1873 yılında Yenipazar Tümeni kumandanlığına getirildi ve kendisine feriklik rütbesi verildi. Ardından

İstanbul Merkez Kumandanlığı’na tayin edilen Osman Paşa, görevde kısa bir müddet kaldıktan sonra önce Arnavutluk’ta bulunan İşkodra kumandanlığına ve oradan da Bosna kumandanlığına gönderildi. Bosna Valisi Derviş Paşa ile aralarının açılması üzerine 1875’te merkezi Erzurum olan Dördüncü Ordu Erkânıharp Başkanlığı’na tayin edildiyse de Balkanlar’ın tam bir kargaşa içinde bulunması dolayısıyla aynı yıl Niş’e gönderildi. Ardından da boşalan Vidin kumandanlığına getirildi. Sırp Prensi Milan’ın 2 Temmuz 1876’da Osmanlı Devleti’ne savaş ilân etmesi esnasında Rus generallerinin kumanda ettiği Sırp ordusunu bozguna uğrattı. Asıl şöhretini burada elde

ettiği zaferlerle kazandı. Kendisine ikinci rütbeden Mecidiye nişanı ile 1876’da müşirlik rütbesi verildi.

24 Nisan 1877’de Ruslar Osmanlı Devleti’ne harp ilân ettikleri sırada Osman Paşa Vidin’deki Garp Ordusu kuvvetleri kumandanlığında bulunuyordu. Kendisine verilen emir üzerine Vidin’den 25.000 kişilik kolordusu ile 7 Temmuz 1877 tarihinde Plevne’ye ulaştı. Ruslar’ın buraya yönelik olarak 8 Temmuz 1877’de Alman asıllı General Schilder kumandasında başlattıkları saldırılara karşı koydu. I. Plevne Muharebesi olarak tarihe geçen bu kanlı çatışma, 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşlarında Ruslar’ın Rumeli cephesinde yedikleri ilk darbe oldu. Takviye alan Rus kuvvetleri Plevne üzerine 18 Temmuz’da ikinci defa taarruzda bulundular. Fakat yirmi altı saat süren bu savaşta gösterilen direniş ve karşı saldırı sonucu Ruslar bir defa daha hezimete uğradı. Rumenler’in de savaşa katılmasını sağlayan Ruslar,7-11 Eylül tarihleri arasında gerçekleşen III. Plevne Muharebesi’nde de başarı kazanamadı. Bu muzafferiyet üzerine Osman Paşa’ya gazilik unvanı verildi. Birbiri ardınca başarısızlığa uğrayan Ruslar ise Plevne’yi 13 Eylül’de kuşatma altına aldılar. Uzun süren bu kuşatma sırasında mühimmat ve yiyecek sıkıntısı çekmeye başlayan kale müdafileri huruç hareketinde bulunmaya karar verdi. 10 Aralık sabahı 40.000 neferden oluşan ordusunu iki kısma ayıran Osman Paşa, Vid suyunu geçmeye çalıştığı sırada Rus-Rumen topçularının ateşi sonucu bir şarapnel parçasıyla yaralandı. Erkânıharp zabitlerinin yapılabilecek daha fazla bir şeyin olmadığını belirtmeleri üzerine de teslim olmak zorunda kaldı. Bir süre Bugot, Bükreş, Harkof ve Rusya’da esaret hayatı yaşadı. Rus çarı tarafından kendisine kahramanlığını takdir amacıyla çifte kartal nişanı

verildi. İstanbul'a dönüşü için II. Abdülhamid, Serasker Müşir Rauf Paşa'yi yâver-i ekremîlik ve fevkalâde büyük elçilik pâyeleriyle Petersburg'a gönderdi. İçinde Osman Paşa'nın da bulunduğu heyetin İstanbul'a gelişi (12-13 Mart 1878) muhteşem bir törenle kutlandı.

Osman Paşa 14 Mart 1878'de Hassa Ordusu müşirliğine getirildi. 5 Kâsım 1878'de de Hassa müşirliği uhdesinde kalmak üzere Mâbeyn müşiri oldu ve ölünceye kadar bu görevde kaldı; hatta ölümünden sonra dahi yerine başka bir tayin yapılmadı. Bunun yanı sıra seraskerliğe getirildiyse de Doğu Rumeli'nin istilâsı üzerine savaş taraftarı olmakla itham edilerek bu vazifesinden azledildi. Yaverlik unvanı, mefharet, birinci rütbeden Mecîdî ve imtiyaz nişanlarına ilâve olarak papa da dahil kendisini takdir eden yabancı devlet başkanları ve hükümdarlar tarafından birinci rütbeden nişanlarla mükâfatlandırılan Osman Paşa, 1897 Osmanlı-Yunan Savaşı'nda Edhem Paşa'dan harbe dair kesin bir cevap gelmemesi ve basında Yunanlılar'ın galibiyetinden bahsedilmesi üzerine 23 Nisan 1897'de başmüfettiş sıfatıyla hareketi yürütmek üzere savaş yerine gönderildi.

Askerî şahsiyeti yanında Gazi Osman Paşa saraydaki görevleri sırasında siyasî faaliyetlerde de bulundu. İngilizler'in Osmanlı Devleti üzerinde uyguladıkları baskı politikasına karşı İstanbul'da bulunan müslüman unsurlar arasında sağlam bir yer edinerek dinî grupların birleşmesini sağladı. Hindistan, Mısır ve Arabistan'daki İngiliz karşıtı gruplarla da münasebette bulundu. Yıldız Sarayı'nda ordunun ıslahını ele alan komisyon çalışmalarına katıldı. Yapılacak ıslahat hareketinin Avrupa tesirinden uzak ve öz değerlere bağlı olması gerektiğini savunarak aksi fikirdeki ıslahat komisyonu kararlarına muhalefet etti. Bu meseleden dolayı kendisiyle Sadrazam Hayreddin Paşa arasındaki siyasî mücadele Hayreddin Paşa'nın 16 Temmuz 1879'da görevinden istifa etmesiyle sonuçlandı. Muhaliflerinin fikir ve eğilimlerine şiddetle karşı çıkması aleyhinde birtakım ithamlara yol açtı. Bu ithamları incelemek üzere padişahın emriyle kurulan komisyon iddiaların asılsız olduğunu ortaya koydu. Sarayda bulunduğu süre içinde dış politika konularında Abdülhamid'i etkilemeye çalıştı. 4-5 Nisan 1900 Cuma gecesi vefat etti ve Fâtih Sultan Mehmed Türbesi yanına gömüldü.

Osman Paşa iyi derecede Arapça, biraz da Farsça ve Fransızca biliyordu. Ferik Neşet Paşa'nın kız kardeşi Zâtıgül Hanım'la yaptığı evlilikten

Nûreddin, Kemâleddin, Cemâleddin ve Hüseyin Abdülkadir adlı dört çocuğu olmuştur. Torunları halen İstanbul, Kahire ve Paris'te yaşamaktadır. II. Abdülhamid kendisini çok takdir ettiği için iki kızını Osman Paşa'nın iki oğluyla evlendirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, YEE, nr. 33-1173-73-90; BA. İrade-Dahiliye, nr. 63300; Public Record Office (London), F.O 78/2593, nr. 43; 2783, nr. 398; 78/ 2806, nr. 1505; 2950, nr. 418 (May 21, 1879), nr. 419 (May 21, 1879); 3085, nr. 212; (September 22, 1880); 5057, nr. 21 (January 18, 1900); F.O 195/1288, nr. 123 (July 7, 1880); nr. 434 (January 23, 1880); F.O 358/4, 1877; nr. 21, s. 1 ; nr. 430 (December 24, 1879); War Office, 33/31; Liverpool Public Library (UK), Confidential Papers 1877, 11/20, s. 7, 91; IX/ 15, s. 264, 295; Sicilli Osmânî, IV, 781; Osman Senâî, Gazi Osman Paşa, İstanbul 1317; Cemîl el-Azm, Tercemetü ʿOs̱mân Bâşâ el-Ġazî, İstanbul 1315; Mir'ât-ı Hakikat, I, tür.yer.; Ahmed Sâib, Son Osmanlı-Rus Savaşı, Kahire 1327, s. 225; Osman Nuri, Abdülhamîd-i Sânî ve Devr-i Saltanatı, İstanbul 1327, s. 75; M. Maurice, The Russo-Turkish War, London, ts., II, 716; Tahsin Paşa, Abdülhamid ve Yıldız Hâtıraları, İstanbul 1931, s. 19; a.mlf., 1876-1878 Osmanlı Sırp Seferi, İstanbul 1934, I, 35, 47; Halil Sedes, 1875-1876 Osmanlı Ordusu Savaşları Bosna-Hersek ve Bulgaristan, İstanbul 1946, II, 173; a.mlf., Osmanlı-Rus-Rumen Savaşı, İstanbul 1955, X, 4; W. N. Medlicot, The Congress of Berlin and After, London 1938, s. 317, 336; Ali Fuad Erden, Osmanlı Rus Seferi Şıpka ve Plevne Muhârebâtı, İstanbul 1948, III, 929; R. Furneaux, The Siege of Plevne, London 1958, s. 39; H. M. Hozier. The Russo-Turkish War, London, ts., II, 716; E. Ollier, History ofthe Russo-Turkish War 1877, London, ts., I, 470; J. S. Shaw - E. K. Shaw, History of the Ottoman Empire and Modem Turkey, Cambridge 1977, II, 213, 214; F. A. Khan Yasamee. The Ottoman Empire and European Great Powers 1884-1887 (doktora tezi, 1984), School of Oriental and African Studies, London, s. 43; Mehmet Metin Hülâgü, Gazi Osman Paşa, İstanbul 1993; The Times, London 25 July 1877, s. 5; Manchester Guardian, London 3 August 1877, s. 5; The Illustrated London News, London 20 October

1877, s. 374; The Daily Telegraph, London 15 September 1877, s. 5; War Correspondance of Daily News 1877/78, London 1878, I, 433; II, 211; İkdam, İstanbul 24 Mart 1316; Servet, İstanbul 24 Mart 1316; Sabah, İstanbul 24 Mart 1316/6 Nisan 1900; Miralay Talat, “Plevne Müdâfaası”, Askeri Mecmua (tarih eki), sy. 7, İstanbul 1927, s. 5.

Mehmet Metin Hülâgü

GAZİ SÜLEYMAN PAŞA CAMİİ

Kırklareli'nin Vize ilçesinde Büyük Cami veya Ayasofya Camii adıyla da bilinen cami.

(bk. AYASOFYA CAMİİ)

GAZİ SÜLEYMAN PAŞA CAMİİ ve TÜRBESİ

(bk. SÜLEYMAN PAŞA CAMİİ ve TÜRBESİ)

GÂZÎ b. YÛSUF

(bk. el-MELİKÜ’z-ZÂHİR, Gâzî)

GAZİANTEP

Güneydoğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Güneydoğu Anadolu'nun en büyük il merkezlerinden biri olup Fırat nehrine karışan Sacur çayının yukarı kollarından Ayınleben (Allaben) deresinin üzerinde, Halep'in kuzeyinden itibaren gittikçe yükselerek devam eden yaylanın (Antep yaylası) merkezî bir mevkiinde, deniz seviyesinden ortalama 900 m. yükseklikte engebeli bir arazide tepeler üzerine kurulmuştur. Antep şehri ve bölgesi, en eski devirlerden beri uygun iklim ve mevkii sebebiyle iskâna açık bir saha olarak bilinmektedir.

Tarih. İlkçağ'a ait belli başlı kaynak ve araştırmalarda Antep adına rastlanmamaktadır. Bununla birlikte Antep'in 12 km. kuzeyinde Antep-Maraş yolu üzerindeki Dülük'ün (Doliche) oldukça eski bir mevki olduğu bilinmektedir. Antik devirlerde iktisadî ve siyasî bütün faaliyetlerin yoğun bir şekilde sürdüğü Kuzey Suriye ile Mezopotamya'yı İç Anadolu'ya bağlayan yolların geçtiği yerler o devirlerde Dülük bölgesi olarak anılmaktaydı. Yine Eski ve Ortaçağ'larda Fırat nehrini takip ederek Mezopotamya'dan gelen kervanların bu nehri terkettikleri Birecik ile Maraş arasında bir kavşak noktası da Dülük adıyla bilinmekteydi. Bu kavşak aynı zamanda Urfa, Maraş ve Halep yollarının da kesiştiği yeri teşkil ediyordu. Bugün de Dülük adıyla anılan yere Asurlular Babiğü, Bilabhi, Do-luk-, Romalılar Dolichenus, Doulichia, Doliche; Bizanslılar ise Tolonbh demekteydiler.

Milâttan önce 1800-1200 yıllarına kadar hüküm süren Hitit Devleti'nin sınırları Dülük ve çevresini de içine almaktaydı. Bölge daha sonra Suriye'nin kuzeyinde kurulan Hitit şehir devletlerinin, ardından da Asurlular'in hâkimiyetine girdi. Milâttan önce 613-612 yıllarında Medya Kralı Kıyaksar'ın Asurlular'ı mağlûp edip Nînevâ'yı (Ninova) almasıyla Dülük bölgesi, İran'da saltanat değişikliğine rağmen uzun müddet yine İranlılar'ın nüfuz sahasında kaldı. Milâttan önce 334'te Asya seferine çıkan Büyük İskender İssus Savaşı'nı kazanıp Dülük ve bölgesini de sınırlarına kattı. Milâttan önce 190 yıllarında Dülük'e Roma, milâttan sonra 395'ten

itibaren de Bizanslılar hâkim oldular. Bizans hâkimiyeti sırasında Dülük ve yöresi Arap sınır bölgesinin önemli bir mevkiini teşkil etmekteydi. Uzun süre bu sınır bölgesinde Araplar'la Bizanslılar arasında mücadeleler devam etti. Muhtemelen bu mücadeleler sırasında Bizanslılar tarafından Dülük yakınlarında bir kale inşa edilmiş ve burası Antep adıyla anılan şehrin ilk çekirdeğini oluşturmuştur. Nitekim Süryânî Mar Yeşua vekâyi'nâmesinde, Selefki takvimiyle 800 yıllarında vuku bulan bir zelzelenin Urfa, Diyarbekir ve Akkâ'yi içine alan bölgede büyük tahribat yaptığını, hatta Fırat nehrinin bazı kollarının sularının kuruduğunu kaydetmektedir. Milâdî 499 yılına rastlayan bu zelzelede Dülük Kalesi'nin ve kasabasının da tahrip olduğu tahmin edilebilir. Bu yüzden Bizans'ın Arap sınır bölgesindeki önemli bir müstahkem mevkiinin yıkılması yeni bir kalenin yapılmasını gerektirmiş ve I. Iustinianos devrinde (527-565) Antep Kalesi inşa edilmiş olmalıdır. Ancak buranın Antep adıyla ne zaman anıldığı tam olarak bilinmemektedir. İlk Arap coğrafyacılarının eserlerinde Dülük adı sık geçerse de Antep (Ayıntab) adının Araplar'ca buraya verildiği söylenebilir. XIII. yüzyıl müelliflerinden Yâküt el-Hamevî'nin ifadesine göre "Aynütâb" sağlam bir kale olup Dülük adıyla anılmaktaydı. Bu ad muhtemelen Haçlı seferleri öncesinde yaygınlık kazanmıştır. Haçlı seferleriyle ilgili vekâyi'nâmelerde Hamtap, Ermeni kaynaklarında Anthaph, diğer bazı kaynaklarda ise Hantab, Entab, Hatab gibi adlandırmalara rastlanır.

Bölge Araplar tarafından ilk defa Hz. Ömer'in kumandanlarından İyâz b. Ganm tarafından İslâm topraklarına dahil edildi. Bu tarihlerde Bizans tahtında Herakleios bulunmaktaydı. Kuzey Suriye, ileri tarihlere kadar Bizanslılarla Araplar arasında mücadele bölgesi olmakta devam etti. Hârûnürreşîd'in, 782 yılında Bizanslılar'dan geri aldığı Kuzey Suriye kaleleri içinde Dülük de vardı. Burasını "avâsım" şehirleri arasında sayan Belâzürî, 169'da (785-86) Hades şehrinin yeniden inşası bitince Dülük'ün de dahil olduğu yöredeki bazı şehirlerden 2000 kişinin göç ettirilip buraya yerleştirildiğini yazar (Fütûh, s. 188, 214). Muhtemelen bu tarihten sonra Dülük'ün yerini yavaş yavaş Ayıntab denilen kale almaya başlamıştır.

Türkler'in Anadolu'ya yönelik harekâtları sırasında Türkmenler'den meydana gelen ordusuyla Afşin Fırat'ı geçerek Antep'in kuzeybatısındaki Karadağ'da karargâh kurup geniş fetih harekâtına başladı ve 1067'de kuvvetleriyle önce Antep ve Ra'bân'ı (günümüzdeki Araban) aldı, sonra da

Antakya Dukalığı arazisine girdi, pek çok ganimet ve esir topladı. Afşin bu fetihleriyle Suriye bölgesinde Türk hâkimiyetini kesinleştirdi. Alparslan'dan sonra fetihlere girişen Süleyman Şah 1084 yılında Antakya'yı yeniden aldı; bu suretle Halep ve civarıyla Antep kendiliğinden Süleyman Şah'ın idaresine girdi. Nitekim Haçlılar Suriye'ye geldiklerinde Antep bölgesi Suriye Selçuklulan'nın idaresinde bulunuyordu. Haçlı kuvvetlerinin bu bölgeye yerleşmesiyle Antep, önce 1098 yılında Urfa Kontluğu'nu kuran Boudouin de Boulogne'a, daha sonra Maraş Kontluğu'na tâbi oldu. Haçlılar zamanında Antep ve Telbâşir bölgenin önemli müstahkem mevkileriydi.

Haçlı seferleri şiddetini kaybedince, 1. Mesud'un damadı olan Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî 1149 yılında düzenlediği bir seferle Antep, Telbâşir ve Azâz'ı geri aldıysa da, kuvvetleri mağlûp oldu. Bunun üzerine Sultan Mesud, oğlu Kılıcarslan'la beraber Kuzey Suriye'ye sefer yaptı ve Maraş'ı kuşatarak aldı; ordusu Telbâşir önünde Jocelin'in kuvvetleriyle karşılaştı, fakat Franklar savaşa cesaret edemediler. Bundan sonra Sultan Mesud Kılıcarslan'la beraber 1150 yılında Haçlılar'ın işgalinde bulunan Göksün, Behisni, Göynük, Ra'bân ve Antep şehir ve kalelerini zaptetti.

I. Mesud'un ölümü üzerine (1155) Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî Antep ve Ra'bân'ı Selçuklulardan aldı. II. Kılıcarslan, Nûreddin'den adı geçen şehirleri iade etmesini istediyse de Nûreddin bunu reddederek saldırılarını sürdürdü. Bunun üzerine Kılıcarslan 1157 yılında kuvvetli bir ordu ile gelerek Antep'i kuşattı; surlarını tahrip ederek şehri ele geçirdi; Nûreddin Mahmud ise Halep'e çekilmek zorunda kaldı. Ardından Selçuklu Sultanı İzzeddin I. Keykâvus

Halep Emirliği topraklarını almak isteyerek Samsat emîri olan Eyyûbî Meliki el-Melikü'l-Efdal ile birlikte hareket edip 1218 yılında Antep'i aldı. Ancak el-Melikü'l-Efdal'in ihaneti üzerine ordusu bozguna uğrayınca Antep yine Halep Emirliği'nde kaldı.

Bütün Anadolu'yu sarsan Moğol istilâsı önce bu bölgede etkili oldu. 1259'da Hülâgû Suriye seferine çıkıp Halep'i alınca Baycu Noyan'ın 1258'de başlattığı harekât tamamlandı ve Antep bölgesi Moğollar'ın eline geçti. Ancak az sonra Memlûk Sultanı Kutuz Moğollarla mücadeleye

girişerek 1260 yılında Aynicâlût'ta onları yendi; böylece Halep ve Antep bölgesi Memlüklü nüfuzu altına girdi. Moğollar'ı tamamıyla Kuzey Suriye'den uzaklaştırmak isteyen I. Baybars, 1277'de Antep'ten geçerek Elbistan ovasında Muînüddin Süleyman Pervane idaresindeki Selçuklu-Moğol ordusunu mağlûp ederek Kuzey Suriye'yi Moğol baskısından kurtardı.

Bundan sonra Antep ve bölgesi Memlûk Sultanlığı ile Maraş ve Elbistan'a hâkim Dulkadıroğulları arasında ihtilâf konusu oldu. Dulkadır Beyliği'nin kurucusu olan Zeynüddin Karaca Bey Dulkadır ulusunu bir beylik haline getirmiş, aynı zamanda Bozoklar'ın ve Halep Türkmenleri'nin de reisi olmuştu. Antep ve çevresi ise daha fazla Dulkadırlı Türkmenleri ile meskûndu.

Bu yüzyılda Dulkadırlı-Memlûk çatışmaları bölgeyi derinden etkiledi. Mücadeleler sırasında Atabeg Berkuk 1381 Temmuzunda büyük bir orduyu Dulkadırlılar üzerine şevketti. Tarihçi Bedreddin el-Aynî'nin Antep'e gelişini gördüğü bu ordunun Dulkadırlı Halil Bey'in küçük kardeşi Sûlî Bey'in (Sevli ?) idare ettiği kuvvetleri yenmesiyle Antep ve Halep'in kuzey bölgesi Memlûk Sultanlığı'nın idaresine geçti. Ancak Sûlî Bey mücadeleyi sürdürdü. Malatya naibi Mintaş ile de yakın ilişkiler kurup güç ve nüfuz kazandıktan sonra kuvvetleriyle Antep'e gelerek burayı yağmaladı ve kardeşi Osman Bey'i iç kalenin muhasarası için görevlendirdi. Bir ay kadar süren kuşatmada şehre ve halkına çok zarar veren Osman Bey kaleyi zaptedemeyince kuvvetlerini çekip Maraş'a gitti. Bundan bir müddet sonra 792 Şevvalinde (Eylül 1390) Sûlî Bey ve Mintaş orduları ile Maraş'tan gelip Antep'i işgal ederek kaleyi kuşattılar. Bu sırada kardeşi Şehâbeddin Ahmed ile beraber kalede mahsur kalan Bedreddin el-Aynî kuşatmayı anlatırken Antep halkının uğradığı zulüm ve eziyetlerden, kendisinin geçirdiği tehlikelerden söz etmektedir. Antep şehrinin işgali ve kalenin kuşatması sürerken Halep Valisi Kara Demirtaş'ın ordusu ile buraya doğru geldiği duyulunca Sûlî Bey ve Mintaş muhasarayı kaldırıp Maraş'a çekildiler.

Dulkadıroğullan ile Memlükter arasında Kuzey Suriye üzerindeki hâkimiyet mücadelesi devam ederken Timur da ordusu ile Güneydoğu Anadolu'ya gelerek Mardin'i kuşattı ve Diyarbekir'i zaptetti. 1400'de önce Behisni'yi

ele geçirip Antep'e yöneldi. Şehri zaptederek kaleyi muhasara altına aldı. Timur'un yanında seferlerine iştirak eden Nizâmeddin Sâmî'nin Ẓafernâme'sinde şehrin zaptından sonra bir kısım halkın bağışlandığı, ancak çoğunun kılıçtan geçirildiği, binaların, evlerin yıkılıp yerle bir edildiği belirtilir. Ayrıca Antep Kalesi'ni uzun uzadıya tarif ve tasvir eden Şâmî kalenin çok sağlam olduğunu da yazar.

Timur istilâsının ardından tekrar Memlûk idaresine geçen şehir ve yöresi 1418 yılında yeni bir saldırıya uğradı. Akkoyunlu beyi Karayülük Osman Bey, Karakoyunlu topraklarına girerek Mardin'i kuşatıp civarını yağmalamış, Kara Yûsuf'un üzerine gelmesiyle de kaçarak Memlûk topraklarına girip Halep'e sığınmış, onu takip eden Karakoyunlu kuvvetlerinden Kara Yûsuf'un oğlu Pîr Budak'ın idaresindeki bir kısım askerler Antep üzerine yürümüşlerdi. Bu harekât duyulunca Antep naibi ve halkının bir kısmı şehri terkedip kaçtı. Kara Yûsuf'un Memlûk sınırlarına girip Antep yöresine gelmesi Kahire'de telâş ve endişeye yol açtı. Karayülük'ün durumunu öğrenmek için Halep'e kadar yaklaşan bir Karakoyunlu birliğini mağlûp eden Halep naibi Yeşbek, alınan esirlerden Kara Yûsuf'un Antep şehrinde olduğunu öğrendi. Kara Yûsuf askerlerinin bu yenilgisi üzerine Yeşbek'e gönderdiği mektupta Karayülük'ü cezalandırmak için Memlûk topraklarına girdiğini belirterek Antep'e gelmiş olduğu için özür diledi. Bir müddet sonra da Memlûk topraklarından ayrıldı. Fakat giderken Antep'in çarşı ve pazarlarını yaktığı gibi şehri de askerlerine yağma ettirdi, ayrıca Antep halkından da 100.000 dirhemle kırk at aldı.

Bu tarihlerden sonra yeniden başlayan Dulkadırlı-Memlûk mücadelesi Osmanlılar'ın da devreye girmesiyle farklı bir safhaya büründü ve Antep'i de etkiledi. 1467'de doğrudan Memlükler'le savaşa girişerek önce Şam naibi Berdi Bey kumandasındaki orduyu Tumadağı eteklerinde yenen Dulkadırlı Beyi Şehsüvar Bey, Memlûk Sultanı Kayıtbay'ın Emîr Canıbek Kulaksız idaresindeki ordusunu da Antep yakınlarında bozguna uğrattı (30 Mayıs 1468) ve Antep dahil Halep'e kadar olan yerleri kontrolü altına aldı. Ancak az sonra Emîr Yeşbek kumandasındaki bir Memlûk ordusuna Antep yakınlarındaki savaşta yenildi. Bunun üzerine Antep yeniden Memlûk Sultanlığı idaresine girdi. Alâüddevle'nin beyliği sırasında ise Antep Dulkadıroğulları'nın hâkimiyetinde bulunuyordu. Dulkadıroğulları'nın çok

önem verdiği bu şehir, daha önce olduğu gibi Alâüddevle Bey tarafından da imar edildi. Alâüddevle burada kendi adıyla anılan bir cami ile bir maslak (büyük su haznesi) yaptırdı, bunların masrafları için vakıflar kurdu. Dulkadır Beyliği, Osmanlı himayesi altında Şehsüvaroğlu Ali Bey'in idaresine verilirken Memlükler bu fırsattan faydalanarak Antep şehrini tekrar işgal ettiler. Yavuz Sultan Selim'in İran seferi sırasında ve sonrasında Memlûk Sultanı Kansu'nun Şah İsmail'i desteklemesi. Memlûk tebaası Sünnî halkın memnuniyetsizliğine sebep oldu. Yavuz Sultan Selim bu hususta geniş bir propagandaya girişerek Sünnîler'i Osmanlı tarafına davet etti; Şam ve Halep nâibleri yanında Antep naibi de bu davete olumlu cevap verdi. Nitekim Osmanlı ordusu Memlûk topraklarına doğru ilerleyerek Behisni üzerinden gelip Antep yakınlarındaki Merzüban suyu kenarında ordugâh kurduğu sırada Memlükler'in Antep naibi Yûnus Bey Osmanlı hizmetine girdi. Yavuz Sultan Selim 20 Ağustos 1516'da Antep'e gelerek üç gün konakladı. Bu suretle Antep şehri Osmanlı Devleti'ne katılmış oldu.

Osmanlı idaresi sırasında Antep'te önemli bir olay meydana gelmedi. Yalnız diğer Anadolu şehirleri gibi burası da XVII. yüzyıldan itibaren zaman zaman Celâli saldırılarına uğradı; yöredeki bazı nüfuzlu şahsiyetler ve mütegallibenin etkisi altına girdi. Şehir, 1839 Haziranında kısa bir süre için Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa kuvvetleri tarafından işgal edildi. I. Dünya Savaşı'ndan sonra ilk olarak 17 Aralık 1918'de İngilizler şehre girdiler. Yaklaşık bir yıl süren işgalin ardından Fransızlar ile yaptıkları

anlaşma gereği burayı onlara terkettiler (5 Kâsım 1919). Gerek Fransızlar'ın gerekse onlarla birlikte hareket eden Ermeniler'in baskı ve zulümleri halkın direnişine yol açtı. Antep-Kilis hattında Şahin Bey liderliğinde büyük bir müdafaa başladı. Onun şehid edilmesinden sonra bu defa Antep çatışmalara sahne oldu. Antep halkı 1 Nisan 1920'den 7 Şubat 1921'e kadar Fransız kuvvetlerine karşı büyük bir mücadele verdi. Daha sonra direniş kırıldı ve şehri savunan Türk kuvvetleri geri çekildi. Böylece Fransızlar 9 Şubatta şehirde duruma hâkim oldular. Türkiye Büyük Millet Meclisi, kendi gücüyle işgale on ay dayanan ve düşmana geçit vermeyen Antep'e 6 Şubat 1921'de gazilik unvanı verdi. Böylece şehir Gaziantep adıyla anılmaya başlandı. Fransızlar Ankara Antlaşmasfnın ardından 25 Aralık 1921'de şehri boşalttılar ve Gaziantep iki yıl süren işgalden kurtuldu.

Fizikî, Sosyal ve Ekonomik Yapı. Tepelerle çevrili bir düzlükte kurulan Antep'in ilk çekirdeğini teşkil eden kale bugün Türktepe denilen yükseklikte yer almaktaydı. Şehir muhtemelen bu kale çevresinde gelişme göstermiştir. Eskiçağ'lardan beri kervan yollarının kavşak noktasında yer alması buranın önemini oldukça arttırdığı gibi fizikî bakımdan gelişmesine de yol açmıştır. Antepli olduğu için "Aynî" lakabıyla tanınan Bedreddin Mahmud burayı bağlar ve bostanlarla çevrili, güzel çarşılara sahip bir şehir olarak tarif eder ve burada dokuz cami, 120 mescid, yirmi hamam, on beş medrese bulunduğunu yazar. Pek çok ilim adamı toplandığı için de buraya "Küçük Buhara" dendiğini belirtir. Antep'in Timur tarafından zaptını anlatan Nizâmeddin Şâmî ise "Antab" şeklinde andığı şehrin iyi bir mevkide bulunup zahire ve meyvesinin bol, hisarının muhkem olduğunu yazar. Buradaki evleri yıkıp yerle bir eden Timur ordusunun tahribatının izleri Antep'te uzun süre silinmemiş olmalıdır. Memlûk ve Dulkadır hâkimiyetleri dönemlerinde çeşitli defalar tamir görmesi de muhtemelen bu olayla ilgilidir.

Antep Osmanlı idaresine girdikten sonra fizikî yönden ve nüfus bakımından gelişmesini sürdürdü. 1536 yılında otuz üç, 1543'te yirmi dokuz, 1574'te ise otuz bir mahallesi vardı. XVII. yüzyılda bu sayı otuz iki idi. Bu mahallelerin adlarından esas yerleşmelerin kalenin hemen civarında olduğu anlaşılmaktadır. Zamanla inşa edilen cami ve mescidler yerleşmeyi daha aşağılara doğru yönlendirdi. XVI. yüzyıl tahrirlerine göre şehrin en kalabalık mahallelerini İbn Şeker, Ali Neccâr, Akyol, İbn Eyyûb, Tarla, İbn Ammî (Cami-i Köhne), Kozluca, Şıkkak, Şehreküstü, Tövbe adlı yerleşme yerleri teşkil ediyordu. Bazı kalabalık mahalleler sokakları ile yazılmıştı. Her sokak bir mescidin adını taşımaktaydı. Meselâ en kalabalık mahalleyi oluşturan İbn Ammî mahallesi Mescidi Develi, Mescidi Başıbüyük, Mescidi Acemoğlu, Mescidi Cami-i Köhne, Mescidi Sôfiyân, Mescidi Ahmed Fakih, Mısrî Şems ve Mescidi Mağara adlı sokaklardan müteşekkildi. Şehrin toplam nüfusu 1536'da 1856 hâne, 439 bekâr (yaklaşık 9300-9350 kişi), 1543'te 1969 hâne, 490 bekâr (9900 kişi), 1574'te 2969 hâne, 466 bekârdan (15.000 kişi) ibaretti. Antep'in nüfusu bu rakamlara göre giderek artış göstermiş, artış nisbeti otuz yıllık bir dönemde % 50'yi bulmuştur. Bu artışta, nüfusun kendi bünyesi içindeki büyüme etkili olduğu gibi dışarıdan gelenlerin de rolü bulunduğu defterlerdeki kayıtlardan anlaşılmaktadır. Özellikle yöredeki aşiretler bu yerleşmede

önemli bir yere sahip görünmektedir. Antep bu haliyle XVI. yüzyılda Halep şehrinden sonra bölgenin nüfus bakımından en kalabalık şehriydi. Bu dönemde Antep iktisadî ve ticarî bakımdan da ön plana çıkmıştı. Şehirde pek çok ticarethane ve imalâthane vardı, imal edilen mallar civar bölgelere sevkediliyordu. 1536 tarihli deftere göre şehirde en az 225 kişi çeşitli meslek dallarıyla uğraşıyordu. Ticaretin ölçüsü olan pazar vergileri (bâc-ı bâzâr) 100.000-136.000 akçelik bir kapasiteye sahipti. Kapana gelen mallardan alınan vergi hacmi ise 25.000-33.000 akçe arasındaydı. Vergi gelirlerini gösteren kayıtlara göre şehirde bedesten, ki-rişhâne, boyahane dükkânları, kassâr, debbâğ dükkânları, başhâne, şem'hâne, kasap dükkânları gibi büyük işletmeler bulunuyordu. Şehrin vergi geliri miktarı 224.190 akçeden 448.416 akçeye yükselmişti. Bütün bu rakamlar şehrin ticarî önemini açık olarak ortaya koymaktadır. Yine bu yüzyılda şehirde on bir cami vardı. Bunlar Ali Neccâr, Hacı Mûsâ, Debbâğ, Câmi-i Atik, Tahtalı, Alâüddevle, Kale Camii, Eyyûboğlu (Eyyûbzâde, ibn Eyyûb), Kadı Kemâleddin, Şehreküstü adlarını taşıyordu. Mescid sayısı da altmış kadardı. Ayrıca vakıfları mevcut Yahşi Bey Medresesi, Medrese-i Cedîde (bânisi Muhyiddin İbn Şeyh Abdurrahman Erzincânî) adlı iki medrese, dört buk'a, bir sıbyan mektebi, sekiz de zaviye yer alıyordu.

Şehir bu durumunu XVII. yüzyılda da korudu. Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere göre bu yüzyılın ortalarında Antep'te otuz iki mahallede 8067 toprak ve kireç örtülü ev vardı. Bu rakama göre nüfusu yaklaşık 35.000-40.000 civarında olmalıdır. Evliya Çelebi, 140 cami ve mescid içinde arasta meydanındaki Boyacıoğlu Camii ile Uzunçarşı'daki Tahtalı Camii'nin büyük mâbedler olduğunu belirttikten sonra Ali Neccâr Camii, Eyyûbzâde Camii, Molla Ahmed Camii, Müftü Camii, Alaybey Camii, Pişmaniye Camii; Şehreküstü semtinde Ağa Camii, Ramazan Efendi Camii, Şeyh Efendi Camii, Uzunbey Camii, Emîr Camii ve Tabakhane Camii, Handâniye Camii, Alâüddevle Camii ve İçkale Camii'nin adlarını sayar. Bunların çoğu XVI. yüzyıldaki camilerdir. Ayrıca bu dönemde şehrin dış mahallesini oluşturan Şehreküstü semtinin oldukça genişlemiş olduğu da anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi medrese ve dârülhadis, mektep gibi eğitim kurumlarından bahsettikten sonra çarşısında 3900 dükkânı, iki bedesteni bulunduğunu, uzunçar-şı ve saraçhane dükkânlarının üstlerinin kapalı olduğunu da yazar (Seyahatnâme, IX, 352-359).

XVIII. yüzyılda bu durumunu koruyan Antep, XIX. yüzyılda da bölgenin önemli ticaret merkezlerinden biri olmayı sürdürdü. V. Cuinet'e göre şehirde XIX. yüzyıl sonlarına doğru 3815 pamuklu dokuma tezgâhı ve yetmiş boyahane vardı. Dokuma sektöründe 4000 kadar kadın çalışıyor, hamam takımları, döşemelik dokumalar, kilim, halı, alaca imali yapılıyor; bağcılıkla ilgili yan sanayi kolları bulunuyor, yağ ve sabun imali önemli bir kolu oluşturuyordu. Şehirde dericilik eskiden beri sanayi kollarının başında yer almaktaydı. Şan, kırmızı sahtiyan işleniyor ve bunlar Halep, Kilis ve Mısır'a; alaca, bez, abâ, sabun gibi ürünler Anadolu'nun çeşitli yörelerine sevkediliyordu. Kāmûsü'l-aʿlâm'da Antep'te 2215 bez ve alaca tezgâhı, kırk beş boyahane, altı yağhane, biri buharla çalışan on iki değirmen, beş sabunhanenin bulunduğu kayıtlıdır. Bu yüzyılda, işlek kervan yollarının kavşak noktasında bulunması dolayısıyla şehrin ticarî yönden önemi daha da artmıştı. Şehir Maraş'tan Halep'e, Birecik'ten Akdeniz kıyılarına, Diyarbekir'den İskenderun'a ulaşan yolların

kesiştiği yerde bulunuyordu. Bu sayede XX. yüzyılın ilk senelerine doğru oldukça gelişmiş bir şehir olup Halep'ten sonra ikinci sırayı almıştı. Söz konusu dönemlerde şehrin nüfus yapısı da buna paralel bir büyüme gösterdi. 188'l-1888'de burada 26.000'i müslüman 42.000 kişi, V. Cuinet'e göre ise 30.000'i müslüman 43.000 kişi yaşıyordu.

İdarî Yapı ve Kültürel Hayat. Antep Osmanlı idaresine girdiğinde bir sancak haline getirilip önce Arap vilâyeti adıyla oluşturulan beylerbeyiliğe bağlandı. Sonradan Dulkadır beylerbeyiliği teşkil edilince buraya katıldı ve bu durumunu XVIII. yüzyıl sonlarına kadar korudu. XIX. yüzyılda ise Halep'e bağlandı. Sancağın XVI. yüzyılın ilk çeyreğine ait tahrirlerine göre Antep dört nahiyeden meydana geliyordu. Bunlar merkez nahiye dışında Telbâşir, Nehrülcevâz (Nehrülcevz) ve Derbsâk (Gündüzlü) idi. Merkez nahiyede 1304 hâne, 197 mücerred, Derbsâk'ta 813 hâne, 93 mücerred, Nehrülcevâz'da 290 hâne, 6 mücerred ve Telbâşir'de 1346 hâne, 138 mücerred olmak üzere sancakta bu sıralarda toplam 3753 hâne, 434 mücerred (tahminen 20.000 kişi) bulunuyordu. XVI. yüzyılda merkez nahiyeye bağlı 219, Teibâşir'e bağlı 180 ve Nehrülcevâz'a bağlı elli köy vardı. 1543'te Antep sancağının 36.000'i bulan toplam nüfusu 1574'te 45.000'i geçmişti. Bu nüfusun % 67'si köylerde yaşıyordu. 1574'te önceki tahrirlere göre şehir nüfusunda % 5,14 nisbetinde artış olurken köy

nüfusunda aynı nisbette azalma meydana gelmişti. Sancak bu idarî durumunu XIX. yüzyıla kadar sürdürdü. 1818'de kaza haline getirilip Halep'e bağlandı ve XIX. yüzyıl boyunca bir kaza olarak kaldı. 1908'deki düzenlemeler sırasında sancak oldu. 1916'da Halep vilâyetine bağlı Antep sancağı Rumkale, Menbiç ve Maarretün-nu'mân adlı kazalardan oluşuyordu; Antep kazasında toplam dokuz nahiye ve 346 köy vardı. 1871'de Haleb Vilâyeti Salnamesi 'ne göre Antep kazasında toplam 9742 hanede 47.599'u müslüman, 9833'ü hıristiyan, 544'ü Musevî olmak üzere 57.976 kişi yaşıyordu. 1889'da bu nüfus 81.040, 1899'da ise 85.053 oldu. Cuinet, XIX. yüzyıl sonunda Antep kazasının nüfusunu 65.085'i müslüman olmak üzere 86.988 olarak verir. XVI. yüzyılda olduğu gibi XIX. yüzyılda da Antep bölgesinin en önemli geçim vasıtasını ziraat teşkil etmekteydi. Özellikle üzüm bağlan oldukça önemli yer tutuyor, fıstık ve zeytin üretimi de önem kazanmış bulunuyordu. Ancak en fazla üretimi hububat oluşturmaktaydı.

Antep Ortaçağ'lardan beri parlak bir ilim ve kültür merkezi olmuştur. “Küçük Buhara” adıyla anılan şehirde başta Bedreddin el-Aynî olmak üzere birçok ilim adamı yetişmiştir. İbn Bâlî adlı XV. yüzyıl Türk şairi yanında XIX. yüzyılda Mütercim Âsim ve Münib efendilerle Maarif Nâzırı Münif Mehmed Paşa da buralıdır. Öte yandan yine XIX. yüzyılda Antep muhtelif misyonerlerin faaliyetine sahne olmuştur. Burada Fransisken Manastırı ve Amerikalı Protestan misyonerlerin koleji vardı. 1903'te Maarif Salnâmesi'ne göre Antep kazasında Protestanlar'a ait iki idâdî, dört rüşdiye, Ermeniler'e ait bir rüşdiye bulunuyordu. Antep'te bugüne ulaşan tarihî eserler arasında kale, Ömeriye Camii, Boyacı (Kadı Kemâleddin) Camii, Eyyûboğlu Camii, Esenbek (ihsan Bey) Camii, Ali Neccâr Camii, Alâüddevle Camii, Tahtalı Camii, Ağa Camii, Handâliye Camii, Alaybey Camii, Hacı Nasır Camii, Şeyh Fethullah Camii, Tekke Camii, Ramazâniye Medresesi ve muhtelif han ve hamamlar sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA. TD, nr. 186, 301, 373; TK, TD, nr. 161, 556; Belâzûrî, Fütûh (Fayda), s. 188, 214, 274; Urfalı Mateos, Vekâyi'nâme (trc. H. D. Andre-asyan), Ankara 1962, s. 277; Yâkût, Muʿcemü'l-büldân, IV, 176; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 205 vd.; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 318; II, 321; Süryani Mar Yeşua, Vakayiname (trc. Mualla Yanmaz), İstanbul 1958, s. 19, 28; Nizâmeddîn-i Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1949, s. 267, 284; Silahşor. "Fetihnâme-i Diyâr-ı Arab be Devleti Kahire-i Sultan Selim Han" (nşr. Salahattin Tansel), TV. sy. 17 (1958); Feridun Bey, Münşeat, I, 479; Hoca Sâdeddin. Tâcü't-tevârîh, II, 331; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 566; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 352-360; Kāmûsü'y-a'lam, V, 3232; Cuinet, II, 188-191; Haleb Vilâyeti Salnamesi (1315), s. 204; a.e. (1317), s. 19; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, Antep ve Antep Kalesi, Gaziantep 1930; a.mlf., Antep Meşahiri, Gaziantep 1939; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 171 vd.; Ahmet Temir, "Anadolu'da İlhanlı Valilerinden Samağar Noyan", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 495 vd.; Mustafa Güzelhan, Ayıntab Tarihinden Notlar, Gaziantep 1959, s. 10, 13 vd.; Nazmi Sevgen, Anadolu Kaleleri, Ankara 1959, I, 125; Fikret Işıltan, Urfa Bölgesi Tarihi, İstanbul 1960, s. 77; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1961, s. 307-309; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 72, 84, 87, 94, 97; a.mlf., "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", TD, sy. 22 (1968), s. 76; a.mlf., "Memlûk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış", a.e., sy. 25 (1971), s. 34 vd.; a.mlf., "Fatih Devrinde Osmanlı - Memlûk Münasebetleri", a.e., sy. 30 (1976), s. 78 vd., not 17; a.mlf., "Kutuz", İA, VI, 1059; Firuzan Kınal, Eski Anadolu Tarihi, Ankara 1962, s. 242; Mehmet Altay Köymen, Selçuklu Devri Türk Tarihi, Ankara 1963, s. 259; Ali Sevim, Suriye Selçukluları, Ankara 1965, I, 29; Faruk Sümer, Karakoyunlular, Ankara 1967, I, 99 vd.; Gaziantep Şer'î Mahkeme Sicilleri (haz. Cemil Cahit Güzelbey), I-1V, Gaziantep 1966-70; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 117; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 73, 187, 199, 492, 496, 545, 575; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 111; Besim Atalay, Maraş Tarihi ve Coğrafyası, İstanbul 1973, s. 52 vd.; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi, İstanbul 1974, s. 77; Hüseyin Özdeğer. Onaltıncı Asırda Ayıntab Livası, İstanbul 1988; Âdile Âbidin. "Aynî'nin Ikdülcuman Fi Tarihi Ehlizzeman Adlı Tarihinde

Osmanlılara Ait Verilen Malûmatın Tetkiki”, Tarih Semineri Dergisi, II, İstanbul 1938, s. 121; Enver Çakar, “938 Numaralı Tapu-Tahrir Defterine Göre 1523 Yılında Ayntâb ve Birecik Sancakları”, TDA, sy. 94 (1994), s. 112-116; T. H., “Ayıntab”, İA, II, 64-67; Marçais - (M. Halil Yınanç), “Aynî”, a.e., II, 70; J. H. Mordtmann, “Dulkadırlılar”, a.e., III, 654, 656, 658 vd.; K. V. Zettersteen, “Hâlid”, a.e., V/l, s. 143; M. Canard, “‘ Ayntâb”, EI2(İng.), I, 791-792.

Hüseyin Özdeğer

Mimari.

Gaziantep Hz. Ömer zamanında İslâm topraklarına katılmış olmakla birlikte şehirde Emevîler’den, Abbâsîler’den ve II. Kılıcarslan zamanında kısa süre (1157) hâkimiyet kuran Selçuklular’dan

kalma tarihî bir eser mevcut değildir. İlk esaslı imar faaliyeti Eyyûbîler döneminde gerçekleştirilmiştir. Eyyûbîler’den el-Melikü’s-Sâlih Ahmed buraya köşkler, istihkâmlar ve camiler yaptırarak bağlar, bahçeler tesis etmiş, bu şehirden yetişen ünlü âlim Bedreddin el-Aynî’nin ifadesine göre Selâhaddîn-i Eyyûbî de mermer süslemeli yüksek bir köşk ile bazı evler inşa ettirmiştir. Bu sebeple kalede şimdi izine rastlanmayan caminin ve harabesi duran hamamın da Eyyûbîler zamanında yapılmış olduğu düşünülebilir. Bedreddin el-Aynî’nin ilk eğitimini gördüğü Eşrefiyye Medresesi, ismini büyük bir ihtimalle Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’l-Eşref Muzafferüddin Musa’dan almıştır. Yapılış tarihleri hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte, Osmanlı dönemi öncesinden varlıkları bilinen Boyacı (Kadı Kemâleddin) ve Eyyûboğlu camilerini de Eyyûbîler’e (muhtemelen XIII. yüzyılın birinci yarısı) mal etmek mümkündür.

Dulkadıroğulları ve Memlükler zamanında da imar edilen Gaziantep’te Dulkadıroğulları’ndan kalan eserlerin en eskisi, Nâsırüddin Mehmed Bey’in 1402 yılı civarında yaptırdığı medrese ile mescid, en meşhuru da XVI. yüzyılın başlarına tarihlenen Alâüddevle Camii ‘dir. 1903 yılında minaresi hariç tamamı yenilenen Alâüddevle Camii’nin eskiden dikdörtgen planlı ve düz damlı olduğu Sultan Abdülhamid albümlerindeki bir fotoğraftan anlaşılmaktadır. Memlükler’in yaptırdığı bilinen diğer iki eser Sultan Kansu

Gavri’nin mescidiyle çeşmesidir; bu dönemde Arduç Baba Zâviyesi’ne de çeşitli vakıflar tahsis edilmiştir.

Gaziantep 1516 yılında Osmanlı topraklarına katılınca imar faaliyeti hızlandı. 1557 tarihli bir vakıf defterinde Ali Neccâr, Hacı Mûsâ, Debbâğ, Tahtalı, Akyol, Alâüddevle, Kale, Eyyûboğlu, Kadı Kemâleddin ve Şehreküstü camilerinin adlarına rastlanmaktadır. Vakıf defterinde zikredilmemekle birlikte bu yıllarda, Sehreküstü’deki aynı zamanda cami olarak kullanılan Şeyh Fethullah (Bâlî Bey) Tekkesi ile (1550 civarı) Bostancı Camii de (1557) yapılmış bulunmaktaydı. Yine aynı yıllarda şehirde yetmiş beş kadar mescidin varlığı ismen bilinmektedir; şer’î mahkeme sicillerinden öğrenildiğine göre bu mescidlerden on üç tanesi daha sonraki devirlere intikal etmiştir. Bu sicillerde ve bir hayrat satış defterinde bunlardan başka günümüze ulaşmayan 100 mescidin daha adı tesbit edilmektedir. Osmanlılar zamanında mevcut olup da halen ayakta duran cami ve mescidlerin sayısı, eski şekillerini tamamen kaybedenler de dahil otuz dörttür. Böylece Osmanlı devrinde varlıkları ismen bilinen mescidlerin sayısı 196’yı bulmaktadır. Bir kısmı Osmanlılar’dan önceki dönemlerde yapılan diğer İslâmî anıtların dökümü ise şöyledir: Yirmi sekiz medrese, üç buk’a (mektep), yirmi tekke ve zaviye, otuz üç han, on sekiz hamam, altı bedesten, otuz bir çeşme ve kastel (kısmen veya tamamen yer altında bulunan havuzlu su tesisi), bir kale. Ancak cami ve mescidlerde olduğu gibi bu yapılarla ilgili rakamlara da kesin gözüyle bakılamaz. Medrese ve buk’aların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır; tekkelerden de cami haline getirilen iki tanesi hariç diğerleri mevcut değildir. Hanlardan on dokuzu, hamamlardan sekizi, bedestenlerden ikisi, çeşme ve kastel-lerden on biri ise zamanımıza sağlam olarak intikal etmiştir; bunların büyük bir kısmı Osmanlı devrine aittir.

Camiler. Gaziantep camileri hem plan hem mimari hem de tezyinat bakımından Artuklu, Zengî ve Memlûk etkisi altında gelişmiş mahallî bir üslûp gösterirler. Halep ve Şam’da dahi klasik Osmanlı tarzında camiler yapılmışken An-tep’te böyle bir eser yok gibidir. Bu sebeple buradaki XVI. yüzyıl camileriyle XIX. yüzyıl camileri arasında üslûp açısından hemen hemen hiçbir fark bulunmamaktadır.

Gaziantep camilerini harimlerinin planlarına göre dört grupta incelemek

mümkündür. Birinci tipi teşkil edenlerde harim kıbleye paralel bir veya iki sahnlı plan üzerine inşa edilmiştir. Bekir Bey (1648), Kılınçoğlu (XVII. yüzyıl ortaları), Kesikbaş (1690), Ayşe Bacı (1722) ve Karagöz (1755) tek sahnlı; Boyacı (XIII. yüzyıl), Eyüboğlu (XIII. yüzyıl), Ali Neccâr (XIV. yüzyıl), Tahtânî (Şeyh Muhyiddin Mehmed, 1557 öncesi), Handan Bey (XVI. yüzyıl sonları), Ahmed Çelebi (1672), Esenbek (İhsan Bey, XVIII. yüzyıl başları), Karatarla (1775), Nuri Mehmed Paşa (1785), Ömeriye (1786), Ağa (1797), Alaybey (1809) ve Hacı Nasır (1812) iki sahnlı camilerdir. Birkaçı dışında bu tip camilerin mihrap önü dahil olmak üzere bütün hacimleri, kare planlı yığma ayaklar üzerine oturan çapraz tonozlarla örtülmüştür. Küçük mihrap önü kubbesi sadece Tahtânî Cami ile Ağa, Karatarla, Nuri Mehmed Paşa ve Ömeriye camilerinde bulunmaktadır. Karatarla Camii'nde arka arkaya yerleştirilen üç kubbe ile mihrap mihveri vurgulanmıştır.

İkinci grubu oluşturan çok kubbeli camilerin tek örneği Hüseyin Paşa Camii'dir (1700) ve harimi iki ayak üzerine oturan üçerli çift sıra halindeki altı kubbeyle örtülmüştür. Bu kubbeleri kuzeydeki son cemaat mahallinin üç kubbesi tamamlamaktadır; ancak bu eserde, bazı benzer yönler olmasına rağmen klasik Osmanlı devri camilerinin estetiğini görmek mümkün değildir.

Üçüncü gruptaki Tekke ile (1639) Şirvânî veya iki şerefeli camilerinde (1681) harim dört ayak üzerine oturan merkezî bir kubbe ile örtülmüş, köşeler ve yan mekânlar ise tonozlarla kapatılmıştır. Yine bu eserlerde de klasik Osmanlı camilerindeki tenasüp ve ahenk görülmez.

Dördüncü tipi halen iki örneği kalan tek kubbeli camiler meydana getirir. Bunlardan biri, son cemaat yeri bulunmayan küçük kubbeli Balıklı Mescidi (muhtemelen XV1I-XVIII. yüzyıl), diğeri, dikdörtgen planlı ve düz damlı eski Alâüddevle Camii hariminin yıkılıp yeniden yapılmasıyla meydana getirilen ve yine aynı adı taşıyan camidir. Bu yeni caminin de son cemaat mahalli mevcut olmayıp eser, gömme ayaklar üzerine oturan 15,10 m. çapındaki tek bir kubbeyle örtülmüştür. Bunlardan başka, II. Abdülhamid dönemine ait albümlerde yer alan panoramik bir fotoğraftan, şehirde klasik Osmanlı üslûbuna yakın tarzda yapılmış tek kubbeli bir caminin daha bulunduğu öğrenilmektedir. Adı ve yapılış tarihi bilinmeyen bu cami,

fotoğraftaki durumuna göre doğrudan doğruya dört duvar üzerine oturan büyük bir kubbeyle örtülmüş bir harimden ibaretti ve büyük ihtimalle son cemaat mahalli yoktu. Aslı tekke olan Şeyh Fethullah Camii ise merkezdeki bir yığma ayak üzerine oturan şemsiye

tonozun örttüğü kare mekânın güney yönünde genişletilmesiyle elde edilmiş, evvelce yanlış olarak ters "T" tipi denilen tabhâneli (zâviyeli) camiler planına sahiptir.

Camilerin Mimarisi. Gaziantep camilerinde ön cephe dışında kalan kısımlara fazla önem verilmemiştir. Harimin mihrap mihveri üzerindeki kapısı özellikle vurgulanmış, son cemaat mahalli kemerleriyle kuzey cephesi renkli taşlarla bezenmiştir. Alaybey, Mehmed Paşa ve Hüseyin Paşa camilerinde görüldüğü üzere yan ve arka duvarlar çok defa dışarıdan ağır payandalarla desteklenmiştir. Bu duvarlarda dikkati çeken yegâne mimari unsur, genellikle sivri bir kemer içerisine alınmış olan altlı üstlü pencerelerdir. Hangi tipte yapılmış olursa olsun, birkaçı hariç bütün camilerde üzeri düz damlı bir son cemaat yerinin bulunduğu görülür; yalnız Nuri Mehmed Paşa Camii'ninki kubbelerle örtülmüştür.

Kapı. Sokağa açılan avlu kapıları da harim kapıları da fazla gösterişli değildir ve basık kemerli giriş açıklıklarını dıştan derinliği az sivri bir kemerin kuşatmasıyla meydana getirilmişlerdir. Şeyh Fethullah Camii'nin taçkapısı renkli taş işçiliği, kovan kısmındaki püsküllü sarkıtları, girişin iki yanındaki nişleri ve yuvarlak profilli baş kemeriyle göz doldurmaktadır; Bostancı Camii'nin taçkapısı da aynı tarzdadır. 1903 yılında yenilenen Alâüddevle Camii'nin kapısı ise Batı tesirinde kalmış eklektik bir üslûp göstermektedir.

Minare. Camilerde dikkati çeken en önemli unsur hiç şüphesiz minarelerdir. Minareler son cemaat mahallinin doğu veya batısında, yahut da avlunun kuzey kenarının ortasında yer almaktadır. Yalnız Tekke Camii'nin minaresi bunlardan farklı konumda avlu kapısının üstüne kısa gövdeli olarak yapılmıştır. Genellikle binaya oranla nisbetsiz bir şekilde yüksek tutulan minarelerin gövdeleri, Boyacı Camii'nin eski minaresinden başka Alaybey ve Handan Bey camilerinde çokgen, Karatarla ve Hacı Nasır camilerinde burmalı, Alâüddevle, Eyyûboğ-lu ve Şeyh Fethullah camilerinde

yuvarlaktır. Şirvânî Camii dışında hepsi tek şerefeli olan bu minareler, hem gövdelerinin hem de şerefelerinin yapımında gösterilen maharet ve çeşitlilik sebebiyle dikkat çeker. Şerefelerin birçoğu çinkoyla kaplı ahşap bir şemsiye ile örtülmüştür.

Mihrap. Mihraplar, hafif çıkıntılı bir blok içinde yer alan Şeyh Fethullah Camii'ninki hariç, kıble duvarıyla aynı hizada başlayan yarım daire veya ters "U" şeklindeki nişlerden ibarettir. Ömeriye, Bostancı, Tekke ve Esenbek camilerinin dışında kalan camilerin hiçbirinin mihrap kavsarasında mukamas mevcut değildir. Nişler üç taraftan düz silmelerin meydana getirdiği çerçevelerle kuşatılmış, tepeleriyle çerçeve arasında kalan kısımları kitâbe levhası ve bazı süs unsurları ile doldurulmuştur. Mihraplarda renkli taş işçiliğinin özel bir yer tuttuğu görülmektedir.

Minber. Minberler, gerek çeşitleri gerekse sahip oldukları süslemeler bakımından büyük önem taşımaktadır. Gaziantep camilerinde hareketli, klasik ve köşk olmak üzere üç tip minber bulunmaktadır. Hareketli minberler ahşaptan yapılmıştır ve altlarına konulan tekerlekler vasıtasıyla mihrabın sağ tarafına oyulan bir yuvanın içine girip çıkacak şekilde raylar üzerinde hareket ederler. Cuma hutbesi için yuvasından dışarı çekilen minber namazdan sonra yerine itilir. Bu tür minberlere halen Boyacı, Ahmed Çelebi ve Şirvânî camilerinde rastlanmaktadır; bunlardan başka Ayşe Bacı Camii'nde de eskiden bu çeşit bir minberin bulunduğu söylenmektedir. Klasik tarzda yapılan, yani kıble duvarına dik olarak yerleştirilen minberler yalnızca Tahtanı Camii ile Ali Neccâr, Bostancı, Hüseyin Paşa ve Şeyh Fethullah camilerinde görülmektedir; bunların hepsi de mermerden yapılmıştır. Nuri Mehmed Paşa Camii'nin bu tarzdaki ahşap minberi 1970'lerin sonunda köşk tipine dönüştürülmüştür. Mihrabın sağ tarafında, duvarın içine açılan bir taş merdivenle veya dışarıdan konulan ahşap bir dayama merdivenle çıkılan balkon şeklindeki köşk tipi minberler ise Alaybey, Karatarla, Hacı Nasır, Karagöz, Bekir Bey, Eyyûboğlu, Handan Bey, Esenbek, Kozanlı, Kozluca, Ömeriye, Ömer Şeyh, Hacı Veli, Alâüddevle ve Tekke camilerinde kullanılmıştır. Bu camilerin birçoğunda mihrabın sol tarafında bulunan vaaz kürsüsü ikinci bir köşk minber görüntüsü vermektedir.

Mahfil. Harimin kuzey kapısı üstüne yapılan müezzin mahfilleri Ahmed

Çelebi Camii'nde olduğu gibi belli zamanlarda kadınlara tahsis edilmekteydi. Bu mahfiller, Gaziantep camilerindeki en zengin kalem işi nakışların görüldüğü yerlerdir. Alt yüzlerinin ortasında, etrafı çakma tekniğinde geometrik kompozisyonlarla çerçevelenmiş stalaktitli birer göbek bulunmakta, kompozisyonların içlerinde ise kalem işiyle yapılmış nebatî motifler yer almaktadır. Bunlar arasında Ahmed Çelebi, Karatarla, Hacı Nasır, Nuri Mehmed Paşa, Alaybey, Eyyûboğlu ve Esenbek camilerindekilerin sanat değeri yüksektir.

Malzeme. Tuğlanın ve moloz taşın hiç kullanılmadığı Gaziantep camilerinin ana inşa malzemesi beyaz kalkerle siyah bazalttır. Siyah taşın asıl tercih edildiği yerler Esenbek, Alaybey, Mehmed Paşa camilerinde görüldüğü üzere mihraplar ve Hüseyin Paşa ile Şeyh Fethullah camilerinde olduğu gibi minberlerdir.

Ayrıca harimin ve son cemaat yerinin cephelerinde de siyah taş kullanılmıştır. Buna örnek olarak da Karatarla, Mehmed Paşa, Esenbek, Handan Bey, Ağa, Alâüddevle ve Boyacı camilerinin cepheleri verilebilir. Bütün bu eserlerin cephe, mihrap ve minberlerinde siyah taş beyaz ve pembe taşlarla birlikte görülür.

Tezyinat. Mimari yaratıcılığın ve ihtişamın söz konusu olmadığı bütün eserlerde görüldüğü gibi Gaziantep camilerinde de tezyinat ön plana çıkmıştır. Bu tür yapılarda güzellik bütünde değil parçalarda arandığından camilerin mihrap, minber, kapı, minare, mahfil ve cepheleri zengin süslemelerle bezenmiştir. Bunlarda kullanılan malzemeye göre bir değerlendirme yapmak mümkündür, a) Taş. Camilerin inşasında kullanılan malzeme tamamıyla taş olduğu için süslemelerde de en çok bu maddeden faydalanılmıştır. Boyacı ve Eyyûboğlu gibi Eyyûbîler ve Alâüddevle (eski) gibi Dulkadıroğulları zamanında yapıldığı tahmin edilen birkaçı dışında camilerin hepsi Osmanlılar'a ait olduğu halde bunların tezyinat anlayışları aynı devrin diğer şehirlerinde görülenlerden farklıdır. Süslemelerde kısmî benzerlikler bulunmakla birlikte tam bir Memlûk özelliği de görülmez. Renkli taş işçiliği Memlûk kompozisyonlarından daha sade olduğu gibi burada Zengîler'in düğümlü ve birbirini aşırtmalı biçimde diklemesine kesen köşe kompozisyonları da yoktur. Gaziantep camilerinde kullanılan renkli taşlarla yapılmış bezemeler saç örgüsü kuşaklarından, damalardan ve

palmet benzeri şekillerden ibarettir, b) Ahşap. Ahşap işçiliği minberlerde, müezzin mahfillerinde ve kapı, pencere kanatlarında görülmektedir. Gaziantep'te özellikle Boyacı Camii'nin kündekârî tekniğinde yapılan minberinin (1357) bağa kakmalarla süslenmiş geometrik kompozisyonları fevkalâde önemlidir. Hepsi de geç tarihli olan diğer eserler bu minberle karşılaştırıldığında ahşap işçiliğinin daha sonraki yıllarda büyük bir gerileme gösterdiği anlaşılmaktadır, c) Kalem İşi. Gaziantep'te sıva üzerine yapılmış kalem işi süslemelere yalnız Hüseyin Paşa Camii'nin kubbe göbeğinde rastlanır. Kalem işlerinin en güzel örnekleri müezzin mahfillerinde ahşap üzerine uygulanmış olup bunlar arasında en müstesna yeri, Ahmed Çelebi Camii'nin yaklaşık üçte ikilik kısmı 1980'lerde ortadan kaldırılan mahfili işgal etmektedir. Bu mahfillerin alt yüzleri çok sayıda panoya bölünerek bunların her biri değişik geometrik kompozisyonlarla süslenmiş, bu kompozisyonların içleri ve aralarında kalan boşluklar da çeşitli nakışlarla doldurulmuştur. Pembe, yeşil, şan ve mavi renklerin ağırlıklı olarak kullanıldığı motifler arasında gül, karanfil, hatâyî, filiz, yaprak, yıldız ve mine ilk sırayı almaktadır. Kalem işlerinin diğer zengin örnekleri Alaybey, Hacı Nasır ve Nuri Mehmed Paşa camilerinin müezzin mahfillerinde görülür, d) Çini. Gaziantep camilerinde çiniye yalnız şerefe altlarında gömme tabak şeklinde rastlanır. Bostancı Camii'nin minare kapısının üstünde de çini kalıntıları mevcuttur, e) Maden İşleri. Maden işçiliği sadece kapı ve pencerelerin tokmak, reze ve kilitlerinde uygulanmıştır.

Medreseler. Yazılı kaynaklardan, Osmanlı devrinde ve daha öncesinde otuz kadar medrese ile üç buk'anın yapıldığı öğrenilen Gaziantep'te, bunlardan günümüze orijinal haliyle ulaşmış herhangi bir örnek bulunmamaktadır. En eski medresenin Eşrefiyye olduğu ve Eyyûbî emirlerinden el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddin Mûsâ (ö. 1237) tarafından yaptırıldığı tahmin edilmektedir. Sunguriyye ve Dulkadıriyye medreselerinin de Osmanlılar'dan önce inşa edildiği kesindir. Mihaloğlu Yahşi Bey Medresesi'nin XV. yüzyılda yapıldığı söylenebilir. Varlığı bilinen en eski Osmanlı medresesi 1548 tarihli Medrese-i Cedîde'dir. Günümüzde 1125 (1713) tarihli bir kitâbesi bulunmakla birlikte Evliya Çelebi'nin ifadesinden 1640'larda mevcut olduğu anlaşılan Ahmed Çelebi Medresesi öğrenci yurdu haline getirilirken büyük değişikliğe uğratılmış ve üstüne ikinci bir kat inşa edilmiştir. Orijinal yapısından yalnızca alt kattaki birkaç odası kalmış olan bu medresenin

kitâbenin yer aldığı kapısı da 1980'lerde yıkılarak yeniden yaptırılmıştır. Hüseyin Paşa Camii'nin kuzeyinde yer alan Hüseyin Paşa Medresesi (1720), dükkân olarak kullanılan beşik tonozlu mekânların üstüne yapılmış ikinci kat odalarından ibarettir. Nuri Mehmed Paşa Camii'nin kuzeyindeki Hüseyin Ağa Medresesi'nin de (1799) aynı tarzda inşa edildiği anlaşılmaktadır; bu eserden ancak iki mekân günümüze ulaşabilmiştir. Bu tür iki katlı medreselerin diğer bir örneği de Ali Neccâr Camii (1817) avlusunun kuzeyinde bulunmaktadır.

Çeşitli kaynaklardan öğrenildiğine göre Gaziantep'teki medreselerin büyük çoğunluğunu, camilerin avluları etrafına yapılmış olan tek katlı medreseler teşkil etmekteydi; ancak bugün yalnız Boyacı Camii'nde böyle bir medresenin izi görülmektedir (fakat mevcut odaların, caminin inşa edildiği sanılan XIII. yüzyılla münasebetini ortaya koyacak unsurlar mevcut değildir). Şeyh Muhyiddin Mehmed (Tahtam Camii), Ömer Şeyh, Esenbek, Bostancı, Şeyh Fethullah, Karagöz, Ferhâdiyye, Eyüboğlu, Kozanlı, Fethiye ve Ayşe Bacı medreseleri de aynı adı taşıyan camilerin avlularının etrafında sıralanan odalardan ve dershaneden meydana gelmekteydi; ancak bugün bunlardan en küçük bir iz dahi kalmamıştır. Dulkadriyye (muhtemelen 1402 civarı) ve Nakib (1720'ler) medreselerinin ise herhangi bir camiyle ilgileri tesbit edilememiştir ve bunların mimarileri hakkında da yeterli bilgi yoktur.

1557 tarihli vakıf defterinden şehirde Şeref Îsâ, Dulkadriyye ve Hacı Mûsâ adlı üç buk'anın mevcut olduğu öğrenilmektedir. Ayrıca şimdiki Şuburcu civarında Nûr Ali oğlu Hüseyin Ağa (1799) ve Hacı Abdullah Edib Efendi (1899) kütüphaneleri yer alıyordu.

Tekkeler ve Zaviyeler. Başta şer'î mahkeme sicilleri olmak üzere çeşitli tarihî kaynaklarda yer alan ifadelerden Gaziantep'te yirmi kadar tekke, dergâh ve zaviyenin bulunduğu ve bunlardan on ikisinin I. Dünya Savaşı'ndan önce faaliyetini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Bu sayılara, aynı zamanda cami olarak kullanılan ve günümüze de bu hüviyetleriyle intikal eden Şeyh Fethullah, Tekke ve Şirvânî tekkeleri dahil değildir. Şirvanî ve Tekke camileri mevlevîhâne idi; Şeyh Fethullah Tekkesi'nin hangi tarikata ait olduğu ise bilinmemektedir. Bu üçü dışında kalan tekke, zaviye ve dergâhlardan hiçbiri bugüne ulaşmamıştır. Diğer tekkelerden tarikatları tesbit edilebilenler şunlardır: Hacı Baba ve Şeyh Salman Mevlevî; Aydı

Baba, İhlâsiyye ve Şeyh Muslihuddin Halvetî; Mehmed Ağa ve Şeyhcan (Şıhıcan) Nakşibendî; Kamacı Baba Rifâî ve Çepni Bektaşî. Bu tekke, zaviye ve dergâhlardan zaviye adıyla bilinen Hacı Baba, Şeyh Muslihuddin, Ardıç Baba, Düiük Baba, Ahî Mahmud oğlu Ahî Ahmed, Emin Dede, Ballıca Baba, İbn-i Demirci'nin (Demircizâde) tarihi Memlükler'e kadar dayanmaktadır; diğerleri ise hemen hemen tamamıyla Osmanlı dönemine aittir.

Türbeler ve Mezarlar. Şehrin mezarlığı, bilindiği kadarıyla Bedreddin el-Aynî'nin

babasının zamanından beri şehrin güneyinde bulunuyordu. Onun ifadesine göre babası Kadı Kemâleddin ölünce (XIV. yüzyıl sonları) Halep yolundaki Mukre denilen yere defnedilmişti. Kemikli Bedesten yapılırken yer altından mezarların çıkması, daha XVI. yüzyıl başlarında şehrin merkezinde kalan bu mevkiin eskiden mezarlık olduğunu göstermektedir. Bu durumda, Antep'in kuruluşunda önceleri müslüman ölülerinin bu kesime gömüldüğünü, ardından şehrin gelişip büyümesiyle de mezarlığın daha güneydeki tepelere nakledildiğini düşünmek mümkündür. Şimdi buralarda Savcılı, Çamlıca, Saçaklı, Şenyurt, Kurtuluş ve Aydınbaba mahalleleri yer almaktadır. Bugün doğumevinin bulunduğu yerin yakın zamana kadar Kabirli Bostan adıyla tanınmasından yer yer kuzeye doğru sarktığı anlaşılan bu mezarlık 1940'larda kaldırılarak kabirler Asrî Mezarlık'a taşınmıştır. Bundan başka şimdiki tren istasyonu tarafında da daha küçük bir mezarlığın mevcut olduğu bilinmektedir.

Eskiden şehirde daha ziyade makam ve yatır türünde birkaç türbe vardı. Bunların bazıları günümüze ulaşmışsa da sanat tarihi bakımından fazla önem arzetmemektedir.

Hanlar. Gaziantep'te I. Dünya Savaşı'nın başladığı yıllarda sayıları otuz bir olan hanlardan bugün hepsi de şehir hanı planında yapılmış on sekiz tanesi mevcuttur; ayrıca şehre 10 km. mesafede Sam Köyü Hanı bulunmaktadır. Eldeki bilgilere göre hanların en eskisi, Mihaloğlu Yahşi Bey Medresesi'ne (XV. yüzyılın başları) vakfedilen Hân-ı Cedîd (Yeni Han) olmalıdır. Pürçekli Kervansarayın 1462 öncesinde, Dulkadırlı Alâüddevle Bozkurt Bey'in hanının ise XVI. yüzyılın başında yapıldığı kabul edilmektedir.

Şehir merkezinde halen mevcut bulunan en eski han, Lala Mustafa Paşa'nın 1563 yılı civarında yaptırdığı Paşa (Hişva) Hanı'dır. 1648'de buraya gelen Evliya Çelebi hanların sayısı hakkında bir rakam vermemekle birlikte Mustafa Paşa'nın Pekmez Hanı'nı, Tuz Hanı'nı, Börekçi Hanı'nı ve Mustafa Ağa Hanı'nı ismen zikreder.

Günümüze ulaşan hanlardan Sam Köyü Hanı (XVI. yüzyıl), Paşa (Hişva) Hanı (XVI. yüzyıl ortalan) ve Tütün Hanı (1754 öncesi) tek katlı olduğu halde Yeni Han (1557 öncesi). Tuz Hanı (XVII. yüzyıl başları), Emîr Ali Hanı (1719), Yüzükçü Hanı ile (1735 öncesi) XIX. yüzyıla ait Seker, Mecidiye, Millet, Belediye, Eski Gümrük, Kürkçü, Maarif, Anadolu ve Güven hanları ve Beyazların Han iki katli; Kumruoğlu (XIX. yüzyıl sonlan) ve Elbeyli (XX. yüzyıl başları) hanları ise üç katlıdır. Han inşası XIX. yüzyılda çok artmıştır. Beyazların Han dışında diğer hanlar, kaleden başlayıp güneydoğuya doğru devam eden Halep yolu üzerinde ve civarında yer aldığı halde bu han batıda Akyol mahalleşindedir.

Bütün hanlarda odalar bir avlunun etrafına sıralanmıştır. Tek katlı hanlardan yalnız Paşa Hanı revaklıdır; çift katlıların ise ikinci katlarında ahşap veya kâgir ayaklar üstüne oturan revaklar mevcuttur. Çok katlılarda alttaki odalar alışveriş merkezleri ve atölye, üsttekiler dinlenme yeri olarak kullanılmıştır. Gaziantep hanlarının belki de en önemli özelliği, ahırlarının mağara şeklinde kayaya oyulmuş olmasıdır. Bütün hanlar kapıları hariç genellikle sadedir; Yeni Han ile Elbeyli, Millet, Belediye ve Kürkçü hanları siyah-beyaz taş işçiliğiyle dikkat çekerler.

Bedestenler. Gaziantep'te çeşitli zamanlarda altı tane bedesten yapılmış, bunlardan yalnız, 1957 yılında yandıktan sonra sebze haline çevrilen Zincirli Bedesten ile (1717) zamanımızda iş yeri olarak kullanılan Kemikli Bedesten (1853) günümüze ulaşmıştır. Lala Mustafa Paşa'nın yaptırdığı 110 dükkândan meydana gelen Eski (Karanlık) Bedesten (1578), Kadri Paşa (Fatlacılar) Bedesteni (1854-1857) ve Oturakçılar Bedesteni ile Hüsrev Paşa'nın yaptırdığı Kuyumcular Bedesteni ise (XVI. yüzyıl) artık mevcut değildir. Bunlardan Kuyumcular Bedesteni kalenin güneybatı tarafında, diğerleri Tahtânî Camii'nin batısında idi. Mevcut bedestenler, üstü kapalı bir sokağın iki tarafında sıralanan beşik tonoz örtülü dükkânlardan ibarettir; dolayısıyla bunlar her ne kadar bedesten adını taşımakta iseler de klasik

bedesten planından ziyade arasta planındadırlar.

Hamamlar. Çeşitli arşiv belgelerinden tesbit edilebilen hamamların sayısı on dokuzdur. Bunlardan yalnızca İki Kapılı Hamam ile Eski Hamam (1557 öncesi) ve Keyvanbey (XVI. yüzyıl), Şeyh Fethullah (XVI. yüzyıl ortaları), Paşa (1560'lar), Hüseyin Paşa (1727), Nâib ve Tabakhane hamamları asıl işlevleriyle günümüze ulaşabilmiş, Tutlu Hamamı değişiklik geçirip depo haline gelirken Kale Hamamı da (muhtemelen Eyyûbîler devri) toprak altında kalmıştır. Tişlaki (1536 öncesi), Bağat (1557 öncesi), Kadı (1557 öncesi), Akyol (XVI. yüzyılın üçüncü çeyreği), Bey (Çukur), Koca Nakib (XVIII. yüzyıl başları), Mücelle, Piyâle Paşa ve Tüffâh hamamlarından ise herhangi bir iz mevcut değildir. Gaziantep hamamları ısı kaybını önlemek amacıyla 1/2 veya 1/3 oranında yere gömülü olarak yapıldıkları için dışarıdan pek dikkati çekmezler; buna karşılık yıldız tonozları ve çok renkli taş döşemeleri önemlidir. Şeyh Fethullah ve Tabakhane hamamları ile iki Kapılı Hamam ve Eski Hamam dört eyvanlı-köşe halvetli, diğerleri ise yıldızvari şema üzerine çok eyvanlı olarak inşa edilmiştir.

Çeşmeler ve Kasteller. Gaziantep şehri modern içme suyu şebekesine kavuşmadan önce su ihtiyacını en azından XIII. yüzyıldan beri kanavet denilen kayalara oyulmuş, kanal-dehliz sisteminden getirilen su ile karşılamaktaydı. Bedreddin el-Aynî, dedesinin 731 (1330) yılında Antep'ten Halep'e su götürmek için açılan ve halen izlerine Oğuzeli civarında rastlanan meşhur Kuveyk Kanalı'nın yapımında inşaat nâzın olarak çalıştığını ifade etmektedir. Gaziantep'te her eve, her mabede ve her meydana uğrayan bu akarsu sistemine yukarıdan açılan bir kuyu ile ulaşmak mümkündü; eski evlerde günümüzde de bu tür kuyular bulunmaktadır. Bu su yollan bazan cami avlusu veya küçük meydanlardaki kastel denilen tesislerde sona eriyordu. Derinlikleri 3 ile 10 m. arasında değişen, mağara şeklinde oyulmuş geniş bir mekânın ortasındaki bir havuzla bunun etrafına sıralanan oturma sekileri, hela ve çimeklikten meydana gelen kastellerin Esenbek Camii ve Pişirici kastellerinde bugün hâlâ mevcut olduğu gibi bazan mescidleri de bulunuyordu. Günümüze ulaşan Ahmed Çelebi, Kozluca ve Şeyh Fethullah Camii kastellerine mescid yapılmamıştır ve halen bunlardan yalnız Şeyh Fethullah Kasteli kullanılabilir durumdadır. Bekir Bey, Şahvelî, Ayşe Bacı, Kırkayak, Şeyhcan, Kabainek ve Gazâlî kastelleri ise toprakla doldurularak ortadan

kaldırılmıştır.

Gaziantep’te her türlü çeşmeye kastel denilmekteyse de bunu yalnız yer altındaki tesisler için kullanmak uygun olur. Bugüne gelebilen altı çeşmeden Hüseyin Paşa Hamamı Çeşmesi (1828) renkli taş işçiliği, Kumandan Çeşmesi (1915) yazıları, Pazaryeri Çeşmesi (1920;

aslında daha eski olması gerekir) üzerindeki hayvan kabartmaları ile dikkat çeker. Yazılı belgelerden şehirde en az on beş çeşmenin daha bulunduğu öğrenilmektedir; Evliya Çelebi ise bu sayıyı yetmiş olarak verir. Bunlardan 1611 tarihli Kale Çeşmesi’nin, dört ayak üzerine oturan kubbesi ve onun altındaki mermer teknesiyle diğerlerinden daha fazla önem taşıdığı anlaşılmaktadır. Gaziantep’teki adı belli tek sebil olan Böğrüdelik (1648) günümüzde mevcut değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi. Seyahatnâme, IX, 352; Haleb Vilâyeti Salnamesi (1317), tür.yer.; J. M. Kinneir, Journey Through Asia Minor in the Years 1813 and 1814, London 1818; Şakir Sabri Yener. Gaziantep Kitabeleri, Gaziantep 1958; Mustafa Güzelhan, Ayıntap Tarihinden Notlar, Gaziantep 1959; a.mlf., “Hüseyin Ağa Medresesi”, Gaziantep Kültür Dergisi, VIII / 90, Gaziantep 1965, s. 5; a.mlf., “İki Kapılı Hamam-Dutlu Hamamı”, a.e., VIII/91 (1965), s. 4; a.mlf., “Kale Kasteli-Kale Kapısı”, a.e., IX/100 (1966), s. 93; a.mlf., “Kâzımî Tekkesi”, a.e., IX/100 (1966), s. 93; Cemil Cahit Güzelbey, Gaziantep Evliyaları, Gaziantep 1964; a.mlf., Gaziantep Camileri Tarihi, Gaziantep 1984; a.mlf., “Bedesten ve Gaziantep Bedestenleri”, Gaziantep Kültür Dergisi, IV/40, Gaziantep 1961, s. 4; a.mlf., “Gaziantep Kalesi”, a.e, X/110 (1967), s. 12; Gaziantep Şer ‘î Mahkeme Sicilleri (haz. Cemil Cahit Güzelbey), I-IV; Hüseyin Özdeğer, Onaltıncı Asırda Aymtab Livası, I, İstanbul 1988; M. Özkarcı, Gaziantep İl Merkezinde Bulunan Hanlar (yüksek lisans tezi, 1988), Erzurum Atatürk Üniversitesi; Nusret Çam, Şeyh Fethullah Külliyesi, Ankara 1989; a.mlf., Gaziantep Boyacı (Kadı Kemalettin) Camii, Ankara 1990; a.mlf.. “Gaziantep’te Kastel Adı

Verilen Su Tesisleri", VD, XVIII (1984), s. 165-174; a.mlf., "Gaziantep Camilerinde Minber Problemi ve Müteharrik Minberler", TTK Belleten, LII/205 (1988), s. 1683-1694; Âdile Âbidin, "Aynî'nin Ikdülcuman Fi Tarihi Ehlizzaman Adlı Tarihinde Osmanlılara Ait Verilen Malûmatın Tedkiki", Tarih Semineri Dergisi, II, İstanbul 1938, s. 109-215; Metin Sözen, "Eine Moschee von seltenem Typ in Anatolia: Die Şeyh Fethullah Moschee in Gaziantep", Anatolica, III, Leiden 1969-70, s. 177-187; N. Topkaraoğlu, "Gaziantep Fethullah Camii ve Zaviyesi", VD, XIX (1985), s. 207-222.

Nusret Çam

Bugünkü Gaziantep.

Kurtuluş Savaşı sırasında en fazla hasar gören şehirlerden biri olan Gaziantep, iki yıl kadar süren Fransız işgalinden 25 Aralık 1921 tarihinde kurtulduktan sonra hızlı bir gelişme gösterdi. Nüfusu arttığı gibi ticaret ve sanayi alanında büyük atılımlar gerçekleştirildi. Şehrin çekirdeğini, Sacur suyunun yukarı kollarından olan Allaben deresinin güney kenarındaki tepeler üzerinde kurulmuş mahalleler meydana getirmektedir. Bu tepelerden biri üzerinde de şehrin tarihî kalesi yükselir. Şehir, Adana - Malatya demiryolunun Narlı İstasyonu'nu Halep-Bağdat demiryolunun Barak (Cerablus) İstasyonu'na bağladığı gibi düzgün karayolları ile de Birecik Köprüsü üzerinden Şanlıurfa'ya, Narlı üzerinden Kahramanmaraş'a, Fevzipaşa üzerinden Adana ve Antakya'ya, Kilis üzerinden Halep'e, bu yoldan ayrılan başka bir yolla Antakya'ya ve ayrıca Besni üzerinden Adıyaman'a bağlanarak önemli bir düğüm noktası meydana getirir. Şehrin hızlı gelişmesinde kavşak noktası oluşunun önemli bir rolü vardır. Ayrıca yakınında İskenderun ve Mersin gibi büyük limanların bulunuşu, ulaşım imkânları bakımından Gaziantep şehrini bölgesel bir toplanma merkezi durumuna getirmiştir. Zira Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da elde edilen ürünlerin önemli bir kısmı Gaziantep'teki tüccar ve sanayicinin elinde toplanır, bunların bir kısmı Gaziantep'te işlenerek mamul veya yarı mamul hale getirilir, buradan büyük merkezlere satılır veya ihraç edilir. Gaziantep bu şekilde doğunun ürünlerini batıya, batı bölgelerinin ürettiği mallan da doğuya aktaran bir ticaret merkezi durumundadır. Gaziantep'in doğu ile batı arasında bir merkez vazifesini görmesi, burada sanayiin de hızla

gelişmesine ve çeşitlenmesine yol açmıştır.

Cumhuriyetin ilk yıllarında otuz dört mahalleden oluşan şehir, kale ve onun çevresindeki iskân alanlarından meydana geliyordu. Bu konut alanları, merkezi kale olan ve yarı çapı 500-600 metreyi geçmeyen bir alan içinde sınırlı kalıyordu. Nüfusu da henüz 40.000'e ulaşmamıştı (1927 sayımında 39.571). Şehrin bu dönemdeki ilk imar planını 1933-1935 yıllarında Hermann Jansen yapmıştır. Bu ilk plan şehrin daha sonraki yıllara ait gelişmelerinde izler bırakmıştır. 1936-1945 yılları arasında Suburcu, Karagöz ve Gaziler caddelerinin genişletilmesi, Atatürk Bulvarı ile İsmet İnönü caddesinin açılması söz konusu plana sadık kalınarak yapılan düzenlemelerdir. 1935 sayımında 50.000'i geçen şehir nüfusu (50.965) 1945'te 60.000'i (62.873), 1950'de de 70.000'i (71.887) aştı. 1950-1955 dönemi şehirde nüfusun en hızlı arttığı dönemlerden biri olmuştur. Nüfusun artmasıyla bir taraftan yaşama düzeyi yüksek olanlar tarafından modern binalar inşa edilirken diğer taraftan kırsal kesimden şehre gelenler de şehrin güney ve kuzeyindeki sırtların yamaçlarında yapılan, çoğu tek katlı küçük meskenlere yerleşmişlerdir. Bu arada gecekondulaşma da hızlanmıştır. Modern binaların ekserisi şehrin batısında Atatürk Bulvarı, Ordu ve İnönü caddeleri boyunca dizilirken bir kısmı da önemli caddeler kenarında yıkılan eski evlerin yerine yapılmıştır. Böylece şehir 1950'den sonra hızla büyümüş, eski mahallelere yenileri eklenmiştir. Yeşilova, Karşıyaka, Ünaldı, Alibaba, Aydınbaba, Yavuzlar, Sultanselim, Şenyurt, Kurtuluş, Saçaklı, Çamlıca, Hoşgör mahalleleri tamamen; Akyol, Bey, Yaprak, Kılıçoğlu, Savcılı, Çakmak, İsmetpaşa ve Şahveli mahalleleri ise kısmen yeni semtlerdir. Bu yeni semtler, sokak ve caddelerinin muntazam uzanışları ve genişlikleriyle kale ve çevresindeki dar ve zikzaklı sokaklı eski semtlerden ayrılır.

1950 yılından sonraki bu gelişmeler ikinci bir imar planını gündeme getirdi. 1950-1955 arasındaki dönemde Mimar Galip Kemali Söylemezoğlu ile Kemal Ahmet Aru'nun birlikte hazırladıkları plan uygulamaya konuldu. Daha önce Jansen'in hazırladığı plandan fazla farklı olmayan bu planın uygulaması sırasında şehrin merkezî kesimlerinde yenileme, caddeleri genişletme ve yeni caddeler açma çalışmaları başlamıştır. 1960'ta 100.000 nüfusu da geçen şehirde (124.097) 1963 yılından sonra yol açma çalışmaları daha da hızlanmış, şehrin eski kesimlerindeki yolların motorlu araç

trafiğine daha uygun bir biçime getirilmesine gayret edilmiştir.

Gaziantep şehri genel olarak batı-doğu istikametinde iki ana cadde ile katedilir. Bu ana caddelerden kuzeydeki batıdan doğuya doğru çeşitli kesimlerinde farklı adlarla anılır.

Batı-doğu istikametli önemli caddelerden olan Atatürk Bulvarı ile bunun devamını oluşturan Suburcu ve Karagöz caddeleri eğlence yerlerinin, otellerin, lokantaların, banka şubelerinin, çeşitli pasajların, ticarethane ve mağazaların sıralandığı alanlardır. Karagöz caddesinin sonuna doğru kunduracılar, tenekeciler, marangozlar, demirciler, yemeniciler, aktarlarla zahirecilerin bir araya toplandığı geleneksel çarşılar dikkati çeker. Bu çarşılar ya cadde üzerinde veya caddeye yakın sokaklar içinde bulunur. Ancak şehrin modern kesimleriyle

geleneksel mimari özellikleri gösteren semtlerini kesin sınırlarla birbirinden ayırmak güçtür. Eski mahalleler içinde modern yapılar yükseldiği gibi modern semtler içinde de adalar halinde eski mimari örneklerine rastlanır.

Kalenin güney eteklerinde bulunan iş merkezi, şehrin 1950'den sonraki gelişmesiyle güneyde İnönü caddesine kadar uzanan bir alana yayılmıştır. Şehirde farklı nitelikteki ticarî kullanışların yoğunlaştığı üç alan vardır. Bunlar eski merkezin yakınındaki Karagöz caddesi ve Karagöz Camii çevresi, Gaziler caddesi ve Belediye halinin (Yeni Hal) bulunduğu alanlardır. Bu alanlarda yoğunlaşan ticarî etkinlikler, şehrin çeşitli yönlerindeki yayılışına paralel olarak konut bölgeleri içine de damarlar biçiminde uzanmaktadır.

Şehrin 1960-1970 yılları arasındaki gelişmesi sonucunda, Cumhuriyet'in başında otuz dört olan mahalle sayısı 1968'de elli üçe yükseldi. Aynı yıl belediye sınırları içindeki alan 12.830 hektar, şehirde iskânın kapladığı alan ise 8000 hektardı. Devlet İstatistik Enstitüsü'nün yayınlarına göre Gaziantep, 1966 yılında ev yapımı bakımından Türkiye şehirleri içinde İstanbul'dan sonra ikinci sırada gelmekteydi (bu yıl içinde 806 ev yapılmıştı). Apartman yapımı bakımından ise Gaziantep Türkiye şehirleri arasında onuncu sırada bulunuyordu (aynı yılda şehirde altmış beş apartman yapılmıştı). Bu hızlı yapılaşma, her sayım devresinde yüz binlerce nüfus

artışını beraberinde getirdi. 1970’te 200.000’i geçen (227.652) nüfus 1975’te 300.000’i de geçti (300.882). 1980’de 400.000’e (374.290), 1985’te 500.000’e yaklaşan (478.635) şehir nüfusu 1990 sayımında daha hızlı bir sıçrama yaparak 603.434’e ulaştı. Bu arada Gaziantep, 20 Haziran 1987 tarihinde kabul edilen 3398 sayılı kanunla “büyük şehir” statüsüne kavuştu ve şehir içinde Şehitkâmil ve Şahinbey belediyeleri kuruldu. Allaben deresi bu iki belediyeyi birbirinden ayırmaktadır. Şehirdeki en önemli eğitim kuruluşu olan Gaziantep Üniversitesi’ne (27 Haziran 1987) günümüzde dört fakülte, üç enstitü, üç yüksek okul ve ayrıca bir devlet konservatuvarı bağlı bulunmaktadır.

Gaziantep şehrinin merkez olduğu Gaziantep ili Hatay, Adana, Kahramanmaraş, Adıyaman, Şanlıurfa ve Kilis illeriyle çevrilmiştir. Ayrıca güneyden de Suriye ile komşudur. Araban, İslâhiye, Kargamış, Nizip. Nurdağı, Oğuzeli, Şahinbey, Şehitkâmil, Yavuzeli adlı dokuz ilçeye ayrılmıştır. 6216 km2 genişliğindeki Gaziantep ilinin 3 Haziran 1995 tarihinde tesbit edilen yeni sınırları içerisinde 1990 sayımının sonuçlarına göre 1.009.594 nüfus yaşamaktaydı. Nüfus yoğunluğu ise 162 idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı’na ait 1995 yılı istatistiklerine göre il ve ilçe merkezlerinde 265, bucak ve köylerde 609 olmak üzere Gaziantep’te toplam 874 cami bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hikmet Turhan Dağhoğlu, Antep ve Antep Kalesi, Gaziantep 1930; 15 inci Cumhuriyet Yılında Gaziantep: 1938 [baskı yeri ve tarihi yok]; Şakir Sabri Yener. Gaziantep Kitabeleri, Gaziantep 1958; Mustafa Güzelhan, Aytntab Tarihinden Notlar, Gaziantep 1959; Gaziantep Kent Bütünü (haz. İller Bankası), Ankara 1972; Gaziantep Kent Bütünü Analitik Etüdleri (haz. İller Bankası), [baskı yeri ve tarihi yok]; İbrahim Küçükdağ, “Gaziantep’te Kasacılık”, Gaziantep Kültür Dergisi, II/14, Gaziantep 1958, s. 17-18; Ejder Kalelioğlu, “Gaziantep Yöresinde Yerleşme, Meskenler, Nüfus ve Ekonomik Faaliyetler”, DTCFD, XXVIII/3-4 (1977), s. 79-98.

Metin Tuncel

GAZİANTEP MEVLEVİHÂNESİ

Sancak beyi Türkmen Mustafa Ağa tarafından XVII. yüzyılda yaptırılan Mevlevi tekkesi.

Gaziantep Şahinbey merkez ilçesi Kozluca mahallesi Buğday Arastası, Kozluca ve Şehit caddeleri arasında yer almaktadır. Günümüzde Mevlevihane (Tekke) Camii (Mustafa Ağa Camii) olarak bilinen Gaziantep (Ayıntab) Mevlevîhânesi, Güneydoğu Anadolu bölgesinin en büyük îvlevlevî zâviyelerindendir.

1045 (1635) tarihli Gaziantep şer'î mahkeme sicil kayıtlarıyla vakfiyesindeki "mevlevîhâne-i cedîd" ifadesinden, mevlevîhânenin yerinde daha önce, muhtemelen Şeyh Şaban Dede'nin (ö. 1031/ 1622) türbesinin bulunduğu yerde başka bir mevlevîhânenin var olduğu anlaşılmaktadır. Kervan yolları kavşağında yer aldığından bir menzil zaviyesi niteliğini taşıyan mevlevîhâne, semâhânenin cümle kapısı üzerindeki Farsça ta'lik kitâbeye göre 1048'de (1638) Ayıntab sancak beyi Türkmen Mustafa Ağa b. Yûsuf tarafından yaptırılmıştır. Kitabenin tarih mısraı aynı zamanda Mesnevî'nin ilk mısraıdır. Evliya Çelebi bunun Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin bir kerameti olduğunu söyler. 1050 (1640) yılında düzenlenen vakfiyesine göre Mustafa Ağa, mevlevîhâneye Şaban Dede'nin oğlu postnişin Mehmed Dede ile onun soyundan gelenlerin şeyh - mütevelli olarak tayin edilmesi şartını koymuştur. Vakfiyede bir semâhâne, mescid. Şeyh Mehmed Efendi'nin ikametine mahsus büyük bir oda, dervişler için dokuz hücre ve havuzlu bahçesi bulunan bir tekke yaptırıldığı, iki boyahane, bir un kapanı, yirmi dükkân, bir ahır ve yirmi odalı hanın tekkenin gelir kaynakları arasında bulunduğu, tekkede imam, müezzin ve mesnevîhan ile diğer ağırlama görevlilerinin bulundurulacağı, günlük yemek ve cuma günleri pişirilen zerde masraflarının karşılanacağı, Konya Mevlânâ Dergâhı'ndaki çelebilerin bu düzene karışmamaları, buraya sadece Şeyh Mehmed Efendi'nin erkek soyundan gelenlerin postnişin olabileceği ve Konya'dan buna ilişkin belge verilmesi şartıyla vakfedilmiş olduğu belirtilmektedir.

1675’te sadece semâhâne mevcut iken cuma hutbelerinin de okunmasına başlanmasıyla cami düzenine geçilmiş ve bundan sonraki kayıtlarda Mevlevîhâne Camii adı kullanılmıştır. 1846 yılına ait gelir ve gider cetvelinde mevlevîhânenin gelirinin 8960, giderinin ise 9093 kuruş olduğu görülmektedir (Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi, nr. 52/1). II. Abdülhamid Albümleri’ndeki resimde görülen üç katlı, nakışlı saçaklı selâmlık dairesi, muhtemelen daha küçük olan eski selâmlığın yerine inşa edilmiştir. Şu anda mevcut olmayan kitâbesine göre selâmlık dairesi 1304’te (1886-87) yapılmıştır. 1901 ve 1903 yıllarında çıkan iki büyük arasta yangınında mevlevîhâneye ait han ve dükkânlar yandığından postnişin Mehmed Münîb Efendi kendi parasından 130.000 kuruş harcamak suretiyle Buğday Hanı’nı, Tahmis Kahvehanesi’ni, bir süpürgeci odasıyla otuz üç dükkânı yeniden yaptırarak mevlevîhâneye vakfetmiştir. Son cemaat yerinin yanındaki duvarda bulunan yüksek sivri kemerli çeşme, ta’lik kitâbesini bizzat yazıp 1324 (1906) tarihini düşüren Şeyh İsmâil Hakkı Dede zamanında yapılmıştır. 1911‘de mevlevîhâneyi teftiş için gönderilen Ziya Çelebi ile Kastamonu Mevlevîhânesi şeyhi Ahmed Remzi Dede’nin (Akyürek) Konya çelebisine gönderdikleri rapordan, vakfiyesinde haftada iki defa âyîn-i şerif icrası şart koşulduğu halde uzun zamandan beri bunun yapılmadığı, sütunların arasında bulunan ve semâ

meydanını sınırlayan parmaklığın kaldırılmış olduğu ve semâhânenin sadece cami olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır (Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi, nr. 65/7). Raporda ayrıca, vakfiyede değişik görevler için görevlilerin ve ücretlerinin belirtilmiş olmasına rağmen birkaç görevin bir tek kişi tarafından yürütüldüğü bildirilmiştir. Mevlevîhânenin son şeyhi Mustafa Dede zamanında cuma geceleri yatsı namazından sonra âyin icra edildiği, mutfağı olmayan tekkenin günlük yemeklerinin külliye dışında bulunan harem dairesinde hazırlandığı bilinmektedir.

Arşiv belgelerine göre (Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi, nr. 65/6) mevlevîhânenin meşihatinde bulunan Mehmed Dede soyundan gelen postnişinler şunlardır: İlk şeyh Mehmed b. Şaban Dede’den sonra (meşihat süresi 1638-1678) sırasıyla Mehmed (1678-1744), Feyzullah (1744-1768), Mehmed (1768-1787), Mehmed (1787-1794), Feyzullah (1794-1846), İsmâil Hakkı (1846-1883), Mehmed Münîb (1883-1905), İsmâil Hakkı (1905-1918) ve Mustafa Dede (1918-1925). Son şeyh Mustafa Dede Efendi

posta oturmadan önce 1910-1918 yılları arasında Antep belediye başkanlığı, Cumhuriyetten sonra da Cumhuriyet Halk Partisi il başkanlığı yapmıştır.

Tekkeler kapatıldıktan sonra mevlevîhâneye Vakıflar Genel Müdürlüğü el koymuş, semâhâne ve selâmlık kısmı cami ve ilkokul olarak kullanılmış, ana avlusunda önce abdest muslukları, sonra bir şadırvan yaptırılmıştır. Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından birkaç defa tamir edilen mevlevîhâne çeşitli değişikliklere uğramış, 1976'daki onarımda ana avlunun taş döşemesi, derviş hücreleri, helalarla son cemaat yerinin çatısı yenilenmiş, semâhânenin kubbe ve mihrabındaki natüralist çiçek kalem işleri yok edilip sütun mukarnasları tahrif edilmiştir. 1993'te selâmlık kısmı tamamen yenilenerek son cemaat yeri camekânla kapatılmıştır. Bu sırada Mevlevîliğe ait süsleme unsurları, semâhânenin dal sikke bronz alemiyle ahşap sikkeli asma minber-mesnevi kürsüsü kaldırılmış, yerine ay yıldızlı alem ve minber kürsüsü konmuştur. Mevlevîhânenin derviş hücreleri imam ve müezzin odası, selâmlık kısmı müftülük, açık ahşap karkas çatılı ahır ise otopark olarak kullanılmaktadır.

Şehrin ticaret merkezinde bulunan külliye kesme taştan inşa edilmiş olup iki avlu etrafında düzenlenmiştir. Çevresindeki çarşı sokaklarından üç ayrı girişi vardır. Açık ve koyu renk mermerle döşenmiş bulunan ana avlu kuzeyden. Buğday Arastası'na bakan bir sıra dükkân ve üstü şemsiyeli düz silindirik gövdeli güdük minaresi altından geçilen kemerli cümle kapısıyla, doğudan beşik tonozlu ve uzun çörtenli beş derviş hücresiyle; güneyden semâhânemescid ünitesi, çeşme ve helalarla; batıdan yüksek taş duvarla ayrılmış bahçeli bir avluya bakan, biri üç, diğeri iki katlı iki selâmlık binasıyla çevrilidir. Semâhâne ve onun kuzeybatı köşesinde birleşen mescid mevlevîhânenin en eski ünitesi olup muhtemelen cuma namazı için kullanılmaya başlandıktan sonra birtakım tadilât geçirmiştir. İlk yapılışında son cemaat yeri bulunmayan, merkezî kare planlı bir yapı olan semâhâne (11,30 x 11,30 m.), dört ayağa oturan sivri kemerlerle taşınan onikigen kasnaklı 6,50 m. çaplı merkezî kubbe ve kubbenin dört yanında aynalı tonozlar ve köşelerde birer küçük kubbe ile örtülüdür. Gerek semâhâneye, gerekse diktörtgen planlı (5,10 x 4,50 m.) çapraz tonozla örtülü, sade yuvarlak nişli mihrabı olan ve yine ilk yapılışında son cemaat yeri bulunmayan mescide kuzey cephelerindeki cümle kapısından girildiği anlaşılmaktadır. Daha sonra, mescidin kuzeyinde bulunan selâmlık

dairesinin değişik zamanlarda büyütülmesi sonucunda üçüncü kat mescidin üstüne ve semâhânenin önüne taşınmasıyla mescidin giriş cephesi önünde sadece dar bir geçit kalınca, semâhânenin önüne açılan doğu penceresi kapıya dönüştürülüp mescide buradan girilmeye başlanmıştır. Ayrıca semâhânenin doğu cephe duvarı kuzeye doğru uzatılıp iki yığma ayak ve üç sivri kemerle mescidin yeni girişi doğu cephe duvarına bağlanarak semâhânenin önüne düz tavanlı bir son cemaat yeri eklenmiştir. İki sıra halinde otuz pencere ile aydınlatılan semâhânenin üç dilimli kemerli ve mukarnaslı mihrabı cümle kapısı eksenindedir. Önündeki aynalı tonoz hariç diğer üç aynalı tonozun altında korkuluklu basit bir ahşap asma kat mahfili dolaşmaktadır. Kubbenin altına gelen kare planlı semâ meydanı (6,50 x 6,50 m.) eskiden dört ayak arasındaki bir korkulukla sınırlıydı. Mihrabın karşısında bulunan kısmî asma kat mahfili ise mutrip mahalliydi. Aynalı tonozların altında kalan diğer mekânlar seyirciler tarafından kullanılmaktaydı. Cami mimarisinde alışılmış olan merkezî plan şeması Gaziantep Mevlevîhânesi'nde bir semâhâne olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu tür bir kullanılış tarzının, kalın ayakların âyinin köşelerden seyredilmesini engellemesi ve seyirci mahfillerinin darlığı gibi mahzurları vardır. Selâmlık dairesinin üçüncü kattaki çepeçevre tepe kuş evleri, çiçek süslemeli bağdadî tavan çeşitleriyle pencere arasındaki kolonlar içine oyulmuş ilginç musluklu su hazneleri dikkat çekicidir.

Gaziantep Mevlevîhânesi, mimari ayrıntı ve nisbetleri yanında orijinal kesme taş işçiliğiyle de Osmanlı mimarisinin Güneydoğu Anadolu üslûbunu yansıtır. Merkezî semâhâne planı için, XVI. yüzyılın ilk yarısında inşa edilmiş olan komşu Kilis (1525) ve Halep (1530 civan) mevlevîhâneleri örnek alınmıştır. Daha mütevazi, üstü minareli cümle kapısı fikri Halep Mevlevîhânesi'nden, cümle kapısı ve mihrabın üstündeki yuvarlak pencerelerle yanındaki mihrabın konsol süsleme unsuru Kilis Mevlevîhânesi'nden alınmıştır. İlginç olan, İslâm öncesi Türk dinî mimarisinden kaynaklanan, Türk-İslâm mimarisinin ilk yapılarından olan Hazara Camii'nde (XI. yüzyıl ortaları) uygulanan cami tipinin, 500 yıllık kopukluktan sonra Güneydoğu Anadolu bölgesinde Kilis, Halep ve Gaziantep mevlevîhaneleri

semâhânelerinde yaşatılmış olmasıdır. Söz konusu plan şeması, Horasan bölgesindeki ilk tarikat yapılarına uygulanan ve XV. yüzyıla kadar yaşatılan

kapalı avlulu dört eyvanlı şemadan da türemiş olabilir. Gaziantep Mevlevîhânesi'nin, kökleri İslâm öncesi Türk mimarisine kadar inen bir ruh birliğini yaşatan önemli bir eser olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Defter, nr. 598/129 (Muharrem 1050 tarihli vakfiye sureti); Gaziantep Şer'iyye Sicilleri, XIV, 30 (Şaban 1044); XVIII, 102 (Şevval 1056); XXIII, 182 (Muharrem 1066); XXVII, 131; XXXI, 1017 (Zilkade 1086); CXIV, 271 (Şevval 1168); CXIV, 163 (Safer 1170); CXXXII, 370 (Rebîüievvel 1200); CXLI, 35 (Rebîülevvel 1235); CLIX, 424 (Receb 1322), 428, 431 (Şaban 1322); Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi, nr. 52/1, 52/2, 52/3 (Muharrem 1050/Nisan 1640), 52/4, 65/6 (1330/1912 tarihli mektup), 65/7; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 355-356; II. Abdülhamid Albümleri, İÜ Ktp., nr. 90435/28; Hikmet Turan Dağlıoğlu, Gaziantep Meşahiri, Gaziantep 1939, s. 12-21; Şakir Sabri Yener, Gaziantep Kitabeleri, Gaziantep 1958, s. 29, 59; Cemil Cahit Güzelbey, Gaziantep Evliyaları, Gaziantep 1964, s. 102-104; a.mlf., Gaziantep Camileri Tarihi, Gaziantep 1992, s. 127-131; a.mlf., "Gaziantep Büyükleri ve Gaziantep Meşahiri'ne ek 51: Kâmil Ocak (Devlet Bakanı), 1-5", Sabah Gazetesi, Gaziantep 18 Temmuz 1981, s. 2; a.mlf., "Gaziantep Büyükleri ve Gaziantep Meşahiri'ne ek 75: Sancak Beyi Mustafa Ağa, 1-3", a.e., 27-29 Ocak 1982, s. 2; Ara Altun, "Dört Yarım Kubbeli Cami Plan Şemasının Kaynakları Hakkında Görüşler Üzerine", TKA: Dr. Emel Esin'e Armağan, Ankara 1986, s. 1-5; Hasan Yücel, "Ayıntab Mevlevihânesi", Toplumsal Tarih, sy. 5, İstanbul 1994, s. 43-46 (maddenin yazımında, tekkenin son şeyhi Mustafa Dede'nin kızı Nezihe Atay ile Mayıs 1993'te yapılan mülakatta elde edilen bilgilerden de faydalanılmıştır).

Bârihüdâ Tanrıkorur

GAZİ-KUMUKLAR

(bk. LEKLER)

GAZİMİHAL, Mahmut Ragıp

(ö.1900-1961)

Türk mûsikisi eğitimcisi, araştırmacı, tarihçi ve yazar.

27 Mart 1900 tarihinde İstanbul Şehzadebaşı'nda doğdu. Babası, Harmankaya Tekfuru Köse Mihal Bey'in soyundan doktor Yûsuf Râgıb Bey, annesi yine Köse Mihal Bey'in soyundan Mahmud Nedim Paşa'nın kızı Fethiye Hanım'dır. Bu sebeple Mahmut Ragıp soyadı kanunu çıkınca Kösemihal soyadını almışsa da 1940'lı yıllarda soyadını Gazimihal olarak değiştirmiştir.

Mahmut Ragıp öğrenim hayatına babasının yanında başladı. Çocuklarının hiçbirini ilk okulda okutmamış olan Yûsuf Râgıb Bey rüşdiyeye de onları doğrudan kendisi hazırlamıştır. Mahmut Ragıp bu arada babasından Fransızca öğrendi. Resmî tahsilinde ilk olarak Hadîka-i Meşveret Rüşdiyesi'ne devam etti. Daha sonra Vefa Sultanîsi ve Kumkapı'daki Fransız Koleji'nde okudu; on dört yaşında geçirdiği bir kaza sonucunda sakatlandığı için uzun süre ayağa kalkamadığından öğrenimine ara vermek zorunda kaldı. Liseyi daha sonra Ankara'da tamamladı. Hastalığının ilk günlerinde Rauf Yekta Bey'in çeşitli mecmualarda çıkan yazılarını okumaya başladı. Ayrıca yabancı ansiklopedilerdeki mûsikiyle ilgili maddeleri ve bu arada ünlü tarihçi Fétis'in Histoire générale de la musique ve Biographie üniverselle des musiciens adlı eserlerini inceleme imkânı buldu.

Metotlu bir mûsiki tahsilinin ancak yurt dışında alınabileceğini düşünerek babasının maddî desteğiyle 1921'de Almanya'ya gitti. Berlin'deki Stern Konservatuvan'na girerek burada Isai Barmas'ın nezaretinde yardımcısı Walter Detlefz'le keman, Jakobi ile armoni ve piyano, konservatuvar müdürü Alexander von Fielitz ile orkestra şefliği ve nazariyat, müdür yardımcısı Arthur Willner ile armoni ve Bach estetiği çalıştı. Ayrıca ünlü müzik adamları Robert Lachmann, Curt Sachs, Erich Moritz von Hornbostel ile tanıştı. Almanya'da bulunduğu dört yıl içinde Berlin

kütüphanelerindeki mûsikiyle ilgili dokümanları inceleme fırsatı buldu. Bu sırada Avrupa'daki mûsiki hareketlerini yakından takip ediyor, bunlar hakkında yazdığı makaleleri Türkiye'deki bazı dergi ve gazetelerde yayımlatıyordu. 1925'te Türkiye'ye dönerek çeşitli okullarda mûsiki dersi verdi. Bir yıl sonra mûsiki tahsilini tamamlamak üzere Paris'e gitti. Burada Schola Cantorum adlı okulda M. Eugène Borrel ve eşinin talebesi oldu. Ayrıca Vensan Dhendi'nin kompozisyon kurlarını takip etti; keman, mûsiki tarihi, armoni ve kontrpuan çalıştı. 1928'in sonunda yurda döndü. 1929 yılında İstanbul Kız Lisesi ve Galatasaray Lisesi'ne müzik hocası tayin edildi. 1932'de Ankara'ya yerleşti. Burada Mûsiki Muallim Mektebi'nde (Ekim 1936'dan sonra Ankara Devlet Konservatuvarı) keman, mûsiki nazariyatı, opera ve bale tarihi hocalığı yaptı. Bu arada Gazi Eğitim Enstitüsü Müzik Bölümü ile Askerî Muzika Meslek Okulu'nda mûsiki tarihi dersleri verdi. Devlet Konservatuvan'ndaki görevinden 1961 yılında kendi isteğiyle emekliye ayrıldı ve İstanbul'a yerleşti. 13 Aralık 1961'de vefat etti ve Eyüp'teki Gümüşsüyü Mezarlığı'na defnedildi. Ölümünden kısa bir müddet sonra Türk Folklor Araştırmaları Dergisi Mahmut Ragıp Gazimihal adına bir özel sayı yayımlamıştır (Mart 1962, sy. 152).

Gazimihal, ilk mûsiki bilgilerini beş yaşlarında iken aynı zamanda ud ve keman çalan babasından aldı. Daha çok klasik Türk mûsikisi bilgileri çerçevesindeki bu çalışmaların yanı sıra bir süre Şehzadebaşı'ndaki Mûsikî-i Osmânî Cemiyeti'ne devam etti. Kemanı iyice ilerleterek küçük yaşlarda İstanbul'da oynanan operetlerin saz takımlarında yer aldı. Keman icrasındaki başarısı sayesinde zamanla fasılların da aranan kemancısı oldu. Kemana Türk mûsikisi üslûbu ile başlayan Gazimihal'in, on bir yaşında çok sesli mûsikiyle tanıştıktan sonra kendini tamamıyla Batı mûsikisine verdiği söylenebilir. Batı tarzı keman derslerine Kemânî Yorgi Efendi ile başladı. Fransız Koleji'nde öğrenci iken Albert Braun'dan metotlu keman dersleri aldı. Bu arada kompozitör Mercénier ile nazariyat çalıştı. Keman virtiözlüğü arzusu orta yaşlarda yerini mûsiki eğitimciliği ve yazarlığına bıraktı. Kemanı bir daha eline almamak üzere 1935 yılında terkettikten sonra kendini tamamıyla müzikolojiye verdi. Gazimihal, her ne kadar Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren ülkede yerleşmeye başlayan çok sesli müzik akımının destekleyicileri arasında yer almışsa da bu tavrı hiçbir zaman Türk mûsikisi düşmanlığına dönüşmemiştir. Nitekim, "Itrî'nin kârlarını ihmal etmekle Süleymaniye Camii altına bomba

koymak arasında hiçbir fark görmüyoruz” diyerek (Anadolu Türküleri ve Mûsikî İstikbâlimiz, s. 3) Türk mûsikisinin sanat seviyesi yüksek tarihî değerlerine sahip çıkılması gerektiğini açıkça belirtmiştir.

Arapça ve Farsça bilmediğinden klasik mûsiki nazariyatı eserlerini (edvar kitapları) inceleme imkânı bulamadığını söyleyen Gazimihal, “klasik Türk mûsikisi” veya “edvar mûsikisi” olarak adlandırılan mûsikiyi Arap ve İran mûsikilerinden ilham alan sanat nazariyeleri olarak nitelendirmiş, bu ortak Şark mûsikilerinin ilmî temellerinin de Yunanlılar tarafından atıldığını ileri sürmüştür. Özellikle yabancı kaynaklardan aldığı bu fikri bazı belgelerle çeşitli yazılarında ispata çalışmıştır.

Hayatı boyunca halk mûsikilerini araştırmak için büyük çabalar sarfeden Gazimihal’e göre Anadolu’daki halk mûsikilerinin kendine has bir yanı vardır ki bu onların Orta Asya’dan gelen halis Türk melodileri olmasından kaynaklanır. Öz Türk ezgilerinin pentatonik çatı üzerinde kurulmuş olduğu fikri bu temele dayandırılmıştır. Paris’teki eğitimi sırasında tanıştığı Ahmet Adnan Saygun ile pentatonizm ve Türk mûsikisinin temel yapısı üzerindeki görüş alışverişi yıllar boyu sürmüştür. Asya’da yaşayan Türkler’in mûsiki sistemlerinin pentatonizme dayandığı, Anadolu ezgilerinin de çatısında bu sistemin bulunduğu fikri Gazimihal’in yazılarındaki temel konular arasındadır. Rauf Yekta ve Ali Rifat Çağatay’la uzun süre devam eden kalem tartışmaları da yine Türk halk ezgilerinde mevcut pentatonik kalıntılar meselesinden kaynaklanır. Ayrıca Türk mûsikisindeki hamlenin halk müziklerinden faydalanmadan gerçekleşemeyeceği görüşündedir. Halk mûsikisi ritim ve melodilerinden ilham alan bestekârları desteklemiş, bunların halk mûsikilerinden faydalanmalarının folklorla hiçbir ilgisi olmadığını, bunun sadece millî sanat ekolünün bir parçasından ibaret kalacağını söylemiştir.

Gazimihal’in folklor sevgisi çocukluktan başlamış, ancak ayağındaki sakatlık yüzünden folklorcu olmak ve Anadolu’da derlemeler yapmak gibi ideallerini gerçekleştirememiştir. Bu sağlık şartlarının olumsuzluğuna rağmen Anadolu’da yapılan üç derleme gezisine katılmıştır. Bunlardan ilki, İstanbul Konservatuvarı’nın (daha sonra İstanbul Belediye Konservatuvarı) düzenlediği ve 15 Ağustos-17 Eylül 1929 tarihleri arasında Trabzon, Rize, Gümüşhane, Bayburt, Erzincan, Erzurum ve çevresinde gerçekleştirilen

halk mûsikisi ve oyunlarıyla ilgili araştırmadır. Gazimihal'in katıldığı ikinci derleme gezisi. Mûsiki Muallim Mektebi'nin 1938 Ağustosunda düzenlediği Çorum ili halk müziği derlemesidir. Üçüncü derleme çalışması ise Ankara Devlet Konservatuvan'nın 1940 Ağustosunda yaptığı Konya derlemesidir. Ayrıca 1926-1930 yılları arasında Halk Bilgisi Derneği'nin düzenlediği derleme gezilerinden bazılarına da katılmıştır. Gazimihal, gezici araştırmacılığı fazla sürdürememesine rağmen folklor konusunda milletlerarası literatüre de vâkıf olması sayesinde folklorculara rehber olacak makaleler neşretmiştir.

Mahmut Ragıp Gazimihal, yazarlığının ilk yıllarından itibaren mûsiki tarihiyle ilgilenmiştir. Türk Musikisi Tarihi adlı çalışmasında, o zamana kadar hiçbir yazarın ele almadığı İç Asya Türk mûsikisi kaynakları ile Elam, Eti ve Sümer mûsikilerinin Türk mûsikisine tesirlerine ve Anadolu halk ezgilerinin bir metot içerisinde incelenmesi gereğine işaret etmiştir. Gazimihal'in son dönem yazıları (1950-1961) organoloji (çalgı bilimi) ve etimoloji üzerinedir. Türk mûsikisi âletlerinin tarihi, isimlerinin etimolojisi ve teknik açılardan incelenmesi konularına yazıları ile katkıda bulunmuştur. Mûsiki terimleri hakkında yazdığı makaleler Türk müzikolojisinin temel kaynakları arasında yer almaktadır.

Gazimihal, gerek yurt içinde gerekse yurt dışında faaliyet gösteren bazı müzik ve folklor kuruluşlarının üyeliklerinde de bulunmuştur. Bunların başlıcaları Société française musicologie (Fransa), International Folk Music Council (İngiltere) ve Halk Bilgisi Derneği'dir. 1921 yılından beri mûsiki yazıları yazan Gazimihal bu konudaki bilgisini Avrupa'ya da kabul ettirmiş, yurt dışında yayımlanan çeşitli dergilere yazdığı makalelerle milletlerarası bir şöhret kazanmıştır. Bu makaleleri Revue de musicologie (Paris), Le Monde musical (Paris), Revue inter de musique (Brüksel) adlı dergilerde yayımlanmıştır. Türkiye'deki makaleleri ise başlıca şu dergi ve gazetelerde çıkmıştır: Millî Mecmua, Dârülelhan Mecmuası, Varlık, Türk Folkloru Araştırmaları, Ülkü, Folklor Postası, Türk Yurdu, Halk Bilgisi Mecmuası, Damla, Müzik Görüşleri, Yücel, Uludağ, Konya, Çorumlu dergileri; Akşam, Vakit, Bartın, Hâkimiyeti Milliye gazeteleri. Kendisi de 1934'te Ankara'da Müzik ve Sanat Hareketleri adıyla bir dergi yayımlamaya başlamış, ancak bu dergi bir yıl kadar çıkabilmiştir.

Eserleri. 1. Anadolu Türküleri ve Mûsikî İstikbâlimiz (İstanbul 1928). 2. Şarkî Anadolu Türkü ve Oyunları (İstanbul 1929). 3. Türk Musikisi Tarihi (Ankara 1932, "Türk Tarihinin Ana Hatları" eserinin müsveddeleri içinde, seri: 1, No. 26). 4. Umumi Musiki Tarihi (İstanbul 1934). S. Armoni Dersleri (istanbul 1934). 6. Türk Halk Müziklerinin Kökeni Meselesi (İstanbul 1936, "Türk Tarihinin Ana Hatları" eserinin müsveddeleri içinde, seri: III, No: 8). 7. Türk Halk Musikilerinin Tonal Hususiyetleri Meselesi (İstanbul 1936). 8. Balkanlarda Musiki İlerleyişi (İstanbul 1937). Her birine "kitap" adı verilen beş bölümden meydana gelen eserde Yunanistan, Bulgaristan, Yugoslavya ve Romanya'daki mûsiki çalışmaları karşılaştırmalı olarak incelenmiş, son bölümde de Türk mûsikisinin Balkanlar'daki tesiri anlatılmıştır. Her bölümde ele alınan devletin tarihi içerisindeki mûsiki faaliyetleri, öğretimi, ünlü kompozitörleri, konservatuvarları ve operaları gibi konular oldukça ayrıntılı biçimde işlenmiştir. 9. Türkiye-Avrupa Musiki Münasebetleri (İstanbul 1939). 10. Ankara Bölgesi Musiki Folkloru (Hulusi Karsel ile beraber, İstanbul 1939). 11. Musiki Tarihi (Alice Gabeaud'dan tercüme, İstanbul 1940). 12. Bursa 'da Musiki (Bursa 1943). Osmanlı döneminde Bursa'daki mûsiki faaliyetlerine ve önemli musikişinaslarına temas edildikten sonra Tanzimat ve Cumhuriyet dönemlerindeki mûsiki faaliyetleri (okullarda ve halkevinde mûsiki öğretimiyle çeşitli bando ve orkestra çalışmaları) incelenmiştir. 13. Johann Sebastian Bach (Albenine Morin Labrevque'ten tercüme, Ankara-İstanbul 1946). 14. Konya'da Musiki (Ankara 1947). Bu eserde Konya ve çevresinde mûsikiye dair bilgiler verilmiş, bu alanda ünlü olan kişiler ele alınmış, ardından Cumhuriyet sonrası halkevinde ve okullardaki mûsiki faaliyetleri anlatılmıştır. 15. Schumman (Albertine Morin Labrevque'ten tercüme, İstanbul 1948). 16. Necdet Remzi Atak (Ankara 1948). 17. Türk Askeri Muzıkaları Tarihi (İstanbul 1955). Eserde Avrupa'da ve Osmanlılar'daki askerî müzik faaliyetleriyle daha geniş biçimde aynı alandaki Cumhuriyet dönemi çalışmaları ele alınmıştır. Osmanlılar'da mehterle Tanzimat ve Cumhuriyet dönemlerinde kurulan bando

teşkilâtları ve ünlü yöneticileriyle birlikte kurumları geniş biçimde incelenmiş, Avrupa askerî bandoları hakkında tarihî bilgiler verilmiştir. 18. 55 Opera (İstanbul 1957). 19. Yüzyıllar Boyunca Mehterhane ve Türk Müzik Kalkınışı (İstanbul 1957). 20. Asya ve Anadolu Kaynaklarında Iklığ (Ankara 1958). 21. Musiki Sözlüğü (İstanbul 1961). 22. Türk Vurmalı

Çalgıları (Türk Depki Çalgıları) (Ankara 1975). Davul ve diğer vurmalı çalgıları Türk tarihi çerçevesinde bütün ayrıntıları ile inceleyen eser, Türkiye'de bu konuda ilk deneme olması bakımından ayrıca önem taşımaktadır. 23. Türk Nefesli Çalgıları (Türk Ötkü Çalgıları) (Ankara 1975). Eserde Türk halk mûsikisinde kullanılan nefesli çalgılar üzerinde durulmuş, bu enstrümanların adlarının ve tiplerinin tarihiyle türlerin yayılışı konuları geniş biçimde ele alınmıştır. 24. Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız (Ankara 1975). 25. Türk Halk Oyunları Katalogu (I, Ankara 1991). Gazimihal'in on beş defterden oluşan ve ölümünden sonra Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Arşivi'ne geçen bu eserinin üç cilt halinde yayımlanması planlanmıştır. Eserde halk oyunları alfabetik sıra ile incelenmekte ve ilk beş defterden meydana gelen I. cilt "D" harfinin sonuna kadar devam etmektedir. Cildin sonunda bazı notalara da yer verilmiştir.

Gazimihal'in ayrıca basıma hazır İzmir'de Mûsiki, Bale Tarihi ve Franz Liszt'in İstanbul Konserleri adlı eserleri bulunmaktadır. Kendi ifadesine göre 3000 civarında makale yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Melahat-Gültekin Oransay, Küğ Yazarlarımız, Ankara 1969, s. 77-78; Cem Behar, Klasik Türk Musikisi Üzerine Denemeler, İstanbul 1987, s. 98-104; "Mahmut Ragıp Bey", Millî Mecmua, sy. 116, İstanbul 1 Teşrin 1929, s. 28-30; "Mahmut Ragıp Gazimihal", TFA, sy. 100 (1957), s. 1592-1595; "Bir Kayıp", İş ve Düşünce Dergisi, sy. 239, İstanbul 1962, s. 36-37; Fikri Çiçekoğlu, "Gazimihal, Hayatı, Çalışmaları", TFA, sy. 153 (1962), s. 2691-2693; a.mlf., "Mahmut R. Gazimihal'in Biyografyaları", a.e., sy. 173 (1963), s. 3259-3261; Semavi Eyice, "Türk Tarihinin Ana Hatları", TTK Belleten, XXXII/128 (1968), s. 524, 526; Bülent Alaner, "Ölümünün 25. Yıldönümünde Mahmut Ragıp Gazimihal", Anadolu Folkloru, sy. 3, Ankara 1985, s. 15-20; Melih Duygulu, "Mahmut Râgıp Gazimihal ve Türk Müziği", Orkestra, sy. 247, İstanbul 1994, s. 46-51; M. Tayyib Gökbilgin, "Mihaloğulları", İA, VIII, 285; Vural Sözer. Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1986, s. 269.

Melih Duygulu

GAZİYYE bint CÂBİR

(bk. ÜMMÜ ŞERÎK)

GAZNE

غزنة

Afganistan’da tarihî bir şehir.

Kabil’in 145 km. güneybatısında yer alır; aynı adı taşıyan eyaletin merkezidir. Bir yayla manzarası arzeden Gazne şehrinin denizden yüksekliği 2225 metredir.

İslâm öncesi tarihi karanlık olan Gazne, arkeolojik kazılardan anlaşıldığına göre milâttan önce kurulmuştur. Gazne’nin de içinde bulunduğu bölge Zâbüller’in yurdu olup Zâbülistan adıyla bilinmekteydi. Kale ve şehir aynı ismi taşıyan akarsu kenarındadır. Asıl adı Genzek olan şehir İslâm kaynaklarında Gazne ve Gaznîn şeklinde kaydedilmiştir. Aḥsenü’t-teḳāsîm (s. 296) ve Ḥudûdü’l-ʿâlem’ûe (s. 30) Gaznîn biçiminde geçer. Yâkût el-Hamevî de halkın bu şehre Gazne dediğini, ancak ulemâ nezdinde Gaznîn olarak bilindiğini ve doğrusunun da bu olduğunu söyler (Muʿcemü’l-büldân, IV, 227). Gazne’nin İran menşeli bir isim olması muhtemeldir.

Önceleri İran’daki çeşitli imparatorlukların toprakları içinde görünen Gazne Baktria Krallığı’nın hâkimiyeti altına girmiştir. Hsiung-nular tarafından batıya göçe zorlanan Yüe-çiler ve onlardan önce de Sakalar Hindistan’ı istilâ ederken Gazne’yi ele geçirmişlerdi. Yüe-çiler’in Afganistan’da teşkil ettiği dört yab-guluktan biri Gazne’yi içine almaktaydı. Kuşanlar’ın mirasçısı Akhunlar da (Eftalitler) Gazne’yi iki yüzyıl kadar idareleri altında bulundurdular. Sâsânî-Göktürk iş birliği sonunda Akhun Devleti yıkılınca Gazne mahallî siyasî teşekküllerce idare edildi. VIII. yüzyıl başında Gazne’yi ziyaret eden Huei-ch’ao burada birçok ibadethanenin bulunduğunu, şehrin Sha-Tarkan adlı bir Türk tarafından yönetildiğini söyler. IX. yüzyılda ise Saffârî nüfuzu Gazne kapılarına kadar yayıldı. İslâm coğrafyacılarının ifadesine göre Türk kabileleri Akhunlar’ın yıkılışından sonra da Kabil, Gazne ve Kandehar çizgisinde hayatlarını devam ettirmişlerdi; bunların başında Halaçlar (Kalaç) geliyordu. Bazı müellifler. Horasanlıların Gazne gibi tabiat şartlarının çok zor olduğu yörede

yerleşmelerini garip karşılamışlardır.

Şehrin X. yüzyılda Sâmânîler'in hâkimiyetinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Sâmânîler'in hizmetinde bir Türk kumandanı olan Alp Tegin 13 Zilhicce 351'de (12 Ocak 963) Gazne'yi ele geçirdi. Alp Tegin, gelişen siyasî olaylar sonunda Sâmânî ve putperest Hindûlar'la mücadeleye mecbur kaldı. Gazneliler'in kurucusu Alp Tegin'in yerine geçen oğlu Ebû İshak İbrahim zamanında (963-966) Levik hanedanından Ebû Ali Gazne'yi işgal etti. Buhara'ya kaçan Ebû İshak İbrahim, Sâmânîler'in yardımıyla kurduğu büyük bir ordu ile geri döndü ve Ebû Ali'yi mağlûp ederek Gazne'ye girdi (27 Şevval 354/ 26 Ekim 965). Bilge Tegin ve Pîrî Tegin'den

sonra Nâsırüddevle Sebük Tegin de Gazne'ye hâkim oldu. Sebük Tegin Gazne nehri boylarındaki fetihlerle yetinmemiş, Hindûlar'ı tehdit ederek Türkler'e Hindistan kapılarını açmıştır.

X. yüzyıl coğrafyacıları, Gazne'nin Hindistan ticaretinde önemli bir ambar şehri olduğunu söylerler. 1186 yılına kadar Afganistan ve çevresine sahip olan Gazneli hükümdarlarının çoğu Gazne'de oturdu. Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî ve Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî gibi tarihçiler eserleriyle bu altın çağı ebedîleştirdiler. Gazne'nin şehir olarak gelişmesinde en etkili rolü Sultan Mahmud oynamıştır. Mahmud, 22 Saban 416'da (18 Ekim 1025) çıktığı Hindistan seferinde Somnat'ı (Sûmenât) fethetmiş ve meşhur putlarından birini ikiye ayırarak bir bölümünü Gazne'ye göndermişti. Yine meşhur bir tapınağın kapısı da Gazne'ye yollanmış ve buradaki büyük bir inşaatta kullanılmıştır. Arûs-i Felek Camii ile bir medrese bu seferden sonra yaptırılmıştır. Kültür ve medeniyet alanında da Gazne en parlak devrini Gazneliler zamanında yaşadı (963-1186).

Gazneliler'in zayıflamasından sonra Selçuklu nüfuzu arttı. Sencer 310 (1117) ve 529 (1135) yıllarında Gazne'yi iki defa istilâ etti. Gurlular bölgede Gazneliler'in yerini almaya başladılar. Alâeddin Hüseyin, Gazneliler tarafından öldürülen iki kardeşinin intikamını almak için Gazne'ye hücum ederek şehri baştan başa yakıp yıktı (545/1150-51) ve bu yüzden "Cihansûz" (dünyayı yakan) lakabıyla anıldı. Şehir bir ara Oğuzlar'ın eline geçti. Daha sonra Gurlular'dan Muizzüddin Gazne'yi

1173'te ele geçirdi ve başşehir yaptı. Muizzüddin Hindistan'a yapılan gazaları buradan idare etti. Hindistan tarihinde önemli rol oynayan ve sultanın memlükleri arasında bulunan Kıpçaklı, Halaçlı ve Horasanlı şahsiyetler ilk defa Gazne'de Gur ârız-ı memâlikine başvurmuşlardır. Bundan sonra da devletin çeşitli kademelerinde yükselerek bağımsız sultanlıklar kurdular. Muizzüddin'in ardından Türk Memlûk Emîri Tâceddin Yıldız Gazne'ye hâkim oldu; fakat Kutbüddin Aybeg ile yaptığı savaşı kaybedince şehirden ayrılmak zorunda kaldı. XIII. yüzyıl başlarında Hârizmşahlar'a intikal eden Gazne'de Celâleddin Hârizmşah'ın hâkimiyeti uzun sürmedi; Celâleddin Cengiz'e yenilerek Hindistan'a çekildi. Buna rağmen halk şehri terketmedi. Moğollar Ögedey Han kumandasında Gazne önlerine geldiler. Ögedey halkı acımasızca kılıçtan geçirdi ve bazılarını da esir olarak yanında götürdü. Gazne, Cihansûz hadisesinden sonra en büyük tahribata 1221'de mâruz kalmış ve eski canlılığını kaybetmiştir. Kısa süren Moğol fırtınasından sonra şehir bir sükûnet devresi yaşadı. Ardından Çağataylılar yöreye hâkim oldular. Kutluğ Hoca Hindistan'a yapılan akınları Gazne'den yönetti. XIV. yüzyılda Gazne'yi ziyaret eden İbn Battûta şehrin harap vaziyette olduğunu söyler. Timur 1401'de Afganistan ile birlikte Gazne'yi ele geçirdi ve torunu Pîr Muhammed b. Cihangir'e verdi. Pîr Muhammed burayı Hindistan'a yapılan akınlarda üs olarak kullandı ve Timur'un ölümünden (1405) sonra da kısa bir müddet Gazne'yi hâkimiyeti altında bulundurdu. Timurlular'dan sonra Argun hanedanı 1504 yılına kadar Gazne ve Kabil'e hâkim oldu. Bâbür Kabil'i ele geçirdikten sonra Gazne'ye girdi ve buraya bir vali tayin etti. Uzun süre Bâbürlü himayesinde kalan ve 1738'de Nâdir Şah tarafından zaptedilen Gazne'yi 1747'de Ahmed Şah Dürrânî Afganistan topraklarına kattı ve Hindistan seferlerinde üs olarak kullandı. Birinci Afgan-İngiliz savaşında (1839-1842) Gazne iki defa İngilizler tarafından işgal edildi. İngilizler'in Afganistan'ı işgali 1880'de sona erdi. Gazne 1979'da Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin askerî müdahalesine mâruz kaldı ve Sovyet-Afgan birlikleriyle Afgan mücahidleri arasında çarpışmalara sahne oldu. Mücahidler 1981'de şehri kışa bir süre için ele geçirdiler.

Bugün Gazne vilâyetinin merkezi olan şehir Kabil-Kandehar yolu üzerinde yer alır. Afganistan'ın önde gelen ticaret ve sanayi merkezlerinden biri olan Gazne'de kürk, ipek ve tarım ürünleri ticareti yapılır. 1982'de vilâyetin nüfusu 676.416 olup bunun 31.985'i Gazne şehrinde yaşamaktaydı.

Halkının çoğu Sünnî'dir ve Farsça konuşur. Sultan Mahmud, Mesud ve İbrahim'in türbeleri Gazne'de bulunmaktadır. Ayrıca, yakın zamanlara kadar Sultan Mahmud ile oğlu I. Mesud tarafından dikilen zafer anıtları (kuleler) olduğu sanılan, ancak daha sonra III. Mesud ve Behram Şah tarafından yaptırıldığı anlaşılan iki minare de günümüze kadar kısmen ayakta kalabilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 576, 582; Taberî. Târih (Ebü'l-Fazl), VI, 322, 324, 326, ayrıca bk. indeks; İstahrî. Mesâlik (Abdülâl), s. 280; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, s. 450; Hudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 30, 64, 91, 111-112, 345-346, 348; Makdîsî, Ahsenü't-tekâsîm, s. 296-297, 303-304; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 9-12, 18-20, 40, 63-65, 137; Yâkût. Muʿcemü'l-büldân (nşr. Ferîd Abdülazîz el-Cundî), Beyrut 1990, IV, 227, 228; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Cûzcânî, Tabakât-ı Nâşırî, Kabil 1342, I, 225-244, 353-383, 410-413; Kazvînî, Âsârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 297, 425, 428-429, 455; Ebü'l-Ferec (İbnü'l-İbrî), Târîhu muhtasari'd-düvel [baskı yeri ve yılı yok], s. 178, 183, 184, 231, 236; Ebü'l-Fidâ, Takvîmü'l-büldân (trc. Abdülmuhammed Âyeti), Tahran 1349 hş., s. 108, 109, 391, 508, 537-539, 541-542; Müstevfî, Nüzhetü'l-kulûb (Siyâki), s. 173, 179; İbn Battûtâ. Rihle, Beyrut, ts., s. 374, 392, 421, 460, 495; Bâbür, Vekāyi' (Arat), II, 140-142, 150-157, 162, 165-166, 175-176, 207; G. T. Vigne, A Personal Narrative of a Visit to Ghazni, Kabul and Afghanistan, London 1840; Muhammed Nâzım, The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, Cambridge 1931, tür. yer.; Bayur, Hindistan Tarihi, III, 3-5, 246, 268, 534, 604; J. Humlum. La geographie de l'Afghanistan, Copenhagen 1959, s. 117-118; C. E. Bosworth, The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040, Edinburgh 1963, s. 27-44, 48-139, 206-269; a.mlf., The Later Ghaznavids: Splendour and Decay, Edinburgh 1977, s. 1-123; a.mlf., "Ghazna", El2 (İng.), II, 1048-1050; Barthold, Türkistan, s. 35-38, 317-318, 330-335, 360-368, 435-437; G. Le Strange. The Lands of the Eastern Caliphate, Frankfurt 1983, s. 7, 348-349, 351; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu

İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, 306-311, 360-374; Abdülkerim Özaydın. Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 141-144; E. Benveniste, “Le nom de la ville de Ghazna”, JA, CCXXVI (1935), s. 141-143; A. Adamesteanu. “Notes sur le site archéologique de Ghazni”, Afganistan, XV/1 (1960), s. 21-30; Emel Esin, “Butân-ı Halaç”, TM, XVII (1972), s. 53-55.

Enver Konukçu

GAZNELİ MAHMUD

(bk. MAHMÛD-ı GAZNEVÎ)

GAZNELİLER

963-1186 yılları arasında Horasan, Afganistan ve Kuzey Hindistan'da hüküm süren bir müslüman-Türk hanedanı.

Adını başşehir Gazne'den alan hanedana Mahmud-ı Gaznevî'nin Yemînüddevle lakabına nisbetle Yemînîler, babasına nisbetle Sebük Teginîler de (Âl-i Sebük Tegin, Âl-i Nâsırüddin) denilir.

III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda Sâmânî Devleti'nin en parlak devrinde Mâverâünnehir yoluyla İslâm dünyasına giren Türkler'in büyük bir kısmı, Abbasî halifelerinin ve eyaletlerdeki Arap ve İranlı valilerin hizmetinde asker veya muhafız olarak hizmet görmekteydiler. Bu sırada Büveyhîler ve Sâmânîler mahallî kuvvetlerin yanında ordularında Türk askerlerini kullanmaya başlamışlardı. Nitekim 300 (912) yılından sonra Sâmânî Devleti'nde Türk vali ve kumandanlarına rastlanmaktadır. Merkezî hükümetin otoritesi zayıflayınca bu Türk kumandanları devlet yönetimini ele geçirerek yarı bağımsız bir şekilde hüküm sürüyorlardı.

Sâmânî Devleti'nin Horasan orduları kumandanı olan Alp Tegin, 350'de (961) Vezir Ebû Ali el-Bel'amî ile birleşerek kendi adayını Sâmânî tahtına çıkarmak istedi, fakat başarısızlığa uğradı. Alp Tegin bunun üzerine beraberindeki çok az bir kuvvetle birlikte Doğu Afganistan'daki Gazne şehrine çekilmeye mecbur kaldı ve mahallî bir hanedan olan Levik-ler'i uzaklaştırarak burayı ele geçirdi (Zilhicce 351/Ocak 963). Bu şekilde Gazneli Devleti'nin temelleri atılmış oldu. Gazneli Devleti sadece Alp Tegin'in beraberinde getirdiği Türk askerlerine dayanmıyordu; bu bölgeye uzun yıllar önce gelen Türkler de vardı.

Levik hanedanı Gazne'yi kolay kolay elden bırakmamış, Alp Tegin'in yerine geçen oğlu Ebû İshak İbrahim zamanında (963-966) bu şehri ele geçirmişlerdi. Ancak Ebû İshak, Sâmânî emîrinin yardımı ile Gazne'ye tekrar hâkim oldu. Böylece Sâmânîler de bölge üzerinde hiç olmazsa ismen hâkimiyet kurdular. Ebû İshak İbrahim'in oğlu olmadığından ölümünden sonra devletin başına Türk kumandanlar geçti. Bunların ilki Bilge Tegin idi.

Bilge Tegin Gerdîz Kalesi'ni kuşattığı sırada öldü (364/974-75), yerine Böri Tegin (Pîrî Tegin) geçti. Ancak Böri Tegin de Gazne'de fazla hüküm sürmedi: kabiliyetsizliği sebebiyle Türkler tarafından görevinden uzaklaştırılarak yerine Alp Tegin'in en güvendiği kişilerden biri olan Sebük Tegin getirildi (366/977).

Kırgızistan sınırları içinde bulunan Işık Göl sahillerindeki Barshân bölgesinde dünyaya gelen Sebük Tegin'in Karluk Türkleri'ne bağlı boyların birinden olması kuvvetle muhtemeldir. Sebük Tegin'in başa geçmesiyle Gazneli Devleti hükümdarlığın babadan oğula geçtiği bir hanedan şeklini aldı. Görünüşte Sâmânîler'in bir valisi olarak hareket etmesine rağmen bağımsız Gazneli Devleti'nin gerçek kurucusu Sebük Tegin'dir. Çok geçmeden Türkler'in gücü Gazne'den Doğu Afganistan'daki Zâbülistan bölgesine kadar yayıldı. Sebük Tegin, Zâbülistan asillerinden birinin kızı ile evlenerek yöre halkını kendi lehine çevirmeye çalıştı. Ayrıca rakip Türk gulâm grupların bulunduğu Büst şehrine bir sefer düzenleyerek burayı ele geçirdi (366/977). Kuzeydoğu Belûcistan'daki Kusdar bölgesini de Gazneli topraklarına kattı ve hâkimiyetini Tohâristan ve Zemindâver'e kadar genişletti. Daha sonra Hindistan'a yöneldi. X. yüzyılda Lâmgân ve Kabil'e kadar Aşağı Kabil (Kâbül) vadisi güçlü Vayhand Hindûşâhî hükümdarlarının hâkimiyeti altındaydı. Bu hükümdarlar İslâmiyet'in Kuzey Hindistan'da yayılmasına engel teşkil ediyordu. Neticede çetin savaşlardan sonra Hindûşâhî racası mağlûp edildi ve Sebük Tegin Kabil nehri boyunca Peşâver'e kadar ilerlemeye ve orada İslâmiyet'in tohumlarını atmaya muvaffak oldu (376/986-87).

Sebük Tegin'in bundan sonra Sâmânîler'in iç siyasetinde önemli rol oynamaya başladığı görülmektedir. Sâmânî Emîri 11. Nuh, Türk kumandanlarından Ebû Ali Simcûrî ve Faik el-Hâssa'nın ittifakına karşı Sebük Tegin'i yardıma çağırmıştı. Sebük Tegin ve oğlu Mahmud Horasan'a giderek bu isyancıları mağlûp ettiler (385/995). Bunun üzerine Sâmânî emîri onlara unvanlar ve ayrıca Mahmud'a Horasan orduları kumandanlığını verdi. Sebük Tegin'in 387 (997) yılında ölümü üzerine yerine veliahdı küçük oğlu İsmâil tahta çıktı. Ancak güçlü bir şahsiyete sahip olan büyük oğlu Mahmud bu kararı dinlemeyip mücadeleye girişti ve İsmail'i mağlûp ederek Gazneli tahtını ele geçirdi (388/998). Mahmud daha sonra Sâmânî Devleti'nin iç işlerine müdahale etti. Ayrıca Sâmânîler

tarafından tanınmayan Bağdat Abbasî Halifesi Kadir-Billâh adına hutbe okuttu. Halife ona “Yemînü’d-devle ve emînü’l-mille” lakabını verdi. 389 (999) yılında Karahanlılar Sâmânîler’i ortadan kaldırdılar. Her ne kadar Ebû İbrahim İsmâil el-Muntasır Sâmânî hanedanını diriltmeye çalıştıysa da Gazneliler ve Karahanlılar bu devletin topraklarını paylaştılar. Mahmud, Horasan’da iktidarını sağlamlaştırdıktan sonra Sâmânî Devleti’nin sınır bölgeleri olan Sîstan, Cûzcân, Çaginiyân, Huttel ve Hârizm’i kendi kontrolü altına aldı. Mahmud daha sonra o döneme kadar putperest bir bölge olan Gur’u kontrol altına almaya çalıştı. Buraya birincisi 401’de (1011), ikincisi 411’de (1020) olmak üzere iki sefer düzenledi ve bazı mahallî reisleri zorla itaat altına aldı. İslâm dininin esaslarını öğretmek için bölgeye hocalar tayin etti. Fakat Gur bölgesi Gazneliler tarafından tam olarak itaat altına alınamamış ve İslâm’ın bu bölgede yayılması ağır bir seyir takip etmiştir. Mahmud, Sâmânî Devleti topraklarının büyük bir kısmı üzerinde hâkimiyetini kabul ettirdikten sonra Hindistan’ı istilâya ve burada İslâm dinini yaymaya teşebbüs etti. Başşehir Gazne’nin Kuzey Hindistan ovalarına hâkim yüksek bir yaylanın tepesinde bulunması bu seferlerin gerçekleşmesinde büyük kolaylıklar sağlıyordu.

Mahmud, bazı şarkiyatçıların iddia ettiği gibi zengin kaynaklan ele geçirmek için değil İslâm’ı yaymak için Hindistan’a on yedi sefer düzenledi. Bunların en önemlisi, 416-417’deki (1025-1026) Somnat (Sûmenât) seferiydi. Bu sefer sonunda kazandığı zaferin yankıları bütün İslâm âlemine yayıldı ve Sultan Mahmud’un Sünnî İslâm dünyasının kahramanı olarak tanınmasını sağladı. Abbasî halifesi tarafından kendisine “sultan” ve ailesine yeni şeref lakapları verildi. Sultan Mahmud zaman zaman Karahanlı Devleti ile de savaşmış ve onlara üstünlüğünü kabul ettirmiştir. Ayrıca batı yönünde devletini genişleten Mahmud, Irak’taki Büveyhîler’i mağlûp ederek Irakıacem’i kendi imparatorluk sınırları içine kattı.

Sultan Mahmud’un 421’de (1030) vefatından sonra Gazneli Devleti’nde tekrar taht mücadelesi başladı. Sonuçta Mesud kardeşi Muhammed’i mağlûp ederek Gazneli tahtına geçti ve Muhammed gözlerine mil çekilerek hapsedildi. Mesud yetenekli ve cesur bir askerdi. Ancak devlet idaresinde babası kadar başarılı olamamıştır. Mesud babasının Hindistan’daki başarısını korumak istediyse de Karahanlılar’dan Ali Tegin ve Selçuklu

tehlikesi karşısında buraya babası kadar çok sayıda sefer düzenleyeme-di. 424'te (1033) yaptığı bir seferle Sarsûtî (Sarsâve) Kalesi'ni ele geçirdi. Selçuklular 1035 ilkbaharında Gazneli hâkimiyetinde bulunan Horasan'a göç ederek Merv, Serahs ve Ferâve arasındaki topraklara yerleştiler. Sultan Mesud'un Selçuklular'a karşı gönderdiği Hâcib Beg Toğdı kumandasındaki ordu Hisâr-ı Tâk'ta ağır bir yenilgiye uğradı (426/1035). Sultan Mesud Selçuklular'ı Horasan'dan atmak için çok uğraştı, fakat 428 (1037) ve 429'da (1038) Çağrı Bey'in mâhirane siyasetiyle Gazneli ordusu iki defa daha bozguna uğratıldı ve Gazneliler'in Horasan'daki hâkimiyetlerine son verildi. Mesud, Hindistan'a yaptığı seferlerde basan kazanmasına rağmen Selçuklular karşısında büyük bir başarı elde edemedi. Nihayet Tuğrul Bey ile Dandanakan'da karşılaştı ve üç gün süren savaştan sonra ağır bir yenilgiye uğradı (431 / 1040). Bunun üzerine Mesud ailesini ve hazinelerini toplayarak Hindistan'a doğru çekildi. Ancak bir ayaklanma sonucu tahttan uzaklaştırılarak kardeşi Muhammed ikinci defa tahta çıkarıldı ve kendisi öldürüldü (1041).

Mesud'un oğlu Mevdûd, amcası Muhammed ve taraftarlarını mağlûp ederek aynı yıl Gazneli Devleti'nin başına geçti. Ancak Mevdûd da devleti kurtaracak meziyetlere sahip değildi. Hintliler ve Selçuklular ile mücadele edip Selçuklu istilâsını bir süre için durdurabildi. Mevdûd, komşu devletlerle bir ittifak yaparak Selçuklular üzerine yürüdüğü bir sırada öldü (440/1048).

Mevdûd'dan sonra kısa sürelerle oğlu II. Mesud ve I. Mesud'un oğlu Ali, daha sonra da Mahmud'un oğlu Abdürreşîd sultan oldu (440/1049). Tuğrul adlı bir Türk kumandanı, Abdürreşîd dahil on bir şehzadeyi öldürerek Gazneli Devleti'nin başına geçti (1052). Ancak onun hâkimi yeti de çok kısa sürdü ve yine bir Türk kumandanı tarafından öldürüldü. Daha sonra Gazneliler tahtına I. Mesud'un oğlu Ferruhzâd geçirildi. Ferruhzâd Selçuklular'a karşı başarıyla mücadele etti ve 451 (1059) yılında öldü. Tahta geçen kardeşi İbrahim devrinin en önemli olayı, uzun yıllar devam eden Selçuklu-Gazneli mücadelesinin bir barışla sona erdirilmesidir (451/1059). Sultan İbrahim, babasının ve dedesinin zamanındaki Gazneli Devleti'nin gücünü yeniden sağlamaya çalışmış ve bu barış sırasında Selçuklu sultanları ile eşit şartlarda müzakereye girişmişti. İki devlet arasındaki barış yaklaşık elli yıl yürürlükte kaldı ve evlilik münasebetleriyle

daha da sağlamlaştırıldı. Sultan İbrahim Hindistan'da bazı kaleler zaptetmiş ve Gur bölgesini hâkimiyeti altına almıştı. Sikkeleri üzerinde ilk defa "sultan" unvanı görülen İbrahim kırk yıl hüküm sürdükten sonra 492'de (1099) vefat etti.

Sultan İbrahim'in yerine oğullarından III. Mesud geçti. Bu hükümdar zamanında devlet daha çok Hindistan seferleriyle meşgul oldu. III. Mesud'un 508 (1115) yılında ölümünden sonra oğlu Şîrzâd bir yıl kadar hüküm sürdü. Daha sonra III. Mesud'un öteki oğullan arasında taht mücadelesi başladı ve Selçuklular Gazneli Devleti'nin iç işlerine müdahale ettiler. Şîrzâd'dan sonra tahta Arslan Sah geçtiyse de kardeşi Behram Şah, Horasan meliki olan Sencer'in yardımını sağlayarak Gazneliler tahtına sahip oldu (511/1117). Arslan Şah önce Hindistan'a çekildi, ardından Gazneliler tahtı için yeniden mücadeleye girişti, fakat bu yolda hayatını kaybetti (512/1118). Behram Sah Hindistan'da daha çok isyancılarla uğraştı. Ödemeyi vaad ettiği yıllık 250.000 (veya günlük 1000) dinar vergiyi göndermemesi, Selçuklu Sultanı Sencer'in Gazne üzerine yürümesine sebep oldu (529/1135). Sultan Sencer Gazne'ye kadar ilerledi ve Hindistan'a kaçan Behram Şah'ı affederek yerinde bıraktı. Behram Sah devrinin olayları arasında Gazneliler'in Gurlular ile olan münasebetleri dikkati çekmektedir. Gittikçe kuvvetlenen Gurlular nihayet bir intikam vesilesiyle Gazne şehrini yaktılar (545/1150-51). Behram Şah yeniden Gazne'ye hâkim olduysa da (547/ 1152) Gazneliler artık çöküş sürecine girmişti. Behram Şah 552'de (1157) öldü ve yerine oğlu Hüsrev Şah geçti.

Sultan Sencer'in Oğuzlar tarafından esir alınmasının yarattığı kargaşa ve Gazneliler'in bu sultanın yardımından mahrum kalması Gurlular'ın işine yaramış, bundan faydalanarak süratle hâkimiyet sahalarını genişletmişlerdi. Sonuçta Hüsrev Şah Gazne'yi terkederek Lahor şehrine yerleşti. Gazneiiler bundan sonra Hindistan'daki topraklar üzerinde hüküm sürdüler. Hüsrev Şah'ın 1160'ta ölümünden sonra yerine oğlu Hüsrev Melik geçti. Gurlular bir hile ile onu esir alarak Gazneli Devleti'ne son verdiler (582/1186).

İdarî Teşkilât. Gazneliler'de sultan devlet yönetimine mutlak bir şekilde hâkimdi ve "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" sayılıyordu. Hükümdar sarayı İran geleneği esas alınarak teşkilâtlandınlmıştı. Sultan, saraydaki toplantılarda şahsî muhafızlan ile (gulâmân-ı saray) çevrilmiş olarak altın

bir taht üzerinde otururdu. Sarayda sıkı protokol kurallan uygulanmakta ve sultanın halk ile doğrudan teması engellenmekteydi. Gazneli saray teşkilâtında da öteki müslüman-Türk devletlerinde mevcut görevliler yer alıyordu. Divan teşkilâtı Dîvân-ı Vezâret, Dîvân-ı Risâlet (Dîvân-ı Resâil/ İnşâ), Dîvân-ı Arz, Dîvân-ı İşrâf ve Dîvân-ı Vekâlet, Dîvân-ı İstîfâ, Dîvân-ı Berîd, Dîvân-ı Âb (Dîvân-ı Mâ), Dîvân-ı Müsâdere'den oluşmaktaydı. Debîrlerin (memur-kâtip) çoğu Dîvân-ı Risâlet'te görev alırdı.

Adliye teşkilâtında yargı işlerini kadılar yürütüyordu. Her şehirde bir kadı ve her eyalette bir kâdılkudât bulunurdu. Kadının devlet idaresinde özel bir konumu vardı. Kadıların dürüst görev yapmalarını sağlamak amacıyla onlara yüksek ücret ödenirdi. Sultan Mahmud adalet teşkilâtına büyük önem vermiş, kadıları bilgi ve dürüstlükleriyle ün kazanmış

müftü ve fakihler arasından seçmişti. Gazneliler'de Dîvân-ı Mezâlim'e bizzat hükümdar başkanlık ediyordu. Sultan burada halkın şikâyetlerini dinler ve karar verirdi.

Bir eyalette devlet teşkilâtının üç önemli kolu mevcuttu. Bunlardan sivil idarenin başındaki görevliye "sâhib-dîvân" denirdi; sâhib-dîvân vergilerin toplanması ve yönetim işlerinden sorumlu idi. Eyaletteki ordunun ihtiyacını karşılamak da onun görevleri arasındaydı. Bunun dışında eyalette ordu kumandanı (sâlâr, sipehsâlâr), âmil, kâdılkudât ve sâhib-i berîd gibi görevliler de vardı.

Gazneli Devleti başlangıçta genişleme siyaseti takip ettiğinden ordu bunu sağlayabilmek için daima savaşa hazır durumda bulunurdu. Gazneli ordusu genelde gulâmlar, düzenli birlikler, eyalet askerleri, ücretli askerler ve gönüllülerden oluşmaktaydı. Gulâmların çoğunluğu Türk olup sayılan yaklaşık 4-6000 kişiydi. Sonraları bu gulâmlara Hintliler ve Tacikler de katılmıştı. Bunların kumandanı "sâlâr-ı gulâmân" unvanını taşıyordu. Gulâmların içinde sultanın muhafız kuvveti de yer alıyordu ve bunlara "gulâmân-ı hâs" deniliyordu. Gazneli Devleti'nin çöküşüne kadar gulâmlar ordu içinde önemli bir unsur olarak yerini korudu. Orduda kuzeyden gelen ücretli askerler de yer almaktaydı. Oğuzlar, Kartuklar, Yağmalar ve Halaçlar gibi gruplardan yardımcı kuvvet olarak faydalanılıyordu. Eyalet valileri de mahallî savunmada kullanmak üzere kabilelerden asker kaydetmekteydiler.

Devletin kuruluşundan itibaren düzenlenen Hindistan seferleri, orduya Horasan ve Mâverâünnehir'den gönüllü gazilerin katılmasını sağlamıştı. Sultan Mahmud'un 409'daki (1018) Kannevc seferine Mâverâünnehir'den 20.000 gazi katılmıştı. Gazneli ordusunda önemli bir unsuru da Hindistan'dan haraç olarak alınan savaş filleri teşkil ediyordu. Filler savaşta düşman saflarını bozmak ve yarmak, okçulara atış, kumandanlara orduyu sevk ve idare etmek için yüksek bir yer sağlamak, ayrıca ağır silâh ve mancınık gibi kuşatma makinelerini çekmek için kullanılıyordu. Ordudaki fil sayısı 1700 civarında idi.

Gazneli ordusunun sayısına gelince, Sultan Mahmud'un 414'te (1023) Şâbahar'da teftişi sırasında ordunun mevcudu 54.000 civarında idi. Bu sayı, savaş zamanında gönüllüler ve eyalet kuvvetleriyle büyük ölçüde artmaktaydı. Meselâ Mahmud 406'da (1015-16) Hârizm seferi için Belh'e ilerlediği zaman ordusunun 100.000 kişiden oluştuğu kaydedilmektedir.

İlim ve Kültür Hayatı. Gazneliler devri siyasî bakımdan olduğu gibi kültür bakımından da parlak geçmiştir. Sultan Mahmud ve oğlu Mesud geleneksel İslâm kültürüyle yetişmişlerdi. Her iki sultan da kendi saraylarında devrin en büyük simalarını toplamaya çalışmışlar, şairlere ve ulemâya hürmet ve sevgi göstermişlerdi. Ayrıca komşu ülkelerden şairleri kendi ülkelerine çağırmışlardı. Resmî dilin Farsça olduğu Sultan Mahmud'un sarayında 400 şairin bulunduğu yolundaki rivayet mübalağalı kabul edilse bile şiir ve edebiyata verilen önemi göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu şairlerin başında, devamlı olarak efendisini ve diğer saray mensuplarını övmekle meşgul olan Melikü'ş-şuarâ Unsurî geliyordu. Sebük Tegin ve Mahmud döneminin büyük edip ve münşilerinden biri de Ebü'l-Feth el-Büstî idi. Daha sonra Sultan İbrahim ve halefleri devrinde de Gazneliler sarayının İran edebiyatının gelişmesine yardımcı olduğu görülmektedir. Bu şairler arasında Türk asıllı Ferruhî-i Sîstânî ve Minûçihrî-i Damgânî, Escedî, Gazâirî ve Şâhnâme müellifi meşhur Firdevsî, Ebü'l-Ferec-i Rûnî, Senâî, Osman Muhtarı, Mes'ûd-ı Sa'd-ı Sel-mân ve Eşref-i Gaznevî (Seyyid Hasan) sayılabilir. Bizzat Sultan İbrahim de her yıl bir Kur'ân istinsah eder ve onu diğer hediyelerle birlikte Mekke'ye gönderirdi. Sultan Mesud da iyi bir hattattı.

Tarih yazıcılığı bakımından da Gazneliler dönemi parlak geçmiştir. Sebük

Tegin ve Mahmud devrine ait Kitâbü'l-Yemînî adlı bir eser kaleme alan Utbî, eseri Zeynü'l-ahbâr'ı Sultan Abdürre-şîd'e sunan Gerdîzî, Târîh-i Beyhaki müellifi Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî Gazneliler devrinin önde gelen tarihçileridir. Türkler hakkında Talzîlü'l-etrâk calâ sâ'iri'l-ecnâd adlı bir risale yazmış olan İbn Hassûl de bir süre Gazneliler'in hizmetinde çalışmıştır.

Sultan Mahmud Hârizm'e hâkim olunca, Ortaçağ'ın en büyük âlimlerinden biri olan Bîrûnî ile hocaları Ebû Nasr İbn Irak, Abdüssamed b. Abdüssamed el-Hakîm ve Gürgenç'te ilmî münasebet kurduğu filozof hekim Ebü'l-Hayr İbnü'l-Hammâr'ı da Gazne'ye götürmüştü. Sultanla beraber Hint seferlerine katılan Bîrûnî'nin Hindistan'daki temasları, diğer inanç ve âdetler hakkındaki sınırsız merakı Tahkiku mâ li'l-Hind adıyla büyük bir eser yazmasına vesile oldu. Bu kitap, Hindûlar'ın inanç ve âdetlerini tarafsız olarak inceleyen ilk İslâmî eserdir. Bu eserde Hindistan'ın coğrafyası, ilmî ve dinî hayatı hakkında geniş bilgi bulunmaktadır.

Gazneli hükümdarlan mimari faaliyetleriyle de dikkati çekmişlerdir. Sultan Mahmud ve Mesud büyük inşa faaliyetlerinde bulundularsa da onlann eserlerinden çok azı günümüze kadar gelebilmiştir. Mahmud çarşılar, köprüler, su kemerleri yaptırmıştır. Bunlardan Gazne'nin kuzeyindeki Bend-i Mahmûdî bugüne kadar varlığını korumuş ve kullanılagelmiştir. Sultan Mahmud ayrıca Gazne'de birçok cami inşa ettirmişti. Gazneli sultanlarının büyük şehirlerde kendilerine saraylar ve bahçeler yaptırdıkları bilinmektedir. Büyük bir mimari kabiliyete sahip olan Sultan Mesud Gazne'deki sarayın planını bizzat çizmiş ve inşasına nezaret ettiği bu saray dört yılda tamamlanmıştı. Bundan başka Gazne'de bir köprü yaptırmıştı. Fransız arkeologları tarafından son yıllarda yapılan araştırmalarla Büstteki Leşker-i Bâzâr'da ortaya çıkanlan büyük saray, Gazneli saraylarının bütün zenginlik ve ihtişamını ortaya koymaktadır. Ayrıca Sebük Tegin ve Mahmud'un türbeleri bugüne kadar gelmiştir. Sultan İbrahim ve III. Mesud'a ait olduğu söylenen türbe ve mezar taşları mevcutsa da bunların mimari ve sanat bakımından fazla bir değeri yoktur. Ancak Gazneliler'in Tûs valisi Arslan Câzib'in türbesi gelişmiş mimari özelliklere sahiptir.

Gazneliler'den günümüze intikal eden sikkeler bu devletin para basımıyla ilgili faaliyetleri konusunda bilgi vermektedir. Mahmûd-ı Gaznevî

zamanında Lahor’da üzerinde Arapça ve Sanskritçe yazılar bulunan “tenge”ler basılmıştır. Sultanlar ayrıca Abbasî halifeleri tarzında dinar ve dirhemler de bastırmışlardır.

Gazneliler’in Türk ve İslâm tarihindeki başlıca rolü, Kuzey Hindistan fütuhatına yol açarak İslâm dinine Pencap’ta güçlü bir dayanak noktası sağlamaları ve daha sonraki Hindistan fetihlerine zemin hazırlamış olmalarıdır. Gazneliler Hint dünyası kültürüyle de doğrudan doğruya temas kurmuşlar ve yıllar sonra Pakistan Devleti’nin kurulmasında birinci derecede etken olmuşlardır. Sultan Mahmud ve Mesud hafızalarda halk kahramanları olarak yerleşmişlerdir. Mahmud daha sonraki İran edebiyatında adalet ve insaf timsali meşhur bir hükümdar olarak yer almıştır.

GAZNELİ HÜKÜMDARLARI

Alp Tegin 352/963

Ebû İshak İbrahim b. Alp Tegin 352/963

Bilge Tegin 355/966

Böri (Pîrî) Tegin 364/975

Sebük Tegin 366/977

İsmail 387/997

Mahmud 388/998

Muhammed (birinci hükümdarlığı) 421/1030

I. Mesud 421/1030

Muhammed (ikinci hükümdarlığı) 432/1041

Mevdûd 432/1041

II. Mesud 440/1049

Ali 440/1049

Abdürreşîd 440/1049

Ferruhzâd 443/1052

İbrahim 451/1059

III. Mesud 492/1099

Sîrzâd 508/1115

Arslan Şah 509/1116

Behram Şah 511/1117

Hüsrev Şah (önce Gazne ve Hindistan'da, sonra sadece Hindistan'da) 552/1157

Hüsrev Melik (Hindistan'da) 555-582/1160-1186

BİBLİYOGRAFYA

Târih-i Sîstân (nşr. Bahar), Tahran, ts., s. 346, 350-358, 362-363, 367-369; Beyhakî, Târîh-i Beyhakî (nşr. Ganî-Feyyâz), Tahran 1324 hş.; Utbî, Târîh-i Yemînî (trc. Cerbezekânî, nşr. Ca'fer-i Şiâr), Tahran 1345 hş.; Gerdîzî, Zeynü'l-ahbâr (nşr. Abdülhayy Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 160-206; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 56-57, 60-62, 81-82, 84-86, 90, 105, 108-109, 127, 135, 150, 193-195, 200-202, 207, 219-221, 226, 272-

273, 276-277; Beyhakî, Târîh (Behmenyâr), s. 70-71; Râvendî, Râhatü'ssudûr (Ateş), I, 86-88, 91, 93-95, 98-101, 164; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 2-12, 18-20, 40; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX-X, tür.yer.; a.e. (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX-X, tür.yer.; Müstevfî, Târîh-i Güzîde (Nevâî), s. 389-402; Reşîdüddin, Camiʿu't-tevârîh (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1957; Şebânkâreyî, Mecmaʿu'l-ensâb (nşr. Mîr Hâşim-i Muhaddis), Tahran 1363 hş., s. 29-88; Mîrhând, Ravzatü'ş-şafâʾ s. 88-141; Abdülhayy Habībî, Peştâ ve Lâyekân-ı Gazne, Kabil 1341; Zambaur, Manuel, s. 282-283; T. W. Haig, "The Yamini Dynasty of Ghazni and Lahore", Cambridge History of India, Cambridge 1928, III; Muhammed Nazım, The Life and Times of Sultān Mahmūd of Ghazna, Cambridge 1931; a.mlf., "İsmail b. Sebük-Tigin", İA, V/2, s. 1112; a.mlf., "Mes'ûd", a.e., VIII, 133-134; a.mlf., "Mevdûd", ae., VIII, 162-163; a.mlf.. "Muhammed b. Mahmûd", ae., VIII, 480; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, Edinburg 1963; a.mlf., "The Imperial Policy of the Early Ghaznavids", The Medieval History of Iran, Afganistan and Central Asia, London 1937, s. 49-82; a.mlf., İslâm Devletleri Tarihi, s. 225-227; a.mlf., "The Early Ghaznavids", CHIr., IV, 162-197; a.mlf., "The Later Ghaznavids", Splendour and Decay the Dynasty in Afganistan and Northern India 1040-1186, Edinburg 1977; a.mlf., "Ghaznavid Military Organisation", İsl., XXXVI (1960), s. 37-77; a.mlf, "The Titulature of the Early Ghaznavides", Oriens, XV (1962), s. 210-238; a.mlf., "Ghazna", El2 (İng.), II, 1048-1050; a.mlf, "Ghūrids", ae., II, 1099-1104; a.mlf., "Mahmüd b. Sebüktigin", ae., VI, 65-66; a.mlf., "Abd al-Rashid, Abū Mansūr", EIr., I, 149-150; a.mlf., "Arslānsāh", a.e., II, 548-549; Kâsım Kufralı, "Gazneliler ve Selçuklular Devrinin Tezkir Muhiti", IV. TTK Tebliğler, Ankara 1952, s. 261-282; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşâh Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 19-20, 29-30; a.mlf., "Mahmûd Gaznevî", İA, VII, 173-183; Gulam Mustafa Khan, A History of Bahrām Shāh of Ghaznin, Lahore 1955; a.mlf., "A History of Bahram Shah", IC, XXIII/l-2 (1949), s. 62-91; XXIII/3 (1949), s. 199-235; S. M. Ikram, Müslim Civilisation in India, Colombia 1969, s. 23-35; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı I, İstanbul 1972, s. 37-47; Mehmet Altay Köymen, Alp Arslan ve Zamanı, İstanbul 1972; a.mlf., Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976; a.mlf., Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1979, I, tür.yer.; II (1984), s. 306-310, 360-373; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilâtı-Destanları, Ankara 1972, s. 67-91; Aydın Sayılı, "Doğumunun

1000’inci Yılında Beyrunî”, Beyruni’ye Armağan, Ankara 1974, s. 1-40; a.mlf., “İbn Sînâ’da Astronomi ve Astroloji”, İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Ankara 1984, s. 161-201; Barthold, Türkistan, s. 329-379; a.mlf., “Alptegin”, İA, I, 386; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 127-246; Erdoğan Mercil, Sultan Gazneli Mahmud, Ankara 1987; a.mlf.. Kirman Selçukluları, Ankara 1989; a.mlf., “Gazneliler’in Kirman Hâkimiyeti (1031-1034)”, TD, sy. 24 (1970), s. 35-44; a.mlf., “Sebüktegin’in Pendnâmesi”, İTED, VI/1-2 (1975), s. 203-232; a.mlf., “Sîmcûrîler IV”, TTK Belleten, sy. 195 (1986), s. 547-567; a.mlf., “Sîmcûrîler V”, TED, XIII (1983-87), s. 123-138; a.mlf., “Ziyârîler”, İA, XIII, 622-623; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 140-144; Hasan-ı Enverî, lstılâhât-ı Dîvânî Devre-i Gaznevî ve Selcûki, Tahran 2535 şş.; a.mlf., “Dîvân-ı İstifâ der Hükûmet-i Gazneviyyân ve Selcûkıyyân ve Berhây-ı Iştılâhât-ı Merbut be-ân”, Berresîhâ-yı Târihî, VIII/6, Tahran 1974, s. 29-50; Abdülmün’im en-Nemr, Tâ-rîhu’l-İslâm fi’l-Hind, Beyrut 1401/1981, s. 111-133; A. Y. Yakubovsky, “Gazneli Mahmut, Gazne Devletinin Menşei ve Karakteri Meselesine Dair” (trc. A. Caferoğlu), Ülkü Halkevleri Dergisi, XII/72, Ankara 1939, s. 505-513; XIII/73 (1939), s. 49-57; XIII/75 (1939), s. 241-246; XIII/76 (1939), s. 321-333; M. Halil Yinanç, “Çağrı Bey”, İA, III, 324-327; M. L. Dames, “Garcistan”, ae., IV, 717; a.mlf., “Gazneliler”, ae., IV, 742-748; a.mlf., “Gûrîler”, ae., IV, 826-830; Omelyan Pritsak, “Karahanlılar”, a.e., VI, 255, 257; V. F. Büchner, “Sâmânîler”, a.e., X, 140-142; Dihhudâ, Luğatnâme, XX, 214-216; B. Spuler, “Ghaznavids”, El2 (İng.), II, 1050-1053; Günay Tümer, “Bîrûnî”, DİA, VI, 207-208.

Erdoğan Merçil

Mimari.

Gazne kuruluşunda küçük bir merkez iken Sultan Mahmud zamanında İslâm ve Hint medeniyetlerinin birleştiği önemli bir şehir haline gelmiştir. Gazneli mimarisinin önemli eserlerini ve ana özelliklerini burada görmek mümkündür. Ancak şehircilik bakımından da dikkat çekici özellikleri bulunan bu merkez çeşitli akınlar ve yıkımlardan kendini kurtaramamıştır.

İslâm mimarisi tarihi için olduğu kadar Türk mimarisi tarihi açısından da

son derece önemli gelişmelerin işaretlerini Gazneli devri mimarisinde bulmak mümkündür. Tarihî kaynaklara ve özellikle Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî'nin nakillerine göre, günümüzde hiçbir izi kalmayan Gazne'deki en önemli eser olan Arûs-i Felek Camii, ağaç direkler üzerinde düz çatılı bir yapı olmakla birlikte bazı kaynaklarda kemerlerin de varlığından söz edilerek ağaç aksam üzerinde renkli nakışların güzelliği anlatılmaktadır. Yapıda ana özellikleriyle erken dönem İslâm camilerine benzer bir planlamadan bahsedilse bile ağaç direkler kullanılması ve kemerlerin bunlarla birlikte anılması, günümüzde geç devirdeki benzerleri çeşitli Asya camilerinde hâlâ yaşatılan ve Anadolu Türk mimarisinde Selçuklu dönemindeki önemli örnekleri bilinen camiler gibi, hem ağaç direk ve tavanlı hem de kemer ve eyvanlara sahip sentez bir yapı olduğu kanaati ağır basmaktadır.

XI. yüzyıl başlarından bir başka Gazneli camii olan ve Hilmend nehri kenarındaki ordugâh şehri Leşker-i Bâzâr'da bulunan Ulucami, Türk-İslâm cami mimarisi tarihi içinde çok önemli bir basamak teşkil eden yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Geniş saray manzumesinin dış sur duvarına bitişik olarak meydana açılan durumu ile aslında bir ordugâh camii niteliğinde olan bu yapı, sur duvarındaki mihrap nişi önünde iki sıra paye üzerinde taşınan tonoz-kubbe örtüsünden ibarettir. Bu özellikler yapının, kemerlerle avluya açılarak genişleyen cemaate hizmet edebilecek bir ordugâh camii şeklinde tasarlanmış olduğunu gösterir. Ancak en önemli nokta, mihrap önünde kare planlı mekânın üstünün kubbe ile örtülmüş olmasıdır. Böylece enine gelişen harim mekânında, mihrap önü kubbeli bir plan şeması ilk defa karşımıza çıkmakta ve bu Anadolu Türk mimarisinde takip edilebilecek bir gelişme çizgisinin başlangıcını teşkil etmektedir. Leşker-i Bâzâr kazıları sırasında temizlenerek aydınlatılmış olan bu caminin Sultan Mahmud (998-1030) veya en geç I. Mesud (1030-1041) döneminde yapılmış olduğu kabul edilir. Büyük Selçuklularla farklı bir konstrüksiyona kavuşan mihrap önü kubbeli camiler

Anadolu Selçuklularımda ve Mısır Türk Memiükleri'nde de uygulanmıştır.

Daha önce bazı sanat tarihçileri tarafından Sultan Mahmud ve oğlu I. Mesud'a ait zafer kuleleri olduğu söylenen iki yapının, XX. yüzyılın ikinci yarısında Afganistan'da kazı yapan İtalyan ve Fransız heyetlerinin

çalışmaları sonunda bitişiklerindeki camilere ait minareler olduğu anlaşılmıştır. Gazne harabelerindeki ilk yapı, kitâbesinden III. Mesud'a ait olduğu anlaşılan XII. yüzyıl başlarından kalma bir minaredir. Taş kaide üstünde yıldız biçimi kesitli yani keskin yivli bu minarenin silindir şeklinde olan üst kısmı yıkılmıştır. Şerefelerin ahşap olma ihtimali vardır. Tuğla gövdenin her tarafı eşit karelere bölünmüş ve bunlar zengin tuğla süslemelerle dolgulanmıştır. Bunlarda yazı, bitki bezemeleri ve geometrik özellikteki değişik süslemeler yaygındır. Bunun daha basit bir tekrarı olan ikinci minare ise kitâbesine göre Behram Şah'a (1117-1157) aittir. Bu minareler, keskin yivli geniş gövdeleriy-le civardaki eserler üzerinde önemli bir etki yapmış olmalıdır. Nitekim Delhi'deki Kutub Minâr da aslında bir cami minaresi olarak Gazne-Hint Türk ilişkilerinin bir devamı mahiyetinde ve aynı şekil özelliklerine sahip bir eser olarak değerlendirilmelidir.

Medreseler Büyük Selçuklular zamanında teşkilâtlanmış şekliyle bilinirse de ilk medreseler XI. yüzyıl başlarında Gazne'de kurulmuştur. Sultan Mahmud zamanında kurulduğu bilinen Beyhakıyye, Saîdiyye, Ebû Sa'd elEsterâbâdî ve Ebû İshak el-İsferâyînî adlarını taşıyan dört medresenin mimari özellikleri hakkında bilgi yoktur. Yine Gazneliler'in Tûs valisi Arslan Câzib tarafından Sengbest'te yaptırılan külliyede bir medresenin varlığı biliniyorsa da 1913 yıllarında mevcut olan bu kalıntıların çizilen krokisinden tam bir fikir sahibi olmak mümkün olmamaktadır. Yine de sonraki gelişmeler dikkate alındığında ve Gazneliler'in eyvanlı taht salonlarına sahip sarayları sivil mimarinin aynısı olarak kabul edildiğinde bunların eyvanlı iç avlulu ev-konak şemasını tekrarlamış olduğu düşünülebilir.

Gazneli türbe mimarisinden de günümüze ulaşan örnekler çok azdır. Bunların en tanınmışı, Arslan Câzib'in yukarıda sözü edilen külliyesinde yer alan tür-besidir. 1028 tarihli bu türbe kare planlı, tuğladan üstü kubbe ile örtülü büyük bir yapıdır. Duvarların iç yüzlerinde, kubbeye geçiş bölgesinde tuğlaların değişik dizilmesi yanında kalem işi kalıntıları da dikkati çeker. Belh'te XI. yüzyılın ilk yarısına ait Baba Hatun Türbesi, yonca tromplu kubbesiyle Karahanlılar'ın Arap Ata Türbesi'ne (978) benzerlik gösteren diğer bir önemli yapıdır.

Gazneliler'in sarayları, Türk saray mimarisinin erken örnekleri arasında

olup kazılarla oldukça aydınlatılmış durumdadır. Güney Afganistan'da Büst şehrinin karşı kıyısında, Hilmend nehri kenarındaki Leşker-i Bâzâr Sarayı geniş bir araziye yayılmış çeşitli yapılardan meydana geliyordu. Sultan Mahmud dönemine tarihlenen güney kasrı, geniş bir avlu çevresinde uzunlamasına tasarlanmış simetrik bir şemaya sahiptir. Dört eyvan şemasına bağlı avlunun kuzeyinde, girişinde mescidin de bulunduğu taht salonu vardır. Duvarların alt kısmında, Sultan Mahmud'un hassa ordusunu canlandıran 1 /3 profilden resmedilmiş belge niteliği taşıyan tasvirler dikkati çeker. Temperra tekniğiyle yapılmış olan figürlerin kaftanları, sarkıtlı kuşakları ve gürzleri kıyafet tarihi açısından da önemlidir (ayrıca bk. DİA, IX, 439). Gazne şehrinde de 1112 yılından kalma III. Mesud'un sarayı dört eyvan şemasına bağlı avlu etrafında, kuşatma duvarları ve kubbeli taht salonu ile temeller hizasına kadar ortaya çıkarılmıştır. Burada avlu çevresini alt hizada uzun mermer bir süsleme kuşağı çevreler. Mermer dizisinin üst hizasında ise uzun bir Farsça kitâbe kuşağı dolanmaktadır.

Gazneliler'in Türk mimarisine önemli bir katkıları da kervansaray mimarisinde ortaya çıkar. 1019-1020 yıllarında Sultan Mahmud tarafından Şâhnâme yazarı Firdevsî'nin hâtırasına Meşhed yakınında ve Serahs yolu üzerinde bir kervansaray yaptırılmıştır. Ribât-ı Mâhî adıyla bilinen ve günümüzde harabe halinde olan bu muhteşem tuğla yapının ayakta kalan ana kapısı tuğla süslemeler bakımından dikkat çekicidir. En önemli özelliği ise burada dört eyvanlı avlu etrafında tasarlanmış olan yapının eyvan arkalarında kubbeli bölümlerin bulunmasıdır. Eser, tarihi bilinen en eski Türk kervansarayı olması yanında zor bağdaşan kubbe-eyvan birleşmesinin de bilinen ilk âbidevî örneği teşkil etmesi bakımından üzerinde önemle durulan bir yapıdır. Nitekim daha sonra Büyük Selçuklular tarafından bu kubbe-eyvan birleşmesi âbidevî Selçuklu camilerinde uygulama alanı bulacaktır. Erken dönemde Karahanlı - Gazneli ve Büyük Selçuklu mimarilerinin bağlantıları ve gelişmenin kesintisiz devamını anlamak için Gazneli dönemi yapılarını sağlam bir değerlendirmeye tâbi tutmak gerekir.

Gazneliler'e ait mimari kalıntılarda ve kazılarda bulunan tek renkli sırla sırlanmış, kabartma figürlerle bezenmiş tuğla levhalar, mimari süslemede yukarıda sözü edilen temperra tekniğinde resimler, kalem işleri, mermer yanında sırlı tuğla-çini malzemenin de kullanılmış olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Maricq - G. Wiet, Le minaret de Djam, Paris 1959; A. Bombaci, “Türkler ve Gazneli Sanatı” (trc. Kâmıran Birand), Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi (Ankara 19-24 Ekim 1959: Tebliğler), Ankara 1962, s. 87-91; a.mlf., “Introduction to the Excavations at Ghazni”, East and West, X, Roma 1959, s. 3-22; a.mlf., “Gazne’deki Kazılara Giriş”, Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 537-560; I. C. Gardın, Lashkari Bazar II. Céramique et monnais de Lashkari Bazar et de Bust, Paris 1963; Oktay Aslanapa, Turkish Art and Architecture, London-New York 1971, s. 55-62; a.mlf., Türk Sanatı, İstanbul 1972, 1, 37-47; a.mlf., Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 43-56; Gönül Öney, Turkish Ceramic Tile Art, Tokyo 1975; a.mlf., Ceramic Tiles in Islamic Architecture, Kyoto 1978, s. 7; a.mlf., İslâm Mimarisinde Çini, İstanbul 1988, s. 17-18; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 13-16; S. Flury, “Le decor epigraphigue des monuments de Ghazne”, Syria, VI, Paris 1925, s. 61-90; Ahmad Ali Kohzad, “Premiers échantillons de la peinture ghaznévide”, Afghanistan, IV/2, Kabil 1949, s. 48-51; D. Schlumberger, “Les fouilles de Lashkari Bazar. Recherches archéologigues sur l’épogue ghaznévide”, a.e., IV (1949), s. 33-44; a.mlf., “The Ghaznevid Palace of Lashkari Bazar”, The Illustrated London News, London 25.03.1950, s. 458-462; a.mlf., “The Great Palace of Mahmud in Afghanistan”, ae, London 16.06.1951, s. 973 vd.; a.mlf., “La grande mosquée de Lashkari Bazar”, Afghanistan, VII, Kabil 1952, s. 1-4; a.mlf., “Le palais ghaznévide de Lashkari Bazar”, Syria, XXIX, Paris 1952, s. 251-270; U. Scerrato, “The First Two Excavation Campaigns at Ghazni, 1957-1958”, East and West, X, Roma 1959, s. 23-55; a.mlf., “Islamic Glazed Tiles with Moulded Decoration from Ghazni”, a.e., XIII (1962); Semra Ögel, “Anadolu Selçuklu Sanatının Önemli Bir Kaynağı; Gazne Sanatı”, TKA, II (1964), s. 197-205; M. Baha Tanman, “Divanhane”, DİA, IX, 439.

Ara Altun

GAZNEVÎ, Abdullah b. Muhammed

عبد الله بن محمّد الغزنوي

(ö.1881)

XIX. yüzyılda Hindistan ve Pakistan'da ortaya çıkan ehl-i hadîs hareketinin önderlerinden.

1814 yılında Afganistan'ın Gazne bölgesindeki Gairu köyünde doğdu. Dedesi Muhammed Şerif bölgenin meşhur sûfîlerindendi. Gaznevî ilk tahsilini doğduğu bölgede tamamladı. Hadis ve tefsir alanında kendini yetiştirmek için Kandehar'a gitti. Burada Vehhâbî eğilimleriyle tanınan Mevlânâ Habîbullah'ın derslerine devam etti. Hocasının görüşlerinin derin bir şekilde etkisi altında kalan Gaznevî halkın dinî hayatıyla yakından ilgilenmeye, bid'at ve hurafelerle mücadele etmeye başladı. Tasavvufî geleneklerin birçoğunun Kur'ân ve hadisin ruhuna uygun olmadığını ileri sürdü. Daha sonra Delhi'ye giderek, ulemânın tepkisinden çekindiği için başlattığı harekete Vehhâbîlik yerine "ehl-i hadîs" demeyi tercih eden Miyân Nezîr Hüseyin'in derslerine devam etti. Bu dönemde çalışmalarını Kütüb-i Sitte üzerinde yoğunlaştırdı.

İngilizlerin Delhi'yi işgali üzerine memleketine dönen Gaznevî faaliyetlerine burada devam etti. Kendisine muhalif olan âlimler tarafından şefaati inkâr eden bir Vehhâbî olduğu gerekçesiyle yöneticilere şikâyet edilmesi üzerine Kabil'e giderek Afgan Emîri Dost Muhammed ile görüştü ve kendi fikirlerini savundu. Ancak ailesiyle birlikte Kabil'in Bağıştan dağlarına sürgüne gönderilmekten kurtulamadı (1863). Bölgenin âlimleri onu burada da rahat bırakmadılar. Gaznevî aynı yıl emîr olan Şîr Ali'den affını istedi. Ancak emîr halkın tepkisini öne sürerek bölgeyi terketmesini istedi. Şîr Ali'nin bir ay sonra devrilmesiyle tahta geçen Muhammed Efdal Han, Gaznevî'nin tutuklanmasını ve ulemânın huzurunda ifadesinin alınmasını emredince yakalanarak Kabil'e götürüldü. Gaznevî burada ulemâ ile yaptığı tartışmalardan galip çıktı. Bunun üzerine ulemâ idam edilmesi için aleyhinde bir fetva çıkarmanın yolunu aradı. Bu mümkün

olmayınca memleketi terketmesine karar verildi. Sırtına 100 sopa vurulduktan sonra yüzü siyaha boyanıp eşeğe bindirilerek Amritsar'a sürgün edildi. Burada da faaliyetlerine ara vermeden devam eden Gaznevî'nin şöhreti bütün Hindistan'da yayıldı. Kendisinden ders okumak için gelenlerle Amritsar ehl-i hadîs hareketinin merkezlerinden biri oldu. Seyyid Ahmed ve Şah İsmâil Şehîd başta olmak üzere önde gelen talebeleriyle birlikte Arapça kaynak eserleri Farsça ve Urduca'ya çevirdi. Hayatının son günlerini ibadetle geçiren Gaznevî Amritsar'da vefat etti.

Gaznevî bazı geleneklere karşı çıkmakla birlikte tasavvufu bütünüyle reddetmemiştir. Vahdeti vücûd anlayışına şiddetle karşı çıkarken İmâm-ı Rabbânî'nin vahdeti şühûd görüşüne saygı duymuştur. Nefis tezkiyesine önem vermiş, zikir halkalarına katılmış, ehl-i hadîsin diğer liderlerinin aksine talebelerinden ve dostlarından gelen hediyeleri kabul etmiştir. Münzevî bir hayat yaşamaya karşı çıkarken Allah ve din aşkı için dünyevî ilişkilerin en aza indirilmesi şeklindeki bir fena anlayışını hoş görmüştür. Fukahanın ictihadlanna körü körüne bağlanmaya da karşı olan Gaznevî, sünnetin yeniden yorumlanması gerektiği üzerinde önemle durmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Sıddîk Hasan Han, Taksar min tezkeri ciyûdi'l-ahrâr, Bopal 1298; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VII, 302-303; P. Sykes. A History of Afghanistan, London 1940, II, bk. İndeks; Mevlânâ M. İbrahim Siyâlkûtî, Târîh-i Ehl-i Hadîs, Lahor 1980; Bedrüzzamân M. Şefî' en-Nepâlî, eş-Şeyh ʿ Abdullah Gaznevî, Gucranvala 1984, s. 166; "Vaşa-i Şeyh "Abdullah Gaznevî", el-İʿ tisâm, Lahor 4.09.1964; Abd al-Ali, "Nawab Siddique Hasan Khan: A Religious Thinker and Reformer", IC, LVIII (1984), s. 23-29; "Gaznevî, ʿ Abdullah", UDMİ, XIV/2, s. 51'l-521.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

GAZNEVÎ, Ahmed b. Muhammed

أحمد بن محمّد الغزنوي

Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd el-Gaznevî (ö.593/1197)

Hanefî fakihi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Meşhur Hanefî hukukçusu Kâsânî ve Muhammed b. Yûsuf el-Alevî el-Hüseynî’den fıkıh dersleri aldı. Eserinin bir yerinde (el-Cevâhirü’l-muḍıyye, I, 315) Gaznevî’nin Ahmed b. Yûsuf el-Alevî el-Hüseynî’den (ö. 648/1250) fıkıh okuduğunu söyleyen Kureşî, bir başka yerinde (I, 355) Ahmed b. Yûsuf’un Gaznevî’den ders aldığını kaydetmektedir. Vefat tarihleri dikkate alındığında ikinci rivayetin doğru olması gerekir. Fıkıh ve usûl-i fıkıh dallarındaki derin bilgisiyle yaşadığı dönemde Hanefîler’in önde gelen âlimlerinden biri olan ve çok sayıda hukukçu yetiştiren Gaznevî Halep’te vefat etti.

Eserleri. 1. el-Mukaddimetü’l-Ġaznevîyye fi’l-fürûʿi’l-Ḥanefiyye. İbadetlere dair sekiz babdan oluşan bir el kitabı olup Suleymaniye Kütüphanesi’nde otuza yakın nüshası vardır (meselâ bk. Ayasofya, nr. 1272, 1440, 1441; Fâtih, nr. 2156; Bağdatlı Vehbi, nr. 496). Esere, İbnü’z-Ziyâ diye bilinen Ebü’l-Bekâ Muhammed b. Ahmed el-Kureşî eż-Żiyâʾü’l-maʿneviyye ʿale’l-Muḳaddimeti’l-Ġazneviyye (eż-Żiyâʾü’l-maʿnevî ʿalâ Muḳaddimeti’l-Ġaznevî, bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1273; Hacı Beşir Ağa, nr. 280; Esad Efendi, nr. 513, 756, 811), Ahmed b. Hasan el-Kefevî Fetḥu’l-ʿazîzi’l-ġanî fî şerḥi Muḳaddimeti’l-Ġaznevî (Suleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 418) ve Ebû Bekir Seyfü’l-hak b. Muslihuddin el-Bosnevî et-Travnikî Nûrü’n-nebevi

(Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa [Eyüp], nr. 72; Şehid Ali Paşa, nr. 818) adıyla şerh yazmışlardır. 2. el-Ḥâvi’l-Ḳudsî. Kudüs’te yazıldığı için “Kudsî” sıfatıyla anılan eser fıkha dair olup üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde akaid ve kelâm, ikinci bölümde fıkıh usulüyle ilgili bazı bilgiler verilmektedir. Çok kısa olan bu iki bölümden sonra fıkhî

konuların ele alındığı üçüncü bölüm genel fıkıh kitaplarının planına göre düzenlenmiştir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (Esad Efendi, nr. 660; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 424, 425; Şehid Ali Paşa, nr. 1017; Yenicami, nr. 408). 3. ʿAkḳâʾidü'l-Ġaznevî. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde, Ebû Hanîfe'nin el-Fıḳhü'l-ekber'i ile Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Ebû Hafs en-Nesefî'nin akaid risalelerinin yer aldığı bir mecmua içinde bulunmaktadır (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2028/31. 4. Eḥâdîs̱ü'l-aḥkâm. 5. el-Münteḳâ min Ravżati'l-mütekellimîn. Kaynaklarda adı geçmekle birlikte günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen Ravżatü'l-mütekellimîn fi uṣûli'd-dîn adlı bir diğer eserinin muhtasarı olup kelâmla ilgilidir (bunların yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 470; Suppl., I, 649). Kaynaklarda ayrıca mukayeseli hukuka dair er-Ravża fi iḫtilâfi'l-ʿulemâʾ ve usûl-i fıkha dair Kitâb fî uṣûli'l-fıḳh adlı iki eserinden söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudıyye. I, 315-316. 355; III, 409; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, s. 10; Taşköprizâde. Miftâhu's-saʿâde, II, 284-285; Temîmî. et-Tabakâtü's-seniyye. II, 89-90, 130-131; Keşfü'z-zunûn, I, 627, 932; II, 1802-1803, 1838; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 40, 43; Îzâhu'l-meknûn, II, 570; Brockelmann, GAL, I, 470; Suppl., I, 649; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 209; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 156; a.mlf.. el-Müstedrek. Beyrut 1406/1985, s. 102; Ahmet Özel. Hanefî Fıkıh Alimleri, Ankara 1990, s. 58.

Ahmet Akgündüz

GAZNEVÎ, Ömer b. İshak

عمر بن إسحاق الغزنوي

Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Gaznevî eş-Şiblî (ö.773/1372)

Hanefî fakihi.

Doğum yeri tam olarak bilinmemekle birlikte büyük bir ihtimalle 704 (1304) yılında Gazne'de dünyaya geldi. es-Sirâcü'l-Hindi lakabıyla tanınmıştır. Kâriülhidâye lakabıyla meşhur olan Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali ile karıştırılmaktadır. İlk tahsilini memleketinde ve Türkistan bölgesinde yaptı. Vecîhüddin ed-Dihlevî, Şemseddin el-Hatîb ed-Dûlî, Sirâceddin es-Sekafî ve Rükneddin el-Bedâûnî gibi âlimlerden fıkıh dersleri aldı. Daha sonra hac için gittiği Mekke'de bir müddet kalarak Şeyh Hızır'dan, Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin 'Avârifü'l-maʿarifi'nin esas alındığı tasavvufî bir eğitim gördü. 740 (1339) yılından önce gittiği Kahire'de de Alâeddin İbnü't-Türkmânî, Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî ve Ahmed b. Mansûr el-Cevherî gibi âlimlerden istifade etti.

Üstün zekâsı, akıcı üslûbu ve eserleriyle devlet adamlarının da dikkatini çeken Gaznevî, Mısır kâdılkudâtı Cemâleddin et-Türkmânî'ye nâib tayin edildi. Daha sonra Yılboğa'nın aracılığıyla Mısır kazaskerliğine, Şaban 769'da da (Nisan 1368) Cemâleddin et-Türkmânî'nin ölümüyle boşalan Hanefî kâdılkudâtlığına getirildi. Ömrünün sonuna kadar bu görevi sürdüren Gaznevî, bir yandan da Zeynuddin el-Bistâmî'nin ölümü üzerine İbn Tolun Camii'nde tefsir dersleri verdi. 7 Receb 773 (14 Ocak 1372) tarihinde Kahire'de vefat etti.

Eserleri. 1. el-Ġurretü'l-münîfe fî taḥḳîḳi baʿżı mesâʾili'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (Kahire 1370/1950; Beyrut 1986). Hanefî mezhebini tercih edişinin sebeplerini açıkladığı bu eserde, Fahreddin er-Râzî'nin Hanefîler'i tenkit ettiği el-Burhânü'l-Bahâʾiyye adlı Farsça eserini de Arapça'ya çevirerek tenkit etmiştir. 2. Şerḥu'l-ʿAḳîdeti'ṭ-Ṭahâviyye (Kazan 1311). 3. et-Tevşîh.

Burhâneddin el-Mergînânî'nin el-Hidâye'sinin şerhi olup cedel metoduyla hazırlanmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Kadızâde Mehmed Efendi, nr. 208) Baḥrü'r-rivâye ve'd-dirâye fî tevşîḥi'l-Hidâye adıyla kayıtlı olan yazmanın bu eser olması muhtemeldir. 4. Fetâvâ. Fetvalarını derlediği bu kitap, Kāriülhidâye'nin el-Fetâva's-Sirâciyye (Fetâvâ Ḳāri ʾilhidâye) adlı eseriyle karıştırılmaktadır. 5. Zübdetü'l-aḥkâm fi'ḫtilâfi'l-meẕâhibi'l-eʾimmeti'l-erbaʿati'l-aʿlâm. Mezhepler arası mukayeseli hukuka dair bir eserdir. İbrahim Ahmed b. Süleyman el-Ömer, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde bu eseri yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlamıştır (1403 1983). 6. Şerḥu'l-Muġnî. Habbâzî'nin fıkıh usulüne dair el-Muġnî adlı eserinin şerhidir. Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde I. cildi Sâteryâ Efendi Zeyn (1406 19861, II. cildi Muhammed Ahmed Kûlî (1407 1987) tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır. 7. Kâşifü meʿâni'l-Bedîʿ. Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin usûl-i fıkha dair Bedʿu'n-niẓâm adlı eserinin dört ciltlik bir şerhidir. 8. Levâʾiḥu'l-envâr fî'r-red ʿalâ men enkere ʿale'l-ʿârifîn leṭâʾife'l-esrar. Evliyanın kerametlerini ispat için kaleme alınmış bir eserdir. 9. Muḫtaṣarü't-Telḫîṣ. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Câmiʿu'l-kebîr'ine Muhammed b. Abbâd el-Hilâtî'nin yazdığı et-Telḫîṣ'e Ali b. Balaban el-Fârisî'nin hazırladığı şerhin muhtasarıdır ıbu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 178, 181-182; II, 96; Suppl., I,657,658; II,89).

Gaznevî'nin kaynaklarda şu eserleri de zikredilmektedir: Şerḥu'z-Ziyâdât (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin ez-Ziyâdât adlı fürû-ı fıkıh eserinin şerhi olup tamamlanmamıştır); eş-Şâmil (fıkıhla ilgili bir eserdir); el-Levâmiʿ fî şerḥi Cemʿi'l-cevâmia (İbnü's-Sübkî'nin fıkıh usulüne dair Cemau'l-cevâmiʿ adlı eserinin şerhi olup tamamlanmamıştır); ʿİddetü'n-nâsik fi'l-menâsik (Hac menâsikiyle ilgilidir); Şerḥu Tâʾiyyeti İbni'l-Fârız (İbnü'l-Fârız'ın tasavvufla ilgili

et-Tâʾiyyetü'ṣ-Ṣuġrâ'sının şerhidir); Şerḥu'l-Menâr (Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin fıkıh usulüne dair Menârü'l-envâr'ının şerhidir); Şerḥu'l-Muḫtar (Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî'nin el-Muhtâr lil-fetvâ adlı eserinin şerhidir).

BİBLİYOGRAFYA

Ömer b. İshak el-Gaznevî, el-Gurretü'l-münîfe (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1370/1950, naşirin girişi, s. 10-11; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 154-155; a.mlf., İnbâʾü'l-gumr; I, 29-31; İbn Tağrîberdî, en-Nücumü'z-zahire, XI, 120-121; İbn Kutluboğa. Tâcu't-terâcim, s. 48-49; Süyûtî, Hüsnü'l-muhûdara, I, 470-471; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, II, 189-190; Keşfu'z-zunûn, I, 236, 448, 570; II, 950, 962, 1025, 1130, 1143, 1198, 1227, 1569, 1749, 2034-2035; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VI, 228-229; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, I, 505; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 148-149; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, II, 92-93; Serkîs, Muʿcem, II, 1233, 1379; Îzâhu'l-meknûn, II, 96, 416, 595; Brockelmann. GAL, I, 178, 181-182; II, 96; Suppl., I, 657, 658; II, 89; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 199; Kehhâle. Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 276-277; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 102; Sarton, Introduction, III/2, s. 1454; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 392; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye, I, 106, 110, 116-117; II, 306, 356, 422; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 82-83; Joseph Schacht, "Şiblî", İA, XI, 517.

Ahmet Akgündüz

GAZVE

الغزوة

Hz. Peygamber’in bizzat sevk ve idare ettiği savaşlar hakkında kullanılan terim.

Arapça’da gazv masdarı “istemek, arzu etmek, kastetmek, niyetlenmek” gibi mânaların yanı sıra “düşmanla savaşmak” anlamında da kullanılır. Bu kökten türemiş bir isim olan gazve ise (çoğulu gazavât) “akın, saldırı, din uğruna yapılan savaş” anlamına gelir.

Hadis ve siyer âlimlerinin kabul ettiklerine göre asker sayısı az veya çok olsun, savaş için yahut başka bir maksatla hareket edilsin, çarpışma vuku bulsun veya bulmasın Hz. Peygamber’in bütün seferlerine gazve, bir sahâbînin kumandası altında gönderdiği askerî birliklere de seriyye denilir. Bazı ilk dönem İslâm tarihçileri Resûl-i Ekrem’in bizzat katılmadığı seferlere de gazve adını vermişlerdir. Meselâ es-Sîretü’n-nebeviy-ye adlı eseriyle meşhur olan İbn Hişâm, Hz. Peygamber’in katılmadığı Mûte seferine muhtemelen kelimenin sözlük anlamından hareketle gazve demiştir (IV, 15-30). Taberî de kelimeyi Resûl-i Ekrem’den sonra yapılan bazı savaşlar için yine sözlük mânasında kullanmıştır. Meselâ 31 (651-52) yılındaki Zâtü’s-savârî Savaşı’na Gazvetü’s-savârî adını vermiştir (Târîh, IV, 288).

Vâkıdî ve İbn Sa’d’a göre Hz. Peygamber’in emir ve kumandasında yirmi yedi gazve gerçekleştirilmiştir (el-Meġāzî, I, 7; et-Ṭabaḳât, II, 5-6). Bu sayıya, Hayber Gazvesi’nden dönülürken Vâdilkurâ’da meydana gelen çarpışmalar da dahildir. Bu çarpışmaları gazve olarak kabul etmeyenlere göre ise sayı yirmi altıdır. İbn Sa’d Hz. Peygamber’in gazvelerini şöyle sıralar (et-Ṭabaḳât, II, 5-165): Ebvâ (2/ 623), Buvât (2/623), Bedrü’l-ûlâ-Sefevân (2/623), Zül’uşeyre (2/623), Bedir (2/ 624), Benî Kaynukā’ (2/624), Seviḳ (2/ 624), Karkaratülküdr (3/624, 2. yılda meydana geldiğini söyleyenler de vardır), Gatafân (3/624), Benî Süleym (3/625), Uhud (3/625), Hamrâülesed (3/625), Benî Na-dîr (4/626), Bedrülmev’id (4/626),

Zâtürrikā’ (5/626), Dûmetülcendel (5/626), Müreysî’ (Benî Mustalik) (5/627, 6. yılda meydana geldiğini söyleyenler de vardır), Hendek (Ahzâb) (5/627, 4. yılda meydana geldiğini söyleyenler de vardır), Benî Kurayza (5/627, 4. yılda meydana geldiğini söyleyenler de vardır), Benî Lihyân (6/627), Gâbe (6/627), Hudeybiye (6/628), Hayber (7/628), Mekke’nin fethi (8/6301, Huneyn (Hevâzin, 8/630), Tâif (8/630), Tebük (9/630).

Gerek strateji ve harp taktikleri, gerekse dinî ve siyasî sonuçları bakımından büyük önem taşıyan Hz. Peygamber’in gazvelerinin amacı küfür ve bâtılın zulmünü ortadan kaldırmak, İslâmiyet’in yayılmasına engel teşkil eden unsurların tahakkümüne son vermek, yeryüzünde Hakk’ı yüceltmek, fitne ateşini söndürmek, insanları maddî ve manevî baskılardan kurtarmak ve İslâmî gerçekleri onlara duyurmaktır. “Kendileriyle savaşılanlara zulme uğradıkları için harbe müsaade edilmiştir” (el-Hac 22/ 39); “Sizinle savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın” (el-Bakara 2/190); “Herhangi bir fitne kalmayıncaya ve din yalnız Allah’ın oluncaya kadar onlarla çarpışın” (el-Bakara 2/193) mealindeki âyetlerden bu hususlar anlaşılmaktadır. Resûl-i Ekrem müslümanlara düşmanla gereksiz yere vuruşmayı değil, şartlar oluşup da savaş kaçınılmaz hale gelince sabredip direnmelerini tavsiye etmiştir (Buhârî, “Cihâd”, 112, 156; Müslim, “Cihâd”, 19, 20).

Araplar İslâm’dan önce çöl hayatının ağır şartlarını yağma ve baskınlar için bir sebep gibi görürler, bundan dolayı kabileler arasında sık sık savaşlar meydana gelir, kan döküldükten sonra da intikam duygularıyla kan davaları başlardı. Câhiliye devrinde yapılan savaşlarda Araplar çocuk, kadın, yaşlı, hasta demeden hasımlarına acımasızca saldırır, esirleri çok defa işkence ederek öldürür, çocukları ok atmak için hedef tahtası gibi kullanır, esirlerin organlarını kesip gerdanlık yaparak kadınlarının boyunlarına iftiharla takarlardı. Bunların hepsini kaldıran Hz. Peygamber, gazvelerin hedefini “Allah’ın adını yüceltmek için cihad” olarak belirledi ve bu düşünceyi Hayber Gazvesi’ne kadar peyderpey yerleştirdi. Bu savaşa çıkarken ashabına ganimet için değil Allah için savaşacak olanların ordusuna katılabileceğini söyledi. Düşmanların çocuk ve kadınlarının, savaşa katılmayan yaşlı, hasta ve din adamlarının öldürülmesini, hayvanların

ve mahsullerin yağmalanmasını, ağaçların kesilmesini, öldürülen düşman askerlerinin organlarının kesilmesini yasakladı. Esirlere temiz elbiseler

giydirilmesi, karınlarının doyurulup istirahatlerinin sağlanması prensiplerini getirdi. Anlaşmalara sadakat esasını koydu. Mûte Savaşı'nda olduğu gibi İslâm devleti temsilcisinin milletlerarası haklardan mahrum kılınarak haksız yere öldürülmesini ve Mekke'nin fethinden önce olduğu gibi barış şartlarının ihlâlini ve ihlâlde ısrar edilmesini savaş sebebi telakki etti. Kendisi başkalarının haklarına nasıl saygı gösteriyorsa onların da müslümanlara saygı göstermelerini istedi. Resûl-i Ekrem'in emriyle gerçekleştirilen gazve ve seriyyeler dünya harp tarihinin bilinen en az kan dökülen savaşlandır (Hamîdullah, s. 20-21; Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, s. 347-348).

Hz. Peygamber'den sonra genel olarak kâfirlere karşı yapılan seferlere ve bu maksatla gerçekleştirilen askerî faaliyetlere gaza, İslâm'ın ışığından mahrum kalmış ülkelere iman nurunu götürmek gayesiyle kâfirlerle savaşanlara da gazi denilmiştir. İ'lâ-yi kelimetullah için gazâ edenler, "De ki: Bize iki iyilikten -gazilik ve şehitlikten-başka bir şeyin gelmesini mi bekliyorsunuz?" (et-Tevbe 9/52) âyetini, "Ölürsem şehid, kalırsam gazi" şeklinde algılamışlardır (ayrıca bk. GAZA).

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde bilhassa İran ve Bizans'la yapılan savaşlarda mücahidleri teşvik için Hz. Peygamber'in gazvelerini anlatma geleneği başlamış, giderek kurumlaşan bu gelenek Abbasîler ve diğer müslüman devletlerde de devam etmiştir. Zamanla sadece Hz. Peygamber'in gazvelerini konu edinen eserler kaleme alınmış ve bunlara "megâzî adı verilmiştir (bk. MEGÂzî).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşaf, "ġazve" md.; Buhâri, "Cihâd", 112, 156; Müslim, "Cihâd", 19, 20; Vâkıdî, el-Megâzî, 1, 2-8; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 15-30; İbn Sa'd, et-Tabakât, II, 5-165; Taberî, Târîh (Ebü'l-Fazl), IV, 288; Mes'ûdî, Mürücü'z-zeheb (Abdülhamîd). II, 289; Diyarbekrî. Târîhu'l-hamis, Beyrut, ts., I, 400; Tâhirülmevlevî, Müslümanlığın Medeniyete Hizmetleri, İstanbul 1974, II, 339-340; Hamîdullah, Hz. Peygamberin

Savaşları, s. 20-21; Şiblî. en-Nu’mânî. Siratün-Nabi (The Life of the Prophet), Delhi 1983, II, 243-284; Seyyid Abdülazîz Salim, Târîhu’d-devleti’l-ʿArabiyye, Rabat 1983, II, 105, 124; Köksal. İslâm Tarihi (Medine), I, 322; Abdülhay el-Kettânî. et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel). II, 73-74; Ebü’l-Hasan Ali en-Nedvî, Rahmet Peygamberi (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1992, s. 347-348; Abdülvehhâb Muhammed Ali el-Advânî, “el-Gazavâtü’n-nebeviyye, senevâtühe’l-hicriyye ve şühûruhe’l-kameriyye”, el-Mevrid, IX, Bağdad 1980, s. 531-549; Şinasi Tekin, “Türk Dünyasında Gazâ ve Cihâd Kavramları Üzerine Düşünceler”, TT, X1X/109 (1993), s. 9-17; “Gazât”, İA, IV, 730; T. M. Johnstone. “Ghazw”, El2 (İng.), II, 1055-1056.

Hüseyin Algül

GAZVETÜ'l-USRE

غزوة العسرة

Hazırlık safhasında büyük güçlüklerle (usre) karşılaşıldığı için Tebük Gazvesine verilen ad.

(bk. TEBÜK GAZVESİ)

GAZZÂL

(bk. VÂSIL b. ATÂ).

GAZZÂLÎ

الغزّالي

Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö.505/1111)

Eş'arî kelâmcısı, Şafiî fakihi, mutasavvıf, filozoflara yönelttiği eleştirilerle tanınan İslâm düşünürü.

450 (1058) yılında İran'ın Horasan bölgesinde, yetiştirdiği âlimler ve devlet adamlarıyla tanınan Tûs'ta (bugünkü Meşhed) dünyaya geldi. 451'de (1059) doğduğu şeklinde bir kayıt varsa da (İbn Hallikân, IV, 216) bu bilgi itimada şayan görülmemektedir. Hüccetülislâm, Zeynüddin gibi lakaplarla anılır. Künyesi Ebû Hâmid olmakla birlikte onun Hâmid adında bir oğlunun olup olmadığı bilinmemekte, eğer varsa küçük yaşta ölmüş olabileceği düşünülmektedir. Ortaçağ Batı skolastiklerince Abuhamet ve Algazel diye tanınmaktaydı. Doğduğu kasabaya nisbetle Tûsî diye de anılmakla birlikte onun adını bile unutturacak derecede meşhur olan nisbesi Gazzâlî'dir (Gazâlî). Yazılışları aynı olan bu iki nisbeden hangisinin doğru olduğu meselesi eski kaynaklarda ve yeni araştırmalarda tartışılmış, fakat kesin bir sonuca varılamamıştır. Zehebî'nin aktardığı bir anekdota göre (Aʿlâmü'n-nü-belâʾ, XIX, 343-344) bizzat kendisi, "İnsanlar beni çift 'z' ile (Gazzâlî diye) anıyorlar; halbuki ben Gazale denilen bir köydenim" demiştir. Buna benzer bir açıklama, onun kızlarından birinin soyundan geldiği rivayet edilen Şeyh Necmeddin Muhammed'e de nisbet edilmiştir (Feyyûmî, el-Mişbâḥu'l-münîr, "ġzl" md.; Zebîdî, I, 18). İzzeddin İbnü'l-Esîr, Safedî, Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî gibi tarihçiler Gazâlî şeklindeki okuyuşu tercih ederler. Başta W, Montgomery Watt olmak üzere şarkiyatçıların çoğu ile bazı çağdaş müslüman araştırmacılar da bu imlâyı benimsemişlerdir. Buna karşılık eski tarih ve tabakat müelliflerinin büyük çoğunluğuna göre Ebû Hâmid, babasının mesleğine (gazzâl "yün eğirici, iplikçi") nisbetle Gazzâlî diye anılmıştır. Nitekim İbn Hallikân da Gazâlî şeklindeki okuyuşu yaygın kullanıma aykırı görür; ayrıca bir kimseyi mesleğine nisbetle anmanın Hârizm ve Cürcân yörelerinde âdet olduğunu belirtir (Vefeyat, I,

98). Nevevî de bunun mâruf kullanım olduğunu ifade etmiştir. Bu bilgiyi aktaran Murtazâ ez-Zebîdî'nin bir alıntısına göre İbnü's-Sem'ânî, "Tûs halkına Gazale köyünü sorduğumda onu tanımadılar" demiştir (İtḥâfü's-sâde, I, 18). Gerçekten bu isimde bir köyün varlığından sadece tartışma konusu olan nisbe dolayısıyla bahsedilmektedir. Zebîdî, bu nisbenin imlâsıyla ilgili tartışmaları özetledikten sonra İbnü'l-Esîr'in tercih ettiği Gazzâlî şeklindeki okuyuşu (el-Lübâb, II, 379), son dönem tarih ve ensâb yazarları tarafından itimada şayan bulunan görüş olarak değerlendirir (İtḥâfü's-sâde, I, 18).

Fars asıllı olduğu sanılan Gazzâlî'nin ailesi hakkındaki bilgiler son derece azdır. Kendisiyle aynı künye ve nisbeyi taşıyan bir amcasının veya büyük amcasının, daha zayıf bir ihtimalle de dayısının bulunduğu bilinmektedir. Sonraları özellikle sûfî kimliğiyle büyük ün kazanacak olan Ahmed el-Gazzâlî adlı

kendinden küçük bir erkek kardeşi, birkaç da kızkardeşi vardır. Muhtemelen tasavvufa eğilimi bulunan babası Muhammed, bir yandan Tûs'taki iplikçi dükkânında el emeği ürününü satarak geçimini sağlarken bir yandan da aydın çevreyle ilişki kuruyor, katıldığı cami derslerinde bilgisini arttırıyor, hatta imkânı ölçüsünde ilim erbabına maddî destek sağlıyordu. Bu arada oğulları Muhammed ve Ahmed'in de iyi bir öğrenim görmelerini arzuluyordu. Onları dilediği gibi okutmaya ömrünün yetmeyeceğini anlayınca bir sûfî dostundan oğullarının eğitimiyle ilgilenmesini rica etti. Gazzâlî muhtemelen okuma yazma, Kur'ân-ı Kerîm'in ezberlenmesi, dil bilgisi ve aritmetik gibi alanlarda dönemin geleneksel ilk öğrenimini bu baba dostunun desteğiyle görmüştür. Ayrıca gerek babasının gerekse yeni hamisinin zühd ve tasavvufa eğilimli ruhî yapılarının daha çocukluk döneminde Gazzâlî'nin manevî hayatını etkilediğini ve ileride teşekkül edecek olan tasavvufî kişiliği üzerinde müessir olduğunu düşünmek mümkündür. Gazzâlî ve kardeşinin pek varlıklı olmayan hâmileri, babalarının geride bıraktığı az miktardaki imkânı onların eğitimi için kullandı ve kendilerine daha fazla yardımcı olamayacağını belirterek bir medreseye girmelerini tavsiye etti.

İleri düzeydeki ilk öğrenime, 465'te (1073) Ahmed b. Muhammed er-Râzkânî (Râzekânî) adlı âlimden fıkıh dersleri alarak Tûs'ta başlayan

Gazzâlî daha sonra Gürcan'a giderek burada İsmâilî denilen bir zatın öğrencisi oldu. Tâceddin es-Sübkî, bunun İmam Ebû Nasr el-İsmâilî olduğunu kaydediyorsa da gerek aynı müellif gerekse Abdülkerîm es-Sem'ânî, Ebû Nasr'ın Gazzâlî'nin doğumundan kırk beş yıl önce (405/1014) vefat etttiğini kaydetmişlerdir (Tabaḳât,VI, 195; el-Ensâb, I, 251-252). Sübkî'yi böyle bir hataya Zehebî'nin düşürmüş olabileceğini belirten Ferîd Cebr, Gazzâlî'nin bu hocasının 487'de (1094) vefat eden Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Mes'ade el-İsmâilî olabileceğini ileri sürer (MIDEO, I [1954], 77, dipnot 2). Sem'ânî, Ebû Nasr'ın da dahil olduğu İsmâilî ailesinin üyeleri arasında zikrettiği Ebü'l-Kâsım'ın 470'lerde (1078) vefat ettiğini belirtir ve onu bir hadisçi olarak anar (el-Ensâb, I, 252).

Es'ad el-Meyhenî adlı bir dostunun kendisinden naklen anlattığına göre Gazzâlî, beş yıl süren Gürcan'daki öğreniminden sonra bir kafile içinde Tûs'a dönerken soyguncular tarafından yolları kesilir ve her şeyleri alınır. Gazzâlî eşkıyanın peşine düşer ve reislerinden hiç olmazsa ders notlarının (ta'lîka) geri verilmesini ister; Cürcân'a sırf o notlardaki bilgileri edinmek için gittiğini söyler. Eşkıya reisi, bilgileri hafızasına yerleştir-mekyerine kâğıtlarda bırakmasından dolayı onunla alay eder; notlarını da geri verir. Bu eleştiriyi Allah'ın bir ikazı sayan Gazzâlî üç yıl içinde notların tamamını ezberlediğini belirtir (Sübkî, IV, 103). Sem'ânî, aynı hâtırayı vezir Nizâmülmülk'ün de anlattığını kaydetmiştir (Sübkî, a.y.). Gazzâlî'nin ilk kalem denemesi sayılan (Bouyges, s. 7) bu notlar, her ne kadar Murtazâ ez-Zebîdî tarafından et-Taʿlîḳa fî fürûʿi'l-mez̠heb şeklinde kaydedilmişse de daha eski kaynaklarda sadece Taʿlîḳa diye anılmakta ve muhtevası hakkında bilgi verilmemektedir. Ancak Gazzâlî'nin Gürcan'daki hocasının İsmâil b. Mes'ade olduğu ihtimali doğru kabui edilir, Sem'ânî'nin de bu zatın hadisle uğraştığı yolunda verdiği bilgi dikkate alınırsa Gazzâlî'nin yaygın görüşün aksine Gürcan'da sadece fıkıh tahsil etmediği, en azından fıkıhla birlikte hadis de okuduğu ve sonuç olarak onun Gürcan'dan döndükten sonra ezberlediği notların tamamının veya bir kısmının hadislerden oluştuğu düşünülebilir. Böylece Gazzâlî'nin öğrenim metoduna yöneltilen, esasen onun daha sonra ulaşacağı mütefekkir kişiliğiyle de bağdaşmayan ezbercilik ithamının (Zeki Mübarek, s. 33-34) gerekçesi de ortadan kalkmış olur. Montgomery Watt, bu dönemde Tûs ve Gürcan'da özellikle fıkıh ve hadis alanlarındaki eğitim düzeyinin hayli yüksek olabileceğini, Gazzâlî'nin de her iki şehirdeki öğrenimi sırasında daha

ziyade bu alanlara yöneldiğini belirtir. Aynı araştırmacının kaydettiği bilgiye göre daha önce başlatılmış olan burs geleneğini Nizâmülmük de devam ettiriyordu (Müslüman Aydın, s. 16-17). Gazzâlî, ilmî imkânlar yanında muhtemelen böyle bir maddî imkânı da kullanmak düşüncesiyle 473'te (1080) Tûslu bir grup gençle birlikte Nîşâbur'a giderek buradaki Nizamiye Medresesi'ne girdi ve dönemin en tanınmış kelâm âlimi olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin öğrencisi olma şansını elde etti.

Kaynakların ittifakla belirttiği gibi Gazzâlî'nin olağan üstü bir zekâ ve hafızaya sahip olduğu dikkate alınırsa onun Nîşâbur'a gitmeden önce geçirdiği en az on iki yıllık öğrenimi süresince başta fıkıh olmak üzere hadis, akaid, gramer gibi geleneksel bilgi dallarında hayli yetişmiş olduğu kesinlikle söylenebilir. Nîşâbur'da da bu alandaki öğrenimine devam etti. Ayrıca burada mantık ve çeşitli tartışma disiplinleriyle kelâm ilmi yanında felsefenin bazı konularında elemanter bilgiler edinmiş olmalıdır. Esasen en başta kelâmcılığıyla tanınan ve belki de ilk defa kendisini kelâma yönlendirmiş olan hocası Cüveynî'nin felsefeye aşinalığı vardı, hatta belli ölçüde felsefî bir nosyona da sahipti. Nitekim Şehristânî'nin kaydettiğine göre Cüveynî, insan için kudret ve istitâat tanınrnamasının akıl ve tecrübeye aykırı olduğu şeklindeki düşüncesi yüzünden filozofların peşinden gitmekle suçlanmıştır (elMilel, I, 98-99). Sübkî, Gazzâlî'nin Nîşâbur'a gittikten sonra gayet sıkı geçen bir öğrenim süresince Şâfiî fıkhı, hukuk ekolleri arasındaki tartışma teknikleri (hilaf), cedel, akaidle fıkhın kaynakları ve mantık alanlarında parlak bir âlim olarak yetiştiğini belirttikten sonra ayrıca hikmet ve felsefe okuduğunu ve bütün bu disiplinlerde sağlam bir formasyon kazandığını ifade eder (Ṭabaḳât, IV, 103). "Gazzâlî derin bir denizdir" diyen hocası ona sempati duymakla birlikte söylendiğine göre için için onu kıskanmaktan da kendini alamazmış (a.e., IV, 103, 106). Gazzâlî'nin muarızlarından Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin anlattığına göre onun bu sırada yazdığı el-Menḫûl adlı fıkıh kitabını inceleyen Cüveynî eseri çok beğendiğini, "Beni sağken mezara gömdün; ölümümü bekleyemez miydin!" şeklindeki sözleriyle ifade etmiştir (el-Muntaẓam, IX, 168-169). Çağdaşı Abdülgāfır el-Fârisî, "İslâm'ın ve müslümanların hücceti, din önderlerinin imamı, konuşma ve ifade kabiliyeti, mantık, zekâ ve tabiat itibariyle benzeri görülmemiş bir kişi" diye nitelediği Gazzâlî'nin bu dönemdeki öğrenimi sırasında kısa zamanda bütün arkadaşlarını geride bıraktığını, ayrıca öğretim faaliyetlerinde hocasına yardım ettiğini ve

sonuçta eser telif edecek düzeye ulaştığını belirtir (Sübkî, IV, 107).

Gazzâlî'nin tasavvufî kişiliğinin oluşma döneminin başlangıcını tesbit bakımından önemli bir nokta da onun Nîşâbur'daki öğrenimi sırasında, Kuşeyrî'nin öğrencilerinden olup Tûs ve Nîşâbur sûfîlerinin meşhurlarından biri haline gelen Ebû Ali el-Fârmedî'den öğrenim görmesidir. Bu sebeple Gazzâlî'yi tasavvufî pratiklere yönelten kişinin Fârmedî olduğu söylenir (a.g.e., IV, 109). Kendisinin de, "Şeyh Ebû Ali el-Fârmedî'den duydum"

demesi (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 120) bu zatla görüşüp ondan faydalandığını göstermektedir. Bununla birlikte onun bu dönemde tasavvufa duyduğu ilgi Fârmedî ile görüşmeleriyle sınırlı kalmış, Fârmedî'nin 477'de (1084) vefatı üzerine Gazzâlî kelâm ve felsefe gibi alanlarla meşgul olmayı sürdürmüştür.

Cüveynî'nin vefatı üzerine (478/1085) Nizâmülmülk'ün nerede olduğu bilinmeyen karargâhına gitmesi Gazzâlî'nin hayatında önemli bir dönüm noktası teşkil eder. Onun bu makama gitmeye karar vermesinde, devletin imkânlarını ilim erbabına cömertçe sunan kültürlü vezirin himayesini kazanma, ilim ehlinin "nimetler içinde yüzdüğü" (Bündârî, s. 58) bu karargâhtaki geniş imkânlardan faydalanarak çalışmalarını rahat bir şekilde sürdürme düşüncesinin etkili olduğunda şüphe yoktur. Ayrıca Gazzâlî, Nizâmülmülk'ün himayesindeki seçkin âlimlerle tanışarak onlardan istifade etmeyi de düşünmüş olabilir. Gerçekten daha yirmi sekiz yaşında bulunmasına rağmen çağdaşı Abdülgâfir el-Fârisî'nin belirttiğine göre Nizâmülmülk tarafından saygıyla karşılanması (Sübkî, IV, 107) onun Gazzâlî'yi yakından takip ettiğini göstermektedir. Büyük bir devlet ve siyaset adamı olan Nizâmülmüik ilmini ve zekâsını keşfettiği Gazzâlî'yi, hem mensubu bulunduğu Şâfiî mezhebini güçlendirme hem de -daha önemlisi-Sünnî yönetime karşı baş kaldıran ve İslâm dünyası için büyük tehlike teşkil eden bâtını hareketini durdurma planı açısından uygun bir eleman olarak görmüş olabilir. Yine Abdülgâfır'in bildirdiğine göre vezirin karargâhı âlimlerin, din büyüklerinin ve edebiyatçıların buluşma yeriydi. Genç Gazzâlî böyle bir ortamda geçirdiği altı yıl içinde bu entellektüel çevreden, iyi yetişmiş ilim ve fikir ehlinden faydalanma, ayrıca yaptığı ilmî müzakere ve tartışmalarla başarısını ve ününü arttırma imkânı buldu. Böylece Gazzâlî, "Daha önce Horasan'ın imamı iken şimdi de Irak'ın imamı oldu" (a.g.e., IV, 107).

Cemâziyelevvel 484’te (Temmuz 1091) vezir tarafından Bağdat Nizamiye Medresesi müderrisliğine tayin edilen Gazzâlî, buradaki çalışmaları sırasında dindarlığı ve faziletiyle tanınan Halife Muktedî-Biemrillâh’ın ilgi ve desteğine mazhar oldu (Abdülemîr el-A’sem, s. 36, 37-38). Kaynaklarda, Gazzâlî’nin dört yıl süren Nizâmiye’deki müderrislik dönemi aynı zamanda onun kitap telifi bakımından en verimli devresi olarak gösterilir (Sübkî, IV, 107). Ancak daha önce Nizâmülmülk’ün karargâhında geçirdiği altı yıl içinde de telif çalışmaları yapmış olmalıdır. Nitekim Tvʿlîḳa ve el-Menḫûl dışındaki en az yirmi beş eserini Nizamiye Medresesi’nden ayrılmadan önce yazmış olup Maurice Bouyges’un tesbitine göre (Essai de chronologie, s. 10-40) aralarında el-Basîṭ, el-Vasîṭ, el-Veciz, el-Münteḥal fî ʿilmi’l-cedel, Meʾâḫiẕü’l-ḫilâf, Şifâü’l-ġalîl, Makâṣıdü’l-felâsife, Teḥâfütü’l-felâsife, Miʿyârü’l-ʿilm, Miḥakkü’n-naẓar, Mîzânü’l-ʿamel, el-Müstaẓhirî (Feḍâʾiḥu’l-Baṭıniyye), el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳâd gibi kitaplarının da bulunduğu bu eserlerin tamamını dört yılda telif etmiş olması uzak bir ihtimaldir. Ayrıca onun bu dönemde hocalık, felsefeye ve Bâtinîliğe dair incelemeleri gibi daha başka ciddi meşguliyetleri de vardı.

el-Münḳıẕ’daki açıklamalarına göre (s. 16-17) Gazzâlî burada bir yandan, içlerinde tanınmış Hanbelî âlimlerinden Ebü’l-Vefâ İbn Akil ve Ebü’l-Hattâb el-Kelvezânî’nin de bulunduğu (İbnü’l-Cevzî, IX, 168; İbn Kesîr, XII, 174) 300’e yakın öğrenciye ders veriyor ve tasnif faaliyetlerini sürdürüyor, öte yandan da felsefe üzerine incelemeler yapıyordu. Yaklaşık iki yıl süren bu incelemeler sayesinde, bizzat kendisinin de eleştirdiği öteki kelâmcılardan farklı olarak tenkit etmeyi düşündüğü Meşşâî-İşrâki felsefeyi derinden kavrama imkânını elde etti. Ayrıca bir yıl süreyle de felsefe hakkında edindiği yeni bilgileri gözden geçirdi; yaptığı değerlendirmelerle filozofların doğru ve yanlış görüşlerini şüpheye yer bırakmayacak şekilde tesbit etti. Ardından Bâtınîlik incelemelerine koyuldu. Bu arada bazı kimseler, onun Bâtınîliğin tenkidine girişmeden önce bu akımın düşünce ve ilkeleri hakkında bilgi vermesinin bir bakıma Bâtınîler’in işine yaradığını düşünerek Gazzâlî’nin bu yöntemini eleştirdiler. Ancak Gazzâlî, bir düşünce ve inancı yeterince tanıyıp mahiyeti hakkında tarafsız bilgi vermeden onu eleştirmenin kendi ilim anlayışıyla bağdaşmadığı fikrinde olduğundan (el-Münḳıẕ, s. 33-34) yöneltilen bu tenkitleri dikkate almadı.

Gazzâlî el-Münḳıẕ'da, geniş çaplı inceleme ve araştırmasının dördüncü ve son halkası olarak tasavvufu zikreder. Ancak bu bilgiyi kronolojik olarak değerlendirmemek gerekir. Zira onun henüz çocukken himayesine verildiği baba dostu bir sûfî idi. Ayrıca kendisinin Tûs'ta bulunduğu sırada gördüğü bir rüyayı "şeyhim" dediği Yûsuf en-Nessâc'a anlattığı ve onun yorumu üzerine tasavvuf hakkındaki kuşkularının ortadan kalktığını söylediği rivayet edilir (Zebîdî, I, 9). Öte yandan Ebû Ali el-Fârmedî ile ilişkisi de onun tasavvufa olan temayülünü geliştirmişti. Ancak tasavvuf alanındaki son çalışması diğerlerinden çok farklı olup hakikati arama kararının bir gereği olarak ilmî ve tenkitçi düzeyde yürütülen fikrî bir çalışmadır. Gazzâlî, muhtemelen daha önce Fârmedî vasıtasıyla Kuşeyrî'nin er-Risâle'si hakkında bilgi edinmiş ve belki de bu eseri okumuştu. Son tasavvuf çalışmasında bu eseri yeniden inceledi. Ayrıca Muhâsibî'nin er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh'ı ve diğer eserleriyle Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Ḳūtü'l-ḳulûb'u, Cüneyd-i Bağdadî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Bâyezîd-i Bistâmî gibi tasavvuf büyüklerinden intikal eden mirası da tetkik etti ve böylece elde edilmesi mümkün olan bütün bilgileri kazanarak önde gelen mutasavvıfların nazarî mahiyetteki görüş ve düşüncelerinin künhüne vâkıf oldu. Bu birikim sayesinde tasavvufun en gizli ve derin noktalarına ulaşmanın nazarî öğrenimle değil zevk ve hal ile, sıfatları değiştirmekle mümkün olacağı kanaatine ulaştı (el-Münḳıẕ, s. 44).

Gazzâlî'nin kelâm, felsefe, Bâtınîlik ve tasavvuf hakkındaki son çalışmalarının kendisini ulaştırdığı sonuç, onun zihin ve ruh dünyasında kelimenin tam anlamıyla bir bunalıma yol açtı. Bağdat Nizamiye Medresesi'nin "şöhreti ve saygınlığı neredeyse uluların, emîrlerin ve hilâfet merkezinin ününü bile geride bırakan" (Sübkî, IV, 107) bu büyük müderrisinin dışarıdan bakıldığında son derece başarılı ve mutlu görünen hayatı gerçekte gün geçtikçe için için büyüyen şüphelerle, fikrî bunalımlarla altüst oluyordu. Aslında el-Mün kıẕ'da belirttiğine göre (s. 2) şüphecilik onun tabiatında vardı. Nitekim gerçeği arama iştiyakının kendisinde daha gençlik dönemlerinden itibaren mevcut olduğunu belirtir. Muhtemelen ilmî başarı ve şöhretinin uzun müddet üzerini kapattığı bu şüphe temayülü dört yıllık müderrislik döneminin sonlarına doğru, temelden kavradığı tasavvufun kendisini derinden etkilemesiyle yeniden ve çok daha etkili bir şekilde ortaya çıkmıştır. Kendi ifadesine göre şüphesi sadece metafizik ve

bilgi problemleriyle ilgili değildi: ayrıca ahlâkî bakımdan da kendini sorguluyor ve dünya alâkalarına boğulduğunu, faaliyetlerinin

en güzeli olan eğitim ve öğretim çalışmalarında bile hiç de önemli olmayan, âhiret yolu için faydası bulunmayan ilimlere yönelmiş olduğunu, öğretimdeki niyetinin tamamıyla Allah rızâsı olmadığını, makam ve şöhret arzusunun da bulunduğunu farkediyordu (a.g.e., s. 46). Bu yüzden defalarca Bağdat'tan ayrılmaya niyetlendiyse de ününü ve mevkiini terketmeye razı olmayan nefsiyle altı ay mücadele etmek zorunda kaldı. 488 Recebinde (Temmuz 1095) başlayan bu şüphe krizi giderek psikolojik depresyonlara hatta fizyolojik rahatsızlıklara yol açtı. Ders anlatmakta zorlanıyor, iştahsızlık ve hazımsızlık çekiyor, takattan düşüyordu. Tabipler, bir süre uyguladıkları ilâçlı tedavinin sonuç vermediğini görünce hastalığın psikolojik sebeplerden kaynaklandığı, tedavisinin de o yolla olması gerektiği kanaatine vardılar (a.g.e., s. 47).

Nihayet duası kabul edilerek gönlünün makam, mal, evlât ve dostlardan ayrılmaya rızâ göstermesi üzerine Bağdat'la olan bütün ilişkilerini kesmeye karar verdi. Ailesine yetecek miktardan fazla olan bütün malını muhtaçlara dağıttı. Aslında Şam (Suriye-Filistin) yöresine gitmek üzere hazırlık yaptığı halde, ayrılmasına rızâ göstermeyeceklerini düşündüğü halifenin ve diğer ileri gelen dostlarının gerçek niyetini öğrenmelerini istemediği için (a.g.e., s. 48) Mekke'ye gideceğini açıkladı. Medresedeki mevkiini kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'ye bırakarak 488 yılının Zilkade ayında (Kasım 1095) Bağdat'tan ayrıldı. Irak'ın dışında yaşayan müslümanlar bu olayın yönetimin bilgisi altında gerçekleştiğini tahmin ederken yönetime yakın olanlar da "ehl-i İslâm'a ve âlimler zümresine nazar değmiş olabileceğini" düşünüyordu (a.g.e., s. 48).

Son zamanlarda Gazzâlî'nin Bağdat'ı terketmesini kendisinin belirttiğinden başka sebeplere bağlayanlar da olmuştur. Bunlardan Duncan Black Macdonald'a göre Gazzâlî, o dönemde Selçuklu sultanı olan Berkyaruk'la arası iyi olmadığı için Bağdat'tan ayrılma gereğini duymuştur. Nitekim Berkyaruk'un saltanata geliş ve ayrılış tarihleriyle Gazzâlî'nin Bağdat'tan ayrılış ve dönüş tarihleri birbirine oldukça yakındır; ayrıca Gazzâlî'nin, Berkyaruk'la rekabet halinde bulunan Tutuş'un temsilcisiyle bir süre temas kurduğuna dair bir bilgi bulunmaktadır. Ancak bu iddiayı, Gazzâlî'nin

kendisi tarafından gösterilen sebebi asılsız kılacak bir değerde görmek mümkün değildir. Zira tarihler arasındaki yakınlık bir tesadüften ibaret olabilir. O dönemin siyasî şartları içinde değişik taraflarla görüşüp konuşmanın, büyük bir şöhret ve itibara sahip olan Gazzâlî ile Berkyaruk arasında ciddi bir husumete yol açması da uzak bir ihtimaldir. Ferîd Cebr'e göre ise Gazzâlî, Bâtınîler'in bir suikastına mâruz kalmaktan endişe ettiği için Bağdat'tan ayrılmıştır. Zira Gazzâlî, Bâtınîlik'teki imamın yanılmazlığı yerine Peygamber'in yanılmazlığı ilkesini savunmuş, bu şekilde iki asır önce Eş'arî'nin Mu'tezile'yi kendi metotlarıyla yıkması gibi Gazzâlî de Bâtinîler'e karşı aynı yöntemle mücadele etmiş ve böylece onların düşmanlığını kazanmıştır. Daha önce Mustafa Cevâd tarafından ileri sürülmüş olan bu iddiayı da (Mihricânü'l-Ġazzâlî fî Dımaşk, s. 501) ciddiye almak mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber'i müslümanların imamı sayma anlayışı hem Gazzâlî'nin hem de bütün Ehl-i sünnet'in ortak inancıdır; ancak bu anlayış, İmâmiyye'nin imam telakkisinde olduğunun aksine onu bilginin mutlak ve yanılmaz kaynağı.sayma anlamına gelmez. Bâtınî terörü 1095'ten önce henüz yaygın bir tehlike teşkil etmediği halde Gazzâlî'nin tekrar meydana çıktığı 1105'te çok daha ciddi boyutlara ulaşmıştı. Nihayet Bağdat'tan ayrıldıktan sonra başka bir yol tutması mümkün olduğu halde özellikle tasavvufî hal ve şartlar içinde yaşamaya yönelmesi ve bunu on yıldan fazla sürdürmesi de bu ayrılışın esas itibariyle el-Münḳıẕ'da belirttiği epistemolojik ve ahlâkî şüpheye dayandığını kanıtlamaktadır (Watt, Müslüman Aydın, s. 105-108; EI (İng.), III, 146; Jabre, MIDEO, I [1954], s. 89 vd; 90, dipnot 2). Bununla birlikte Mâcid Fahrî'nin de belirttiği gibi (İslâm Felsefesi Tarihi, s. 173), zamanın karışık durumu ve Nizâmülmülk'ün 1092 yılında İsmâilî ajanlarca öldürülmesi, çok geçmeden de Sultan Melikşah'ın ölümü onda hayal kırıklığına yol açmış ve dolayısıyla Bağdat'ı terketme kararının kesinleşmesinde bir ölçüde rol oynamış olabilir. Ancak bu tür gelişmeleri, Gazzâlî'nin ei-Münḳıẕ'daki açıklamalarında samimiyetsiz olduğu ve gerçeği sakladığı şeklinde yorumlamak mümkün değildir (Laoust, s. 105). Esasen inziva döneminde telif edilmiş olan İḥyâ'ü ʿulûmi'd-dîn üzerine yapılacak dikkatli bir inceleme, onun yaşadığı krizin derinliklerinde ve Bağdat'ı terketme kararının temelinde, İslâm insanının ve toplumunun içine düştüğü dinî ve ahlâkî yozlaşmadan, bunun bir sonucu olarak siyasî istikrarsızlık ve çalkantılardan duyulan huzursuzluk ve acıların, bu olumsuz gelişmelerin arkasındaki psikolojik, sosyal vb. sebepleri tesbit etme ve kendisinin sıkça

kullandığı tabirle “tedavi yollarını gösterme”, hatta -İḥyâʾü ʿulumi’d-dîn”inin ismi, üslûbu ve muhtevası bütünüyle dikkate alındığında-topyekün bir ıslaha gitmek gerektiği düşüncesinin bulunduğunu gösterecektir.

el-Münḳıẕ’daki açıklamalarına göre Gazzâlî Bağdat’tan Şam’a gitti ve iki yıla yakın bir süre orada kaldı. Bu sırada Emeviyye Camii’ne çekilerek nefsini terbiye etmek, ahlâkını güzelleştirmek ve kalbini arındırmak maksadıyla riyazet ve mücâhede ile meşgul oldu; Kudüs’e gitti ve bir süre de orada inziva hayatı yaşadı. İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn”in bir bölümü olan er-Risâletü’l-ḳudsiyye adlı eserini de buranın insanları için yazdı (İḥyâʾ, I, 104). Ardından hac farizasını yerine getirmek, Mekke ve Medine’nin bereketlerinden nasibini almak ve Resûlullah’ı ziyaret etmek düşüncesiyle Hicaz’a gitti. Daha sonra vatan hasreti ve çocuklarının daveti onu memleketine çekti.

Bu bilgilere rağmen, Gazzâlî’nin on bir yıl sürdüğünü (el-Münḳıẕ, s. 67) ve kendisine “saymakla bitirilemeyecek durumları” keşfetme imkânı verdiğini (a.e., s. 49) belirttiği bu halvet dönemi yeterince berrak değildir. Tarih ve tabakat kitaplarında hangi tarihlerde nerelerde bulunduğu konusunda farklı bilgiler yer almaktadır. Meselâ Sübkî 488 Zilkadesinde (Kasım 1095) hacca gittiğini, 489’da (1096) Dımaşk’a girdiğini, burada az bir süre kaldıktan sonra Kudüs’e geçip tekrar Dımaşk’a döndüğünü (Tabaḳât, IV, 104); Yakut da önce hacca, ardından Şam’a gittiğini ve bir süre Kudüs’te kaldığını (Muʿcemü’l-büldân, IV, 49, 56); İbnü’l-Esîr ise 488’de (1095) Şam’a gittiğini, Kudüs’ü ziyaret ettiğini, 489’da (1096) hac vecîbesini yerine getirdikten sonra Bağdat’a, oradan da Horasan’a döndüğünü (el-Kâmil, X, 252) söyler, el-Münḳıẕ’daki açıklamalara daha yakın olan, ayrıca İbn Asâkir, Zehebî, İbn Kesîr gibi tarihçilerin de ana hatlarıyla kabul ettiği bu son bilgiye göre onun Kudüs ve Hicaz seyahatiyle Bağdat ve Horasan’a dönüşü iki yıla yakın bir süre içinde vuku bulmuş olmalıdır. Bu arada bazı eski kaynaklarda şüpheli bir ifadeyle, onun büyük saygı duyduğu Mağrib Sultanı Yûsuf b. Tâşfîn’i ziyaret etmek üzere çıktığı bir yolculuğunun, İskenderiye’ye vardığında

(500/1106) sultanın ölüm haberini alması üzerine son bulduğu belirtilir. Louis Massignon ve Robert Chidiac, Gazzâlî’nin er-Reddü’l-cemîl ʿalâ şarîḥi’l-İncîl adlı eserinin metin tenkidinden çıkardıkları bazı kanıtlardan

hareketle bu eseri Mısır’da yazdığını ileri sürerek onun İskenderiye seyahatini doğrulamışlardır. Montgomery Watt da Gazzâlî’nin Mekke’ye giderken veya dönerken böyle bir seyahat yapmış olabileceğini belirtir (Müslüman Aydın, s. 110). Buna karşılık Ferîd Cebr bu tür rivayetleri, Gazzâlî’nin şahsiyeti etrafından üretilmiş mistik literatürün bir parçası olarak değerlendirir (M1DEO, I, [1954], 97, dipnot 1; Bouyges, s. 125-126). Aynı araştırmacı, başlıca kaynaklardaki bilgileri kısaca verdikten sonra şu sonuca varmaktadır: Gazzâlî, 488 yılının (1095) son bir veya iki ayı ile 489 (1096) yılını ve 490’ın (1097) ilk birkaç ayını Suriye-Filistin’de (Şam) geçirdi. Kendisinin “yaklaşık iki yıl” dediği bu süre olmalıdır. Daha sonra Hicaz’a gitti; ardından Bağdat’a döndü. Nitekim Ebû Bekir İbnü’l-Arabî Cemâziyelâhir 490’da (Mayıs-Haziran 1097) onunla burada karşılaştı (Ferîd Cebr bu buluşma tarihini, muhtemelen bir tarih çevirme hatası sebebiyle Cemâziyelâhir/Şubat 1098, bir başka yerde de Şubat 1097 şeklinde göstermiş olup doğrusu Cemâziyelâhir 490/Mayıs-Haziran 1097’dir; bk. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, s. 30). Bundan sonra muhtemelen, Kudüs’ün Haçlılar tarafından işgal edildiği tarih olan 492 Şabanının sonlarından (Temmuz 1099) veya Antakya’nın işgal edildiği tarih olan 491 yılı Cemâziyelâhirinden (Mayıs 1098) önce Horasan’da bulundu ve bu yöredeki çeşitli şehirleri dolaştı (M1DEO, I [1954], 92, 94-97).

Gazzâlî’nin, inzivâya çekildiği yıllarda vuku bulan ve bilhassa Kudüs’ün işgaliyle bütün İslâm dünyasını derin üzüntüye boğan Haçlı saldırılan karşısında sessiz kalması, halifenin isteği üzerine önde gelen âlimler halkı işgalcilere karşı direnişe çağırırken onun hiçbir eserinde bu gelişmelerden tek bir kelimeyle bile söz etmemesi araştırmacılarca hayretle karşılanmış; Zeki Mübarek gibi bazı yazarlar bu durumu Gazzâlî’nin içe dönük mizacına bağlamışlar ve onu müslümanların çektiği acılara ilgisiz kalmakla suçlamışlardır (Zeki Mübarek, s. 27-28; Abdülemîr el-A’sem, s. 47-48). Buna karşılık Ferîd Cebr, Gazzâlî gibi “zeynüddin” diye tanınan bir âlimin Suriye, Filistin, Irak veya Mısır’da bulunduğu halde müslümanların uğradığı bu felâket karşısında sessiz kalmasının düşünülemeyeceğini ileri sürerek bu sessizliğin ancak o sıralarda Gazzâlî’nin Horasan’da bulunmasıyla açıklanabileceğini belirtir (MIDEO, I [1954], 97-100). Nitekim aynı dönemde ülkenin mâruz kaldığı iç ve dış tehditler, başta vezir Fahrülmülk’ün öldürülmesine kadar varan Bâtınî fitne ve terörü olmak üzere son derece ağır siyasî ve içtimaî meseleler, Selçuklu devlet adamları

gibi Gazzâlî'yi de Horasan'dan uzaklarda cereyan eden Haçlı işgalieriyle ilgilenmekten alıkoyacak kadar meşgul etmiştir. el-Münḳıẕ'daki bir bölüm (s. 41-42), Gazzâlî'nin bu dönemde daha ziyade Bâtınîlik'le ilgilendiğini göstermektedir. Burada verdiği bilgiye göre Gazzâlî söz konusu cereyanı tenkit etmek için ilk olarak el-Müstazhirî'yi kaleme almıştı. İkinci olarak Bağdat'ta (muhtemelen inziva döneminde, bk. Bouyges, s. 32) Ḥüccetü'l-ḥaḳḳ'ı, üçüncü olarak Hemedan'da Mufaṣṣılü'l-ḫilâf'ı, dördüncü olarak Tûs'ta ed-Dürc'ü, beşinci olarak da el-Ḳıstâsü'l-müstaḳim'i yazmıştır. Bu arada yine Hemedan'da Bâtınîler tarafından "dört mesele" hakkında sorulan sorulara cevap mahiyetinde yazılar yazdığı bildirilmektedir (a.g.e., s. 45-46). Bütün bunlar, Kudüs'ün işgali sırasında Gazzâlî'nin Horasan'ın çeşitli şehirlerinde bulunduğunu, yukarıdaki suçlamanın aksine bu şehirlerde yazdığı ve birkaç yılını almış olması gereken eserlerle ülkenin ve toplumun meselelerini aşma çabalarına katkıda bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Gazzâlî'nin inziva döneminde yaptığı telif çalışmaları hakkında daha geniş bilgi bulunmaktadır. Baş eseri olan İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i bu dönemde yazmıştır. Yukarıda anılan Bâtınîlik'le ilgili eserler yanında el-Maḳṣadü'l-esnûâfî şerḥi esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ, Bidâyetü'l-hidâye, el-Veciz, Cevâhirü'l-Ḳurʾân, el-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn, el-Maḍnûn bih ʿalâ ġayri ehlih, el-Maḍnûnü'ṣ-ṣaġir, Fayṣalü't-tefriḳa, el-Ḳânûnü'l-küllî fi't-teʾvîl (Ḳânûnü'-te'vîl, s. 95, 111), Kimyâ-yı Saʿâdet, Eyyühe'l-veled de bu dönemde kaleme aldığı eserlerdendir.

Gazzâlî Zilkade 499'da (Temmuz 1106) Nîşâbur'a döndü ve buradaki Nizâmiye Medresesi'nde tekrar öğretim görevine başladı. Kendisi, "O zaman mevki kazandıran ilmi öğretiyordum...; şimdi ise mevki terkettiren ilme çağırıyorum" şeklindeki ifadesinden bu ikinci hocalık döneminde yazdığı anlaşılan el-Münḳıẕ'da (s. 65-68), İslâm ümmetinin manevî hastalıklara müptelâ olduğu ve helake doğru gittiği bir dönemde uzlete devam etmesinin doğru olup olmadığı hususunda nefis muhasebesi yaptığını, ancak içtimaî ve siyasî şartların "halkı hakka davet etmeye" elverişli olmadığı kanaatine vararak gözden ırak yaşamaya devam etmek isterken sultanın ısrarlı daveti üzerine onu reddetmenin nezaketsizlik olacağını düşünerek "kalp ve müşahede erbabından bir grup zevat ile de istişare edip" uzleti terketme ve zaviyeden çıkma yönünde görüş birliğine

vardıktan sonra yeniden ilim öğretmeye koyulduğunu belirtir. Çağdaşı Abdülgâfır, Gazzâlî'yi Nîşâbur Nizamiye Medresesi'ne dönmeye ikna eden sultanın, dönemin Selçuklu hükümdarı Sencer'in veziri ve Nizâmülmülk'ün oğlu Fahrülmülk olduğunu bildirir (Sübkî, IV, 107). M. Watt'ın, İslâm toplumunun her asrın başında bir müceddide sahip olacağını bildiren bir hadisin de Gazzâlî'nin V. (XI.) asrın son yılında vuku bulan bu dönüşüne tesir edebileceği şeklindeki kanaati mâkul görülebilir. Nitekim Gazzâlî el-Münḳiẕ'da bu hadise atıfta bulunmaktadır (s. 67).

Gazzâlî'nin bu ikinci öğretim döneminin birincisi kadar zevkli ve hareketli geçmediği anlaşılmaktadır. Nitekim yeni bir sükûnet hayatının özlemini duyarak muhtemelen sağlığının da hocalık faaliyetlerini zorlaştıracak ölçüde bozulmaya yüz tutması sebebiyle (Watt, Müslüman Aydın, s. 111), üç yılı aşkın bir süreden beri ifa ettiği resmî görevini bir defa daha bırakıp Tûs'a döndü (503/1109). Bu arada telif çalışmalarını da devam ettirmiş olup Ġâyetü'l-ġavr, el-Müstaṣfâ min ʿilmi'l-uṣûl, el-İmlâʾ ʿalâ işkâlâti'l-îḥyaʾ, ed-Dürretü'l-fâḫire, İlcâmü'l-ʿavâm ʿan ʿimi'l-kelâm, Minhâcü'l-ʿâbidîn gibi eserler bu yılların ürünüdür.

Tûs'a döndükten sonra evinin yanına fukaha için bir medrese, sûfiyye için de bir hankah yaptıran Gazzâlî ömrünün son demlerini ders okutmak, gönül ehlinin sohbetlerine katılmak ve eser yazmakla geçirdi (Sübkî, IV, 105, 109). Ayrıca o zamana kadar yeterince birikim sahibi olmadığını belirttiği (Ḳânûnü't-teʾvîl, s. 246) hadis ilmiyle de meşgul olan Gazzâlî 14 Cemâziyelâhir 505 (18 Aralık 1111) tarihinde vefat etti. Tûs'ta ünlü şair Firdevsî'nin mezarının yakınına defnedildi. Günümüzde burada bulunan yapı halk arasında Hârûniyye adıyla anılmakta ve bunun bahçesinde yer alan bir kabir Gazzâlî'nin mezarı olarak gösterilmektedir. Ancak bütün çini ve alçı tezyinatı harap olmakla birlikte tuğla'dan âbidevî bir eser halinde ayakta duran yapının Yâkût el-Hamevî ve İbn Battûta gibi müelliflerce ziyaret edilen Gazzâlî'nin türbesi olması kuvvetle muhtemeldir. Yapının Sultan Sencer'in Merv'deki türbesiyle aynı planda olması ve Selçuklu mimari özelliklerini taşıması da bunu desteklemektedir.

Felsefesi. 1. Şüpheciliği ve Bilgi Felsefesi. Gazzâlî ile ilgili eski ve yeni hemen bütün kaynaklar ve araştırmalar onun fıkıh, kelâm, tasavvuf, felsefe, eğitim, siyaset, ahlâk gibi dinî ve aklî ilimlerde söz sahibi, İslâm bilim ve

düşünce tarihinde eşine az rastlanır bir âlim ve düşünür olduğu hususunda birleşirler. Gazzâlî'nin bu çok yönlülüğü ve yetiş-mişliği üstün yetenekleri, kolay ikna olmayan mizacı, ilmî ve fikrî bağımsızlığa düşkünlüğü yanında gerçeğe ve kesin bilgiye derin iştiyakının bir sonucudur. Bizzat kendisi, gerçeği bulma ve kavrama arzusunun fıtratından gelen bir özelliği olduğunu, bundan dolayı daha çocuk denecek yaşta iken taklit bağından ve göreneğe dayalı inançlardan sıyrıldığını ifade eder (el-Münḳıẕ, s. 2-3). Mîzânü'l-ʿamel'in sonunda (s. 215-216), düşünce hürriyetinin ve gerçeğe ulaşmada şüphenin önemini kesin ifadelerle ortaya koyduğu bir pasajda atalarının, üstatlarının veya milletlerinin mezhebine taassupla bağlananları şiddetle eleştirir ve temelinde halkı yanına çekerek içtimaî-siyasî üstünlük sağlama arzusunun, kıskançlık ve bencillik duygularının yattığı mezhepçiliği asabiyet ve kabileciliğe benzeterek okuyucusunu birbirinin görüşlerini eleştiren, birbirini sapıklıkla suçlayan çeşitli önderleri taklit etmekten uzak durmaya, gerçeği düşünce yoluyla bulmaya çağırır; kendi mezhebini zihnî ve aklî faaliyetleriyle yine kendisinin bulması gerektiğini savunur. Ona göre şüphe gerçeğe ulaşmanın tek yoludur. Zira şüphe etmeyen düşünemez; düşünemeyen gerçeği göremez; gerçeği göremeyen de körlük ve dalâlete saplanıp kalır.

el-Münḳıẕ'da anlattığına göre Gazzâlî'nin sistemli şüpheciliği, eşyanın gerçek mahiyetinin ne olduğunu sorması ve bu konuda kesin bilgiye ulaşmak istemesiyle başlamıştır. Fakat bu temel soru onu daha önce bilginin ne olduğunu araştırmak gerektiği kanaatine götürdü. Gazzâlî bu sorulan mevcut telakkilere, çeşitli akımların verdiği cevaplara bakarak çözümleyemezdi. Çünkü hakikatin bir tek olması gerektiği halde bu akımlar kendilerine göre farklı gerçeklerden söz ediyorlardı. Şu halde sorularına her türlü "aktarma kanaatler"den (el-akâidü'l-mevrûse) bağımsız olarak kendi zihnî ve amelî çabalarıyla cevap bulmaya çalışmalıydı. Şundan emindi ki kesin bilgi her türlü şüphe ve hata ihtimalinden arınmış olmalıdır. Gazzâlî, kendisinde böyle kesin bilgilerin bulunduğunu ve bunların şüphe götürmezliğinden emin olduğunu farketti. Matematik bilgiler bu kabildendi. Böylece Gazzâlî, bu şekilde güvenilirliğini kesin olarak kavramadığı hiçbir bilgiyi kesin bilgi saymadı. Meselâ biri kalkıp da, "Üç ondan daha büyüktür" der ve bunun bir kanıtı olmak üzere sopayı yılana çevirmek gibi olağan üstü bir iş başarırsa Gazzâlî yine de on sayısının üçten daha büyük olduğu hakkındaki bilgisinin sarsılmaz olduğu düşüncesini koruyacak ve

sopanın nasıl olup da yılana dönüştürülebildiğine sadece hayret edecekti. Fakat yine de şüphe sürecini mantıkî sonucuna kadar götürebilmek için bu tür apaçık önermelerin gerçekten kesin olup olmadığından emin bulunması gerekirdi. Bu şekilde Gazzâlî, apaçık olduğunu söyledikleri de dahil olmak üzere bütün bilgilerini ve bunun zorunlu gereği olarak bilgi vasıtalarını eleştiriden geçirdi. Bu arada önce duyu algılarından kuşku duydu. Algı yanılmaları bunun en açık kanıtıydı ve bu tür duyu verilerinin yanlışlığını bize akıl bildiriyordu. Ancak aklın önermeleri gerçekten güvenilir ve sarsılmaz bilgiler midir? Aklın zorunlu önermelerine olan güveni duyulur bilgiye olan güvenden farklı kılan sebep nedir? Burada Gazzâlî, tıpkı aklın duyu algılarındaki yanılmaları kanıtlaması gibi aklın ötesindeki başka bir "hâkim"in de aklın hükümlerindeki yanlışları kanıtlayabileceğini düşündü. Nitekim rüyalar uyku halinde kaldığımız sürece doğru olabilir; fakat uyandığımızda rüyadaki hayal ve inançların birçoğunun asılsız ve saçma olduğunu anlarız. Bunun gibi hayatın da bir tür rüya olması mümkündür. İnsan bu hayatın ötesinde bir hal yaşayabilir ve o halde iken şimdiki aklî bilgilerin çoğunun yanlış olduğunun farkına varabilir. Belki de bu, sûfîlerin yaşadıkları ve aklî bilgilerle uyuşmayan şeyler gördüklerini ileri sürdükleri haldir veya aklın hükümlerinin de sorgulanacağı bu hal ölüm sonrasındaki hayattır; o hayata göre dünya hayatı bir tür uyku, burada olup bitenler de bir tür rüyadır.

Gazzâlî'yi bütün apriorik ve aksiyomatik bilgilerin güvenilirliğini irdelemeye kadar götüren bu kuşkucu yaklaşımla herhangi bir hükmün kesinliğini kanıtlamak mümkün değildi. Çünkü her kanıtlama delile dayanmalıdır; delil ise önceden doğruluğu kabul edilen bilgilerin götürdüğü sonuçlardan ibarettir. Bu kuşkuculukta güvenilir bilgi kalmadığına göre delil ve kanıtlamadan söz edilemez. Gazzâlî "hastalık" ve "safsata" olarak nitelediği bu şüphe krizinin iki ay kadar sürdüğünü, nihayet "Allah'ın kalbine attığı bir nurla" kendisini bu hastalıktan kurtardığını, böylece sıhhat ve itidale kavuştuğunu, yeniden aklın zorunlu bilgilerini bütün kesinliğiyle kabul ettiğini ve onlara güvendiğini ifade eder (el-Münḳıẕ, s. 9; krş. Miʿyârü'l-ʿilm, s. 169-170).

Aklın otoritesine ve güvenilirliğine yeniden dönüşü net bir şekilde ifade eden bu açıklamalara rağmen Macdonald'ın, "Bundan sonra Gazzâlî aklın ödevinin sadece kendisine güvenimizi öldürmekten ibaret olduğunu

öğretmeye koyuldu" (EI (İng), III, 146) şeklindeki ifadesi şaşırtıcıdır. Zira Gazzâlî şüpheciliğiyle ilgili anlattıklarının amacının, aranmaması gerekeni arama noktasına gelinceye kadar araştırma çabasını tam bir titizlikle sürdürmek olduğunu belirttikten sonra aksiyomatik bilgilerin yani aklın ilk prensiplerinin aranmaması gerektiğini, çünkü onların zaten mevcut olduğunu, mevcut olanın araştırılması halinde bunların gözden uzaklaşıp gizleneceğini ifade eder (el-Münḳıẕ, s. 10). Şüphesiz bu açıklama, Fârâbî'nin ilk tasavvurlar ve ilk tasdiklerle ilgili söylediklerinin (eṡ-Ṡemeretü'l-marżiyye, s. 56) bir tekrarı mahiyetindedir. Şu farkla ki Gazzâlî, şüphe krizi sırasında araştırılmaması gerekenden kuşku duyup onu araştırmak isteyince bunların gözden kaybolduğunu bizzat tecrübe etmiştir. Ayrıca onun aklî kesinliğe verdiği önem, filozofları

eleştirirken onların matematik ve mantıkta yaptıklarının aksine ilâhiyyât meselelerinde tahkik ve kesinlik ilkelerini gözetmeden zan ve tahminlerle hüküm verdiklerini ifade etmesinden de açıkça anlaşılmaktadır (Tehâfütü'l-felâsife, s. 40). Esasen Gazzâlî aklın mantık ve matematikteki, hatta tabiat bilimlerinin deneysel alanlarındaki yetkisini kabul etmekle birlikte beşerî aklın metafizik problemlerin çözümünde âciz olduğunu ve bu çözüme ulaşabilmek için bâtınî keşfe veya vahyin desteğine muhtaç bulunduğunu düşünmüştür. Aslında Gazzâlî'nin akıl konusundaki tavrını belirlerken onun bu terimden ne anladığını tesbit etmek gerekir. Çeşitli eserlerinde akıl hakkında tanım ve tasnifler getirmiş olup (geniş bilgi için bk. Farid Jabre, Essai, s. 183-194) "Aklın şerefi, hakikati ve kısımları" konusuna özel bir bölüm ayırdığı İḥyâʾü ʿulûmi'd-dî'inin ilk kitabında (I, 83-89) bu terimin dört değişik anlamına işaret eder. a) İnsanın doğuştan sahip olduğu, kendisini öteki canlılardan ayıran teorik bilgiler edinme melekesi (garîze). b) Bu melekenin, temyiz çağında açık seçik ortaya çıkmasıyla mümkünün olabilirliği, imkânsızın olmazlığı, ikinin birden çok olduğu, bir kimsenin aynı anda iki yerde bulunamayacağı gibi ilk prensipler hakkında bilgiler edinme düzeyine ulaşmış şekli, c) Hayatın akışı boyunca tecrübelerle kazanılan bilgiler bütünü, d) Bu bilgi melekesinin, çeşitli durumların ileride doğuracağı sonuçları önceden kestirme ve duyguların tutsağı olmadan hüküm verebilme gücüne ulaşmış şekli (a.g.e., 1, 85-86). Gazzâlî'nin, bu akıllar içinde özellikle üçüncüsünün her insanda eşit seviyede bulunduğu yolundaki görüşü aklın prensiplerine, kendi ifadesiyle "zorunlu bilgiler"e ve bu bilgilere ulaşma yeteneği olan akla güvendiğinin en açık kanıtıdır. Hatta

Gazzâlî bazı kelâmcıların. “Akıl zorunlu bilgilerin bir kısmıdır” şeklindeki bir tanımını hatırlattıktan sonra bu kelâmcıların asıl bilgi melekesi olan “garîze”yi tanım dışı bırakmalarını fâsid sayar (a.g.e., I, 85).

Gazzâlî’nin bilgi probleminde asıl üzerinde durduğu husus, bu bilgilerin aklın kendi tabiatında mündemiç olarak bulunduğu veya ona dışarıdan verildiği meselesidir. Gazzâlî, tıpkı dinî inançlarının bir sonucu olarak varlık ve olaylar arasındaki illiyet ilişkisini “müsebbibü’l-es-âb” diye nitelediği Allah’ın kendisinden başkası tarafından değiştirilemez olan yasalarına bağlaması gibi (aş. bk.), bütün burhanî bilgilerin ve onları doğuran öncüllerin aslı olan ve araştırılmaya gerek görülmeyecek şekilde doğruluğu kesin kabul edilen aksiomatik bilgileri de (el-ulûmü’l-üvel) aynı metafizik kaynağa bağlamış ve böylece totolojiyi dinî çözümle durdurmuştur (Miʿyârü’l-ʿilm, s. 169-174). Şüphesiz bu çözümün sırf dinî olması onun felsefî kıymetini azaltırsa da bunun filozofların faal aklı kullanarak geliştirdiği sözde felsefî çözümden daha zayıf olduğu söylenemez. Esasen Gazzâlî de “el-ulûmü’l-üvel” dediği düzeydeki rasyonel bilgilerin kaynağını araştırırken, “Bu bilgiler, nefsin akıl gücünün oluşması sırasında Allah’tan veya meleklerin birinden nefse doğar” demekle filozofların faal aklına benzer bir bilgi kaynağının olabileceğini düşünmüştür (a.g.e., s. 173-174). Kur’ân’ın bir âyetinin (en-Nûr 24/35) İşrâki-irfanî yorumu mahiyetindeki Mişkâtü’l-envâr’da (s. 43, 54, 81, 83) “nur” diye adlandırdığı bilgi türlerini incelerken Kur’ân’ın tabiriyle “nur üstüne nur” şeklinde nitelediği kutsî-nebevî (sezgisel) bilgilerin de insanın kalp gözüne, yani “akıllıyı süt çocuğundan, hayvandan ve deliden ayıran manevî yetenek demek olan akıl”a, bütün nurların (bilgilerin) kaynağı olarak gösterdiği “ilk ve gerçek nur”dan yani Allah’tan geldiğini belirterek sezgisel bilgiyi de aynı kaynağa bağlamıştır.

2. Mantık. İslâm dünyasında metodoloji çalışmalarının oldukça erken bir dönemde başladığı, Aristo mantığının takipçileri olan filozofların yanında “usulcüler” denilen kelâm ve fıkıh âlimlerinin de X. yüzyıldan itibaren bu disiplinle meşgul oldukları bilinmekte; hatta Gazzâlî’nin genel ilmî ve fikrî formasyonunda olduğu gibi mantık ve bilgi konusundaki düşüncesinin teşekkülünde birinci derecede rolü bulunan İmam Cüveynî’nin kelâmî metotla dinî kesinliğe ulaşılacağından emin olmadığı ve birçok noktada Aristo mantığı ile usûl-i fıkhı uzlaştırma çabası gösterdiği söylenmekteyse

de (Ferîd Cebr, el-Meşrık, LIII/6, s. 687; Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 89-90) ilk defa Gazzâlî Aristo mantığını İslâmî ilimlere uygulama yolunu açmış; bilhassa inziva döneminden önce yazdığı eserlerinde, Maḳâṣıdü'l-felâsife'nin ilk bölümü (s. 33-129), Miʿyârü'l-ʿilm ve Miḥakkü'n-naẓar ile inzivâ döneminde yazdığı el-Ḳısṭâsü'l-müstaḳîm adlı mantık kitaplarında ortaya koyduğu mantık metotlarını kullanmış; hayatının inziva dönemini takip eden safhasında ise daha çok tasavvuf î tecrübeye önem vermekle birlikte mantığın ilkelerini de göz ardı etmemiştir. Bu ikinci dönemin sonlarına doğru yazdığı ve geniş hacimdeki mukaddimesini tamamen mantığa ayırdığı el-Müstaṣfâ bunun en açık delilidir. Bu sebepledir ki hemen bütün eski ve yeni araştırmacılar, filozofların mantığını müslümanların usulüne karıştıran ilk âlimin Gazzâlî olduğunu belirtirler (Süyûtî, s. 324; ayrıca bk. ibn Teymiyye, er-Red ʿale'l-mantıḳıyyîn, s. 14-15; İbn Haldun, III, 1408; Muhammed Abduh, s. 51-52; Gardet-Anawati, s. 74; Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 166-167, 179). İbn Teymiyye'ye göre İslâm âlimleri Yunan metodolojisine itibar etmezlerdi; aksine Eş'ariyye, Mu'tezile, Kerrâmiyye ve diğer düşünce akımları bu metodolojide yanlışlıklar bulunduğunu ileri sürerek onu eleştirmişlerdi. Bu anlayışı Yunan mantığı lehine değiştirenlerin ilki Gazzâlî olmuştur. Bu bakımdan V. (XI.) yüzyılın ortalan İslâm düşüncesinde bir dönüm noktası teşkil eder. İslâm metodolojisi üzerine Menâhicü'l-baḥs̱ ʿinde müfekkiri'l-İslâm adlı bir eser yazmış olan Ali Sâmî en-Neşşâr da Mu'tezile'nin erken dönemlerden itibaren Aristo mantığından faydalandığı şeklindeki yaygın kanaatin asılsız olduğunu belirtir ve Nevbahtî, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu'tezilîler'in eserlerinde Aristo mantığına eleştiriler yöneltildiğini hatırlatır (Menâhicü'l-baḥs̱, s. 93-95). Gazzâlî'den önceki kelâmcılar Aristo mantığıyla bağdaşmayan bir metodoloji geliştirmişlerdi. Onlar bu metodoloji çerçevesinde meselâ Aristo'nun tanımlar konusundaki görüşünü eleştirirken aynı konuda kendileri yeni bir görüş ortaya koymuşlardı. Yine Aristo'nun kıyas bahislerine karşılık kelâmcılar yeni delil ve kanıtlama yöntemleri oluşturmuşlardı. Ancak Gazzâlî, kelâmcıların takip ettiği usulün Aristo mantığına uymayan yöntemlerini ciddi bir şekilde eleştiriye tâbi tuttu. Buna göre onlar mantığın temelini teşkil eden aklın kanunlarına değil genellikle muarızlarından aldıkları ve rasyonel bakımdan değer taşımayan, doğruluğunu yaygınlığından alan öncüllere dayanıyorlardı. Bu bir bakıma onların muarızlarına teslim olması anlamına gelir. Üstelik bir bilginin doğruluğu

şöhretiyle değil apaçık oluşuyla ölçülür (el-Münḳıẕ, s. 14; Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 95-96). Yine kelâmcıların yalnızca kitaplarda okudukları veya duydukları bilgilerle yetinmeleri, kendi

zihnî yeteneklerine başvurarak bu bilgilerin tutarlılığını kontrol etmemeleri önemli bir eksikliktir (İhyaʾ, I, 74). Mantık ilmini yeterince ihata edememiş kimsenin bilgilerine güvenilemeyeceğini savunan Gazzâlî (el-Müstaṣfâ, 1, 10) Miʾyârü'l-ʾilm'de (s. 181), açık seçik gerçekleri inkâr ederek fesada uğramış olan mezheplere bağlı bazı kelâmcılarla içli dışlı olmak yüzünden fıtrattan sapmış, dengeleri bozulmuş bir kısım âlimlerin mantığın temel doğrularından şüpheye düştüklerini hatırlatarak onların bu tutumları sebebiyle içine düştükleri açmazlara işaret etmektedir. Kelâmcılar, kıyaslarını kesin delile, kabul edilmesi zorunlu olan aksiomatik öncüllere dayandırmak yerine şöhreti dolayısıyla doğru sayılan veya mezheplerini desteklemeye elverişli olan kıyasları önemsedikleri için çelişkiden kurtulamamışlardır (a.g.e, s. 167). Böylece Gazzâlî'nin kelâma yöneltiği eleştiri, bu disiplinde uygulanagelen metodun gerçeklik karakterinden yoksun olan öncüllerden yola çıkmasıdır (Farid Jabre, La notion de la Certitucle, s. 97). Gazzâlî benzer eleştirileri fıkıh âlimlerine de yöneltmiştir (Miʿyârü'l-ʿilm, s. 128).

Gazzâlî'nin İbn Sînâ'dan aldığı Aristo mantığına esaslı katkılarda bulunduğu söylenemez. Kayda değer en önemli değişiklik, bu mantığın yalnızca felsefenin bir yöntemi ve kolu olmadığı gibi dinle de red veya kabul yönünde bağlayıcı bir ilişkisinin bulunmadığı, sadece bir alet işlevi gördüğü, akıl yürütme ve kıyaslar yapmanın yolları, burhan için gerekli olan öncüllerin şartları ve bunların terkip keyfiyetiyle sahih tanımın şartları ve tertip keyfiyeti üzerinde bir düşünme yöntemi olduğu hususudur. Bu bakımdan mantığı reddetmenin hiçbir haklı sebebi yoktur. Esasen müslüman âlimler "kitâbü'n-nazar, kitâbü'l-cedel, medârikü'l-ukūl" gibi adlarla mantık ilmini daha önce de kullanıyorlardı. Bilgisi ve kültürü zayıf olanlar mantık ismini duyunca bunun kelâmcıların bilmediği, sadece filozofların muttali olduğu yabancı bir disiplin olduğunu zannettiler (Tehâfütü'l-felâsife, s. 45). Halbuki kelâmcıların ve düşünürlerin deliller serdederken başvurdukları yöntemler cinsindendi. Aradaki fark kullanılan ifadeler ve terimlerde, tanımlarla tasniflerin genişliğindedir (et-Münḳıẕ, s. 24). Ayrıca mantık, Kur'ân'da İslâm'ın akîdesi ortaya konurken ve

kâfirlerin iddiaları çürütülürken başvurulan ve Gazzâlî'nin yine Kur'ân'daki bir tabiri (el-İsrâ 17/35; eş-Şuarâ 26/182) kullanarak "el-kıstâsü'l-müstakim" (doğru ölçü) adını verdiği (el-Ḳısṭasü'l-müstaḳîm, s. 42) yöntemden başka bir şey değildir. Gazzâlî, yeri geldikçe Kur'ân'da mantık metodunun uygulandığına ilişkin olarak âyetlerden örnekler de verir (meselâ bk. a.g.e., s. 42, 49, 57). Şu halde Aristocu kıyas şekilleri Kur'ân'ın "mîzanlar"mdan ibarettir (M. Âbid el-Câbirî, s. 283). Gazzâlî, sanıldığının aksine, mantığın konusu ve içeriği bakımından Yunan kaynaklı olmadığını, düşünme prensiplerini, doğru ve yanlış yargıların ölçülerini vermesi itibariyle bütün insanlığın malı olduğunu düşündüğü için mantığa dair eserlerine "düşüncenin ölçüsü, bilginin ölçüsü, doğru kıstas, akılların kavrama yöntemleri" gibi anlamlara gelen isimler vermiştir. el-Münḳıẕ'da (s. 24), "Her insan canlıdır" hükmü kesinleşince bundan zorunlu olarak, "Bazı canlılar insandır" sonucunun çıkacağı örneğini vererek, "Bunun dinî meselelerle ne ilgisi vardır ki red ve inkâr edilsin?" diye sorar. Eğer bir kişi, mantık kurallarına göre bir akıl yürütme olduğu gerekçesine dayanarak bunu reddederse bu inkâr mantıkçıları, inkâr edenin aklından zoru olduğu, hatta inkârını dinî bir sebebe bağladığı için onun dininin bozuk olduğu şeklinde yanlış bir kanaate götürmekten başka bir netice vermez (ay.). Şu halde mantık hem teorik ve aklî ilimler hem de pratik (fıkhî) ilimler için gerekli bir yöntemdir. Bu tesbit bizi sapıklıkları ve bid'atları reddetmek, şüpheleri ortadan kaldırabilmek için mantığın kelâm konusunda da zorunlu bir yöntem olduğu sonucuna götürür. Gazzâlî Cevâhirü'l-Ḳurʾân'da (s. 21), bizzat kendisinin de hem filozofları tenkit için yazdığı Tehâfütü'l-felâsife'de. hem de Bâtinîler'e reddiye olarak kaleme aldığı eserlerde mantık metodunu kullandığını, Miḥakkü'n-naẓar ve Miʾyârü'l-ʿilm adlı kitaplarını da bu alana ayırdığını söyler. Yine zihnin bir faaliyeti olarak fıkıh konularında akıl yürütme ile rasyonel problemlerde akıl yürütme arasında fark bulunmadığından (Miʾyârü'l-ʿilm, s. 28) fıkıh meselelerinin çözümünde de mantığa ihtiyaç duyulması kaçınılmazdır. Bu sebeple Gazzâlî, usûl-i fıkhın en değerli kaynaklarından olan el-Müstṣfa'da (I, 10) mantık bilmeyenin ilmine asla güvenilemeyeceğini özellikle belirtir. Bu görüş doğrultusundaki çalışmaları İslâm dünyasında metodoloji alanında ciddi bir tavır değişikliğine yol açmış, Aristocu mantık geleneği giderek güç kazanmış, bu mantık içtihadın şartlarından biri ve müslümanlar üzerine farz-ı kifâye sayılmıştır. Daha sonraki devirlerde kelâm âlimleri ve usulcüler, kısmen Stoacı unsurlar da katarak geniş ölçüde takip ettikleri

Aristo mantığı için eserlerinde “el-mukaddimâtü’l-kelâmiyye” veya “el-mukaddimâtü’d-dahîle” başlığıyla yeni bir bölüm ayırmışlardır. Hatta İbn Teymiyye gibi geç dönem Hanbelîler’inden bazıları kıyas mantığını reddetmek maksadıyla da olsa bu mantığı öğrenmişler ve sonunda mantıkla ilgili kitaplar geleneğin aksine filozoflar tarafından değil daha çok kelâmcı diye nitelendirilmesi gereken âlimler tarafından yazılmaya başlanmıştır. Bu bakımdan kelâmın felsefeleştirilmesi sürecini Gazzâlî ile başlatan İbn Teymiyye’ye hak vermek gerekir. Bu gelişmenin zamanla kelâm ilminin donuklaşmasına yol açtığı şeklindeki tesbit (Gardet-Anawati, s. 76) doğru olmakla birlikte bu olumsuz gelişmenin, son derece dinamik bir düşünce hayatı olan Gazzâlî’nin umduğunun tam tersine bir gelişme olduğunda şüphe yoktur.

Aristo mantığında Gazzâlî’nin yaptığı önemli bir değişiklik de geleneksel mantık terimlerinin yerine İslâmî ilimlerde, bilhassa fıkıh ve kelâmda meşhur ve mâruf olan terimleri koyması, hatta gerektiğinde yeni terimler üretmesi, konuları örneklemek gerektiğinde örneklerini daha çok fıkhî ve kelâmı meselelerden seç-mesidir. Şüphesiz bunun temelinde, hem eserlerinden olabildiğince geniş kitlelerin faydalanmasını sağlama (Miʿyârü’l-ʿilm, s. 28-29) hem de mantığın meşruiyetini benimsetme niyeti vardır. Meselâ Miḥakkü’n-naẓarda (s. 9) Meşşâî gelenekteki tasavvur ve tasdik yerine nahivdeki marifet ve ilim kelimelerini, küllî soyut önermeler (el-kadâyâ el-külliyyetü’l-mücerrede) yerine bazan kelâmdaki vücûh veya ahvâl, bazan da fıkıhtaki ahkâm tabirlerini kullanır. Yine Meşşâî mantıktaki mevzu ve mahmul yerine nahivdeki mübtedâ-haber, kelâmdaki sıfat-mevsûf, fıkıhtaki hüküm-mahkûm kelimelerini tercih eder. Önemli bir değişiklik de orta terim (hadd-i evsat) yerine kelâmdaki illetin alınmasıdır. Ayrıca Gazzâlî, yüklemli (hamlî) kıyas yerine “namat” veya “mîzânü’t-teâdül”, şartlı kıyaslardan muttasıl olanın yerine “nama-tü’t-telâzüm”, munfasıl olanın yerine “namatü’t-teânüd” tabirlerini bulduğunu kendisi belirtir (a.g.e., 45, 48-49, 52; el-Ḳısṭâsü’l-müstaḳîm, s. 46). Özellikle kıyas terimini terkederek bunun yerine “mîzan”ı kullanması, kelâmcıların kıyası

ilmî mânasının dışına çıkarmalarına bağlanmıştır (a.g.e., nâşirin önsözü, s. 16).

Gazzâlî, her ne kadar akıl yürütmede kullanılan “sahih madde”nin (öncül)

duyu, deney, tam tevatür veya akılla yahut bunların bütününden elde edilen sonuçla bilinebileceğini ifade ediyorsa da (a.g.e., s. 77; krş. İḥyâʾ, I, 73) gerek Aristo'dan gerekse eski usulcülerden farklı olarak özellikle rasyonel konularda kesin bilgiye ulaşabilmek için mutlaka küllî önermelerden hareket etmek gerektiğini düşünmekte ve istikra yönteminde olduğu gibi öncüllerin tikel bilgilerden oluşmasının kesin sonuca götüreceğinden şüphelenmektedir. Bu sebeple istikrayı zannî sonuç veren bir yöntem olarak kabul eder ve onu fıkhı meselelerin çözümünde kullanmaya elverişli görmekle birlikte kesin kanıtlara muhtaç bulunan aklî meselelere, bilhassa ilâhiyyâta uygulanamayacağını savunur (Miʿyârü'l-ʿilm, s. 102; el-Müstaṣfâ, I, 51-52). Bu bakımdan Gazzâlî'yi modern bilim felsefesin-deki şüpheciliğin erken habercisi saymak mümkündür.

3. Determinizmin Eleştirisi. Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştiriler içinde (aş. bk.) en dikkate değer görüleni ve en çok yankı uyandıranı, determinizm doktrinine dair tenkitleri ve bu münasebetle ortaya koyduğu görüşler olmuştur. Grek felsefesinden İslâm filozoflarına intikal eden, onların da Allah'ın ilmine ve inayetine bağlayarak sürdürdükleri determinizme itiraz ilk defa Gazzâlî tarafından yapılmış değildir; başta Bâkıllânî olmak üzere (meselâ bk. et-Temhîd, s. 56-61, 302-303; Macit Fahri, Islamic Occasionalism, s. 37) daha önceki Eş'arî kelâmcıları da indeterminist bir görüş geliştirmişlerdi. Nitekim Gazzâlî de yer yer buna işaret etmektedir (meselâ bk. Miʿyârü'l-ʿilm, s. 140). Esasen onların cevher (atom) ve arazlar konusundaki bir tür vesileci anlayışları (Macit Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi, s. 167, 180) determinist bir teoriyle uyuşmuyordu. Zira arazların iki ayrı zamanda var olamayacağı düşünülüyordu ve bu düşünce kesin olarak yaratmanın her an yenilendiği sonucunu doğuruyordu. Buna göre her yaratılan şey birbirinden bağımsız cüzlerden ibarettir. Bu cüzleri bir araya getiren ve onlara yeni bir yapı kazandıran güç tabiatta mündemiç değildir; oluşun bütün parçaları, ister insanî ister tabii olsun bütün fiiller ve olaylar Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir. Her ne kadar Gazzâlî Tehâfütü'l-felâsife'de (s. 206 vd.) filozofların ruhun bağımsız varlığıyla ilgili görüşlerini tartışırken kelâmcıların atom teorisini bir argüman olarak kullanmaktan özellikle kaçınmış, hatta buna dayanılarak cevher ve arazlar teorisini reddettiği savunulmuşsa da (Wolfson, s. 202; Goodman, XLVII [1978], s. 110) İslâm düşünce tarihinde Grek menşeli determinizmin eleştirisini mantıkî yerine oturtan düşünür Gazzâlî olmuştur.

Aristocu düşünceye göre sebeple sonuç arasındaki karşılıklı ilişki zorunlu olduğundan tabii bir sebebi olmayan sonuçtan söz edilemez. Buna göre tabiattaki bir olayın sebebi yine tabiatın kendisindedir. İslâm filozofları da tabiattaki oluşu Allah'ın hüriradesi yerine O'nun ilmine bağlamak şartıyla bu determinist görüşü devam ettirmişlerdir. Gazzâlî sebep-sonuç bağıntısını (iktiran) kabul etmekle birlikte bu bağıntının tabiatın özünden gelen bir zorunluluk olarak düşünülmesini reddetti. Zira böyle bir zorunluluk ilmî bakımdan kanıtlanamaz. Tecrübe ve gözlemler, sadece sebep ve sonuç denilen iki olayın ardarda gelişini tesbit etmekle sınırlıdır. Bunlardan birine sebep, diğerine sonuç (müsebbeb) adının verilmesi tamamen bu iki olayın ardarda geldiğini görmeye alışmaktan kaynaklanan bir dil meselesidir ve bunlar arasındaki karşılıklı ilişkinin zorunluluğu yönündeki hüküm de ne duyularla ne de aklî yöntemlerle kanıtlanmış bir hüküm olmayıp alışkanlığın telkin ettiği, zorunlu olmayan bir yargıdan ibarettir. Şu halde Gazzâlî'nin örneğiyle pamukla ateş, hasta ile ilâç vb. bütün tabii varlık ve olaylar arasındaki kozal ilişkiler tabiatın özündeki bir zorunluluktan kaynaklanmayıp Allah'ın o şekilde irade ve takdir edip yaratmasının bir sonucudur. Çünkü ateş cansızdır ve mantıkî olarak herhangi bir cansız şey gerçek anlamda sebep ve fâil olamaz (Tehâfütü'l-felâsife, s. 91, 196). Mucize denilen olaylarda görüldüğü üzere ateş gibi bir sebep bulunduğu ve etkisini göstermesi için bütün şartlar hazır olduğu halde Allah istemedikçe beklenen sonuç doğmayabilir veya tersine sebebi bulunmayan bir olayın vukuundan söz edilebilir. Gazzâlî, şüphesiz farklı bir anlayışla olmak üzere, Allah için Aristo'nun "ilk muharrik" deyimini kullanarak O'nun tahriki olmadan hiçbir varlığın hareket edemeyeceğini, dolayısıyla bulutun yağmuru getirmesi, yağmurun ürünü arttırması, rüzgârın gemiyi yürütmesi gibi tabii olayları zikredilen sebeplere bağlamayı, âzat edilmiş bir kölenin, efendisinin yerine âzat tutanağının yazımında kullanılan kaleme şükran duymasına benzetir ve bunu "cehaletin son noktası" sayar (İḥyâʾ, IV, 247); ayrıca insanın seçme özgürlüğü meselesini de makro plandaki bu bakışla çözmeye çalışır (a.g.e., IV, 248-249).

Şüphesiz, daha sonra İbn Rüşd'ün eleştiri mahiyetinde belirttiği gibi (Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 522) eğer her zaman her şey olabilirse tabiatta asla bir nizamdan söz edilemez ve hem akıl hem de bütün bilimler güvenilirliğini kaybeder. Fakat Gazzâlî bu itirazın farkındadır ve kendi

indeterminist görüşlerinin tabiatta her türlü "saçma imkânsızlıkların vuku bulabileceği bir anarşizmin hüküm sürdüğü anlamına gelmediğini özellikle belirtme ihtiyacını duymuştur. Buna göre ilke olarak Allah'ın olmasını irade ettiği her şey imkânsız olmaktan çıkar. "Ancak Allah bizde (kendisi için), mümkün olan bu şeyleri yapmayacağını bildiren bir bilgi yaratmıştır." Şu halde olayların düzenli olarak ardarda gelişi, onların ayrılmaz ve kesintisiz bir biçimde eskiden beri sürüp gelen bir nizama uygun olarak cereyan ettiği fikrini sarsılmaz bir şekilde zihnimize yerleştirir (Tehâfütü'l-felâsife, s. 199, 205). Bu sayede biz sebeplerin müsebbeblere yöneldiğini, yani bu ikisi arasında bağlantının kurulduğunu ve bu bağlantının kesin bir zorunluluk olarak sürüp gittiğini biliriz (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 67). Şu halde Gazzâlî aslında bu düşüncesiyle illiyet prensibini reddetmemiş, fakat filozofların tabii illiyetinin yerine ilâhî illiyeti koymuştur (Bolay, s. 154). Çünkü Aristo'nun, sebeple sonuç arasındaki ilişkiyi tabiatın özünde bulunan bir zorunluluk sayan görüşü de, İslâm filozoflarının bunu Allah'ın ilminden gelen bir zorunluluk sayan görüşü de sonuç olarak hem aklî kanıtlara dayanmaması sebebiyle mantıkî ve ilmî değerden yoksun bulunmakta, hem de Allah'ın olaylar üzerindeki hür iradesini dışlaması, bilhassa mucizenin olabilirliği inancına aykırı düşmesi bakımından ciddi bir teolojik mahzur taşımaktaydı. Gazzâlî'nin determinizme eleştirisi de bu iki noktada toplanmıştır. Gerçekte onun bilhassa İḥyâʾü ṭulûmi'd-dîn'de filozofların deyimiyle bir "yakın sebep"ten söz ettiği (III, 16), hatta akılda zorunlu olarak bir illiyet bilgisinin bulunduğunu belirttiği (a.g.e., I, 73-74) görülmektedir. Ancak Gazzâlî bu tür sebeplerin mutlak, sarsılmaz, bağımsız ve gerçek sebepler olduğu anlayışını reddetmiştir.

Gazzâlî, samimi bir mümin olarak daha sonra Batı felsefesinde görülen ve Malebranche'ta en mükemmel ifadesini bulan "occasionalisme"i hatırlatan bir anlayışla Allah'ın âlemdeki bütün oluşların kanunlarını ayrıntılarıyla bildiği, hür bir şekilde irade ettiği, bilgi ve iradesi uyarınca da gerçekleştirdiği inancını taşıyordu. Bu görüş, felsefî anlamda determinizmi reddettiği gibi tabiatta Allah'ın iradesini ve kanunlarını dışlayan hürriyet veya tesadüf gibi her türlü sapmayı da imkânsız kılar ve kişiyi meselâ, "Ateşin yakması sırf zorunluluktur" hükmüne götürür (a.g.e., IV, 255). Görüldüğü gibi Gazzâlî bu anlamda olmak üzere sebepliliği (illiyet) kabul etmektedir. Nitekim Tehâfütü'l-felâsife'den sonra kaleme aldığı Miʿyârü'l-ʿilm'de(s. 140) deneysel yöntemlerle ulaşılan bilgilerin ilmî değerini

tartışırken kelâmcıların tabiat kanunlarını gerçek sebep saymayan görüşlerine temas ederek bunun kesinlikle mutlak bir zorunsuzluk anlamı taşımadığını, söz gelimi bu kelâmcılardan birine çocuğunun başının koptuğu haber verilecek olsa bundan mutlaka onun ölmüş olduğu sonucunu çıkaracağını ve aklı başında hiçbir insanın da bundan kuşku duymayacağını belirtir. Çünkü başın kesilmesinin ölümle sonuçlanacağında kuşku yoktur. Şu halde tartışma, tabii olayların hiçbir şekilde zorunluluk taşımadığı noktasında değil, bu zorunluluğun özü itibariyle değişmesi imkânsız bir zorunluluk mu, yoksa sebeplerin sebebi olan (İḥyâ˒, I, 74) Allah'ın kendi hür iradesiyle koyduğu ve değiştirilmesi, bozulması imkânsız hükmünden gelen bir zorunluluk mu olduğu noktasındadır.

4. İslâm Meşşâî Felsefesinin Tenkidi. İslâm düşünce tarihinde filozoflarla kelâmcılar arasındaki tartışma Gazzâlî ile başlamış değildir. Temelde akılla vahyin karşı karşıya getirilmesinden kaynaklanan ve Gazzâlî'den önce yaklaşık 300 yıllık bir geçmişi bulunan bu çekişmenin, bir yönüyle İslâmî bilgilerle dışarıdan gelme bilgiler veya daha genel olarak yerli kültürle yabancı kültür arasındaki çatışmadan kaynaklandığı, nihayet bunun bir zihniyetler çatışması olduğu da söylenebilir. Ancak daha önceki kelâmcıların, tehlikeli bir alan olarak gördükleri ve gösterdikleri felsefeye yeterince inceleyip kavramadan ve belli bir yöntem geliştirmeden, derme çatma bilgilerle ona hücum etmelerine karşılık kendisinin de haklı olarak belirttiği gibi ilk defa Gazzâlî, döneminde yaygın olan Aristocu - Yeni Eflâtuncu İslâm felsefesiyle doğrudan temasa geçerek onu baştan sona inceleme cesaretini göstermiştir. Çünkü Gazzâlî, eski kelâmcılann felsefeye yönelik tenkitlerinin çelişki ve yanlışlığı apaçık, sığ ve bölük pörçük sözlerden ibaret olduğunu, bunlarla -ilmî inceliklere vâkıf olanlar şöyle dursun-sıradan insanları ikna etmenin bile mümkün olmadığını görmüştür (el-Münḳıẕ, s. 16). Halbuki çeşitli akımların görüş ve iddialarını onların kendi yöntemleriyle inceleyip öğrenmeden yanlış taraflarını tesbit ederek eleştirmek muhaldi ve bu tutumun araştırmacıyı ciddi hatalara götüreceği açıktı (Makâṣıdü'l-felâsife, s. 31). Nitekim Gazzâlî, benimsediği bu sağlıklı inceleme yöntemi sayesinde klasik felsefenin temel disiplinlerinden mantık, matematik ve çeşitli deneysel alanların dinî bakımdan ibra edilmesi gerektiğini ortaya koyarken özellikle mantığın kanıtlama yöntemlerinin Sünnî kelâmında kullanılmasına önderlik etti.

Cüveynî'nin öğrencisi olduğu dönemlerde Gazzâlî, bazı felsefî konularla kısmen meşgul olmakla birlikte asıl felsefe incelemelerine 484'ün Cemâziyelevvel ayında (Temmuz 1091) gittiği Bağdat'taki ilk hocalığı sırasında başladı, el-Münḳıẕ'da belirttiğine göre yaklaşık iki yıl süreyle felsefeyi sistemli bir şekilde inceleme imkânı buldu; ayrıca muhtemelen İslâm felsefesiyle geleneksel İslâm inançlarının bağdaşan ve çelişen yönlerinin neler olduğunu tesbit etmek için de bir yılını harcadı. Ardından bu felsefenin doğru ve objektif bir tanıtımı mahiyetindeki Makâṣıdü'l-felâsife'yi yazdı. Müellifin rakip akımları doğru tanımak ve tanıtmak gerektiği şeklindeki yöntemi uyarınca eser öylesine ustalıkla yazılmıştı ki, XII. yüzyılda yapılmış olan Latince çevirisinde eserin tanıtım sayfalarının bulunmaması yüzünden skolastik âlimleri uzun süre onun bir İbn Sînâ öğrencisinin kaleminden çıktığını zannettiler.

Gazzâlî, Makâṣıdü'l-felâsife'de vaad ettiği üzere (s. 32) bu eserin hemen ardından, yazmaların birindeki kayda göre (Bouyges, s. 23) 11 Muharrem 488'de (21 Ocak 1095) tamamlanan ve kelâmcılarla İslâm filozofları arasındaki hesaplaşma tarihinin en önemli ürünü olan Tehâfütü'l-felâsife'yi kaleme aldı. Müellifin bu eseri yazmaktaki asıl gayesi, yirmi noktada topladığı temel meselelerle ilgili görüşlerini dikkate alarak filozofların İslâm inançları açısından durumlarını tesbit etmekti. Belirtilmesi gereken önemli bir nokta da onun İslâm dünyasındaki felsefî gelişmeleri bir yozlaşma hareketi olarak değerlendirmesidir. Her ne kadar Teḥâfütü'l-felâsife ve el-Münḳıẕ'da İslâm filozoflarını ilâhiyyât ve metafiziğe ilişkin konulardaki yanlış görüşleri sebebiyle küfür ve bid'atçılıkla itham etmişse de buradaki "küfür" kavramı, dinî anlamı yanında filozofların geleneğe aykırı düşünce ve zihniyetleriyle müslüman toplumun dışına çıkmış olduklarını ima eden sosyolojik bir anlam da taşımaktadır. Bu bakımdan el-Münḳıẕ ve özellikle Tehâfütü'l-felâsife, kısa sunuş kısmından da anlaşılacağı üzere (s. 37-39) zekâ ve yetenek gelişmişliği itibariyle kendilerini akran ve emsallerinden üstün gören, bu yüzden İslâm inanç ilkelerine aykırı fikirleri savunan, ibadet ve ahlâk kurallarını hafife alıp çiğnemekten çekinmeyen, taklidi marifet sayıp eski ünlü filozoflarla takipçilerinin cazibesine kapılarak onların saflarında yer almak hevesine düşen, halk ile ve toplumla kaynaşmayı küçümseyen, atalarının dinlerine bağlı kalmayı hor gören, kısaca kendi toplumunun inanç ve değer yargılarına tepeden bakmayı bir seçkinlik ve üstünlük alâmeti sayan aydın

tipini protesto anlamı taşır. Şüphesiz VI. (XII.) yüzyıl İslâm ümmetinin mevcut içtimaî yapısı kesinlikle ıslaha muhtaçtı; fakat Gazzâlî'ye göre bu ıslah yahudileri ve hıristiyanları taklit gibi derme çatma tedbirlerle olamazdı. Çünkü onların doğumları ve yetişmeleri İslâm dininin dışındaki bir ortamda cereyan etmiştir. Bu ıslah, araştırmacıyı doğruyu bulmaktan alıkoyan zihin karıştırıcı teorik çalışmalarla da sağlanamazdı (a.g.e., s. 37-38). Gazzâlî İslâm toplumunu inançta, kullukta, ferdî ve içtimaî ahlâkta ve genel olarak maddî ve ruhî hayatın bütün cephelerinde ıslah etmenin yollarını müslümanların kendi ilim, zihniyet ve kültürlerini oluşturan tarihî mirasında görüyordu. Bu mirası ve onun içerdiği ıslah yollarını daha sonra kaleme aldığı İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn adlı eserinde ortaya koymuştur. Bu sebeple bizzat kendisinin de belirttiği gibi (a.g.e., s. 137) Tehâfütü'l-felâsife'de, filozofların eşyanın gerçeklerinin bilgisine dair iddialarını kesin delillerle kanıtlamaktan âciz olduklarını gözler önüne serip onların kendi iddiaları hakkında şüpheye düşürülmesi amaçlanmış, en önemli temsilcileri Fârâbî ve İbn Sînâ olan felsefenin eleştirilmesiyle

yetinilmiştir (a.g.e., s. 40, 43, 50). Gazzâlî'nin bu son açıklamasının dikkat çeken bir yanı da onun sadece bu iki İslâm filozofunun ortaya koyduğu şekliyle Aristo felsefesini hedef almasıdır. Bu açıklama, giderek yaygınlaşan kanaatin aksine onun genel anlamda felsefeye düşman olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Zira Gazzâlî, "kısır akıl ve ters görüşlere sahip" küçük bir azınlık dışında filozofların önde gelenlerinin, bütün peygamberlerin ortak öğretisi olan Allah'a ve âhiret gününe imanda birleştiklerini, ihtilâfların ayrıntılarda olduğunu düşünüyordu (a.g.e., s. 39).

Gazzâlî' nin felsefeye hücumu o dönemdeki felsefenin disiplinleri bakımından da sınırlıdır. Eleştirisinin ilkelerini koyarken bu felsefenin tenkide konu edilmesi ve tenkit dışı tutulması gereken kısımlarını şöyle belirler: 1. Mantık ve matematik din bakımından tamamen tarafsız ve kesin kanıtlara sahip disiplinlerdir. Dini savunmak düşüncesiyle felsefe adına bunların eleştirilmesi dine karşı bir "cinayet" olup onu zaafa uğratmaktan başka bir sonuç doğurmaz (Tehâfütü'l-felâsife, s. 41-42; el-Münḳıẕ, s. 22-23). Zira bu bilimler kesin kanıtlara dayandığı için dini güçlendirmek maksadıyla bunlar hakkında kuşku uyandırmaya kalkışan kişi sonuçta dini kuşkulu duruma sokar. Yanlış yöntemlerle dini destekleyenlerin ona

vereceği zarar, doğru yöntemlerde dini eleştirenlerin vereceği zarardan daha büyük olur (Tehâfütü'l-felâsife, s. 42). Bunun yanında Gazzâlî, filozofların din bakımından zararsız olan bu ilimlerdeki başarılarına bakarak onların metafizik konularında da yanlış fikirlere sahip olmamaları gerektiği gibi bir hataya düşülmemesi hususunda okuyucuları uyarır. Çünkü bir meslekte uzman olan kişinin her meslekte uzman olması gerekmez (el-Münḳıẕ, s. 21-22). 2. Tabiat ilimleri içinde tıp, deneysel fizik, kimya, astronomi, meteoroloji, zooloji, botanik gibi pozitif alanların da din bakımından inkâr edilmesi uygun düşmez (a.g.e., s. 25; Tehâfütü'l-felâsife, s. 190-191; İḥyâʾ, I, 22). 3. Sebep-sonuç (illet-ma'lûl) ilişkisi ve dolayısıyla mucize meselesi, ruh-beden ilişkisi, ruhun ebedîliği ve ölümden sonra cesede dönüp dönmeyeceği gibi klasik felsefede "tabîiyyât" disiplini içinde incelenen metafizik meselelerle ilâhiyyâta ilişkin problemler hakkında filozofların ileri sürdükleri görüşler hem dinî hem de felsefî bakımdan tartışmaya açıktır.

Gazzâlî'nin esas maksadı, muhtemelen hâmisi Nizâmülmülk'ün kendisine yüklediği Eşʿarîliği güçlendirme görevinin de bir parçası olmak üzere, filozofların Ehl-i sünnet inançlarıyla bağdaşmayan yukarıdaki meselelere dair doktrinlerini çürütmekti. Fakat Gazzâlî, her ne kadar filozofları küfür ve bid'atçılık şeklindeki dinî ithamlarla mahkûm ettiyse de yine eski kelâmcılardan farklı olarak felsefeye karşı tenkitlerini onların delilleriyle, yani mantıkta koydukları ölçülere bağlı kalarak (Tehâfütü'l-felâsife, s. 45: Miʿyârü'l-ʿilm, s. 27) felsefî zeminde yürüttü. Ayrıca filozofları, kendilerinin koyduğu kanıtlama yöntemlerine mantık ve matematik gibi disiplinlerde sıkı sıkıya bağlı kalırken ilâhiyyât meselelerinde zan ve tahminlerle hüküm vermekle suçladı (meselâ bk. Tehâfütü'l-felâsife, s. 40, 52-53). Her ne kadar ilk bakışta onun bu ifadelerinden filozofları, ilâhiyyât konularına dair görüşlerini kesin kanıtlara dayandırma hususunda gevşeklik göstermekle itham ettiği gibi bir anlam çıkmaktaysa da Tehâfütü'l-felâsife'mn temel iddiası ilâhiyyât meselelerinin aklî kanıtlarla çözümlenemeyeceği düşüncesidir. Eğer onların matematiğe dair bilgileri gibi ilâhiyyât konusundaki bilgileri de tahminden arınmış olarak kesin kanıtlara dayalı bulunsaydı aralarında asla ihtilâf çıkmazdı (a.g.e., s. 40). Fakat bu ihtilâflarının asıl sebebi, mantığın çeşitli bölümleri için şart koştukları rasyonel kesinlik ölçülerini ilâhiyyât meselelerine uygulama imkânından yoksun bulunmalarıydı (a.g.e., s. 45). Nitekim Gazzâlî,

filozofların görüşlerini eleştirdiği yirmi meselenin her birinde onların kanıtlarını sık sık tahakküm (keyfî hüküm verme), tahayyül, telbîs (aldatma), tenakuz, habâi (kafa karışıklığı), bâtıl gibi kavramlarla niteleyerek bu kanıtların kesinlik ifade etmediğini, aynı yöntemlerle bunların aksinin de savunulabileceğini vurgulamış; bu tür meselelerin beşerî akılla çözümlenemeyeceğini, bunun için vahyin klavuzluğuna ve bâtınî keşfe (manevî sezgi) ihtiyaç bulunduğunu ısrarla belirtmiştir (a.g.e.,s. 109, 138, 180-181, 185).

Tehâfütü'l-felâsife'nin temel iddiası, ilâhiyyât meselelerinin çözümünde aklın yetersizliğinden dolayı bir müslüman için en doğru tutumun bu meselelerin çözümünde dinî açıklamaları kabul etmenin gerekli olduğudur. Bu noktadan hareketle, filozofların başlıca ilâhiyyât meselelerinin çözümüne dair ileri sürdükleri spekülatif iddiaların kesin ve ikna edici kanıtlara dayanmadığını yine onların kullandığı yöntemlerle ortaya koyan Gazzâlî, rasyonel delillerle kanıtlanması mümkün olmadığı halde başlangıçsız evren ve başlangıçsız zaman fikrini savunmakla İslâm'ın hür ve yaratıcı Tanrı inancından saptıklarını; Tanrı'nın ilmini beşerî bilgiyle karıştırarak değişken varlıklar hakkındaki bilgilerin değişmesinin onu bilende de değişiklik meydana getireceği öncülünden hareketle Tanrı'nın yalnız kendisinin bilincinde olduğunu (Aristo) veya tümelleri yahut bütün eşyayı tümel bir bilgiyle bildiğini (İbn Sînâ) iddia etmek suretiyle Allah'ın bilgisini sınırladıklarını; Eflatun'dan beri devam eden nefsin basitliği ve gayri maddîliği şeklindeki iddiaya dayanarak âhiret hayatının sadece ruhanî bir hayat, âhiret mutluluğunun da aklî ve spritüel doyumlardan ibaret olduğu şeklindeki fikirleriyle cismanî dirilişi reddettiklerini, duyu hazları veya elemleriyle ilgili Kur'ân tasvirlerini halkın ahlâkî terbiyesini amaçlayan semboller olarak değerlendirdiklerini düşünür. Sonuç olarak Gazzâlî, bütün bu fikirleri Kur'ân'da yer alan sarih açıklamalara ters düştüğü ve peygamberleri yalanlama anlamı taşıdığı için filozofların tekfir edilmesi gerektiği kanaatine varmış; bu meselelerin dışında kalan dinî konuların İslâm mezhepleri arasında da tartışmalı olduğunu dikkate alarak filozofların bunlarla ilgili görüşlerinin bid'at sayılmasının uygun olacağını ileri sürmüştür (Tehâfütü'l-felâsife, s. 254; el-Münḳıẕ, 26-27). Gazzâlî filozofların Allah'ın varlığı, birliği, cisim olmadığı, nefsin ruhanî bir cevher olduğu gibi konularda İslâmî bakımdan benimsenmesi gerekli olan veya benimsenmesinde sakınca bulunmayan görüşleri de bulunduğunu kabul

etmekle birlikte onların kullandıkları yöntemlerle bu kabullerden hiçbirini kanıtlamanın mümkün olmadığını ısrarla vurgular. Önemle belirtilmesi gereken bir nokta da onun, yine Tehâfütü'l-felâsife'deki çeşitli vurgularıyla Kur'ân'ın ilâhiyyâta dair açıklamalarını benimsemekte rasyonel bakımdan hiçbir sakınca görmediğini ifade etmesidir. Zira bu açıklamaları aklî yöntemlerle kanıtlama imkânının bulunmaması onların akla aykırı olduğu anlamına gelmez. Böylece Gazzâlî akıl üstü olmakla akla aykırı olmak arasında kesin bir ayırım yapar.

Her şeye rağmen Kur'ân'daki ilâhiyyâta dair açıklamaların akılla çelişmemesi keyfiyeti onların sadece kabul edilebilirliğini gösterir ve asla bir zorunluluk ifade etmez.

Halbuki kesin (yakınî) bilgiyi arayan için bu kadarıyla yetinmek mümkün değildir. Gazzâlî bir septik olmadığı gibi dogmatik de değildir. Bu sebeple kelâm, Meşşâî felsefe ve Bâtınîlik öğretisinin yetersizliğini gördükten sonra tasavvufa yöneldi ve sûf îlerden intikal eden mirası inceleyerek aradığı tatmin edici bilgiye ulaşmanın öğrenimle değil zevk, hal ve sıfatları değiştirmekle mümkün olacağını anladı (el-Münḳıẕ, s. 44). Böylece zevkin gözle görmek, elle tutmak kadar kesin bir bilgi yolu olduğu, bunun da ancak tasavvufta bulunduğu kanaatine vardı. Ne var ki onun ilmî ve felsefî birikimi kendisini daha önceki bütün sûfîlerden farklı kılıyordu. Bundan dolayı Nicolson'nun, "Onun eseri ve sûfıyâne örnekliği sayesinde İslâm'ın tasavvufî yorumu, hiç de küçümsenmeyecek derecede akıl ve naklin iddialarıyla hemâhenk kılınmıştır. Fakat işte bundan dolayı Gazzâlî, sûfîliğin esasta ne olduğunu bilmek isteyenler için katıksız sûfîlerden daha az değerlidir" (İslâm Safîleri, s. 21) şeklindeki tesbitine katılmak gerekir. Nitekim kendisiyle tanışma fırsatı bulan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin de belirttiği gibi Gazzâlî felsefeye bir defa girmiş, bir daha da çıkamamıştır (İbn Teymiyye, Naḳżü'l-manṭıḳ, s. 56). Daha önceki tasavvuf kitaplarının aksine onun hemen bütün eserleri, birçok bakımdan filozofları bile geride bırakacak ölçüde yüksek bir mantığın, derin bir tefekkür ve muhakemenin ürünüdür. Öte yandan Gazzâlî'nin tasavvuf düşüncesine yaptığı katkılar kendisini, İbn Teymiyye'nin tabiriyle (Derʾü teʿârużi'l-ʿakl ve'n-naḳl, X, 204-205; Mecmûʿu fetâvâ, XII, 23) "filozof mutasavvıfların öncüsü saymayı mümkün kılacak değerdedir. Özellikle hayatının sonuna doğru yazdığı Mişkâtü'l-envâr üslûp ve muhtevasıyla, Sünnî inançlara sadık

kalarak (Farid Jabre, La notion de la Certitude, s. 194) varlık ve bilgi problemlerine tasavvufî-İşrâki çözümler getirme arzusunun bir ürünü olup bu özelliğiyle Gazzâlî'den hiç söz etmeyen Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin İşrak felsefesini haber vermektedir (Seyyid Hüseyin Nasr, IV/4, s. 588).

Gazzâlî'nin, başta İḥyaʾ olmak üzere eserlerinde sık sık ifade ettiği üzere ifşa edilmesi doğru olmayan "mükâşefe ilmi"nin sırlarını kendisine açıklamakta sakınca görmediği, "kalbi Allah'ın nuruna açılmış" bir dostuna yazdığı Mişkâtü'l-envâr, İbn Sînâ'nın aynı âyete (en-Nûr 24/35) felsefî mahiyette açıklamalar getirdiği küçük bir risalesini (metni için bk. Hasan Âsî, s. 85-88) hatırlatmakta olup muhtemelen bu risaleden ilham alınarak yazılmıştır. Allah'ı göklerle yerin nuru olarak tanıtan bu âyetin irfanî bir yorumu olan eser, Makâṣıdü'l-felâsife'de Meşşâî felsefeyi tanıtan, Tehâfütü'l-felâsife'de bu felsefenin yanlışlıklarını ve kifayetsizliğini kanıtlamakla yetinen düşünürün kendi ontoloji ve epistemolojisinin özeti sayılabilir. Daha ihtiyatlı bir üslûpla yer yer İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de de temas edilen bu felsefeye göre varlık "nur", yokluk ise "zulmet" diye adlandırılabilir. Asıl ve gerçek varlık yahut nur Allah'tır; Allah'tan başka şeyler ise özleri itibariyle yokluktan ibaret olup Allah'a nisbetle ve O'ndan dolayı varlık kazanırlar. Gazzâlî, "Allah'ın zâtından başka her şey fânidir" (el-Kasas 28/88) mealindeki âyeti yorumlarken ariflerin ilmî bir irfanla veya zevk haliyle bu âyetten, Allah'ın dışındaki şeylerin özleri itibariyle ezelden ebede yokluk niteliği taşıdığı anlamını çıkardıklarını belirtir (Mişkâtü'l-envâr, s. 56-57) Şu halde, "Her şey O'nun nurudur; hatta her şey O'dur; çünkü O'ndan başkası ancak mecazi anlamda bir hüviyete sahiptir" (a.g.e., s., 60). İlk bakışta vahdeti vücûdu hatırlatan bu açıklamaları, aslında İbn Sînâ'nın "kendiliğinde mümkin" doktrininin tasavvufî üslûpla ifadesi saymak daha doğru olur. Nitekim Gazzâlî, vahdeti vücûdcuların "enelhak" gibi şathiyelerini Mişkâtü'l-envâr'da (s. 57) sevgilisine olan aşkı yüzünden kendisiyle sevgilisini birbirine karıştıran âşığın sözlerine benzetir. İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de de (I, 36) Allah ile kulun varlıkta birleşmesi, Allah'ı gözle görme, sözlü olarak Allah ile konuşma gibi şat-hiyelerle ifade edilen vahdeti vücûdu reddetmekle birlikte kullandığı üslûptan anlaşıldığına göre genellikle bu tür sözleri bir bakıma gerçeğin bir parçasının yanlış ve sıradan insanlar için zararlı sözlerle ifadesi olarak görür. Yine Mişkâtü'l-envâr'daki yetmiş perde, nur, kandil, tecellî gibi sembolik ifadeleri İhyaʾü ʿulûmi'd-dîn'de de kullanır. İlginçtir ki bu son eserde insan nefsinin "rabbânî bir

emir” olması yanında “Allah’ın nurlarından bir nur” olduğunu da belirtir (III, 407). Bu ifadeden, Mişkâtü’l-envâr’da ortaya konan şekliyle Allah’ın dışındaki varlıkların O’ndan taşan nurlar olduğu tarzındaki İşrâki düşüncenin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’de de benimsendiği sonucu çıkarılabilir. Buna göre var olan sadece O’dur; yalnız O haktır ve başka her şey bâtıldır. Şükreden de şükredilen de O’dur; seven de sevilen de O’dur. İrfan sahibi olanın görüşü şudur ki varlıkta O’ndan başkası yoktur. O’nun zâtı dışındaki her şey yok olucudur ve bu ezelden ebede her durumda geçerlidir. Çünkü başka varlıkların ancak Allah sebebiyle ve O’nun sayesinde var oldukları düşünülebilir (a.g.e., IV, 86; ayrıca bk. a.e., III, 281; IV, 258).

Böylece Hakk’ın hakikatinin kendisinde tecelli ettiği kalpte varlık nasılsa öylece açık seçik kavranır. Öznenin her türlü aklî istidlal veya terkiplerden bağımsız olarak kendi iç tecrübesiyle ulaşmış olduğu bu bilgi, sadece peygamberlere ve yüksek bir ahlâkî arınmayı gerçekleştirebilmiş olan velîlere verilen, duyu ve aklın ötesine geçebilen kutsî - nebevî ruhun bir mazhariyetidir. Bilgiyi herhangi bir zihnî veya dogmatik kaynağa bağlamayan bu felsefe modern ifadesiyle bir sübjektivizmdir (Wensinck, s. 111).

5. Ahlâk. Gazzâlî’nin çok yönlü üstün ilmî kişiliğinin en verimli ve etkili sonuçlarından biri, ahlâk problemlerini ve genel olarak İslâm toplumunun ahlâkî açmazlarını çok iyi görmesi ve bunlara çözümler üreten zengin bir ahlâk düşüncesi ortaya koymayı başarmasıdır. Onun en önemli ahlâkî eseri İhyâʾü ʿulûmi’d-dîn’dir. Ancak adından da anlaşılacağı üzere bu eser ahlâkın yanında tasavvuf, kelâm ve fıkıh konularını da kapsamakta ve bu ilimlere yeni yorumlar getirmektedir. Bundan başka, bir fıkıh usulü kitabı olan el-Müstaṣfâ min ʿilmi’l-uṣûl ahlâkın formel yönüne dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Ayrıca Mîzânü’l-ʿamel başta olmak üzere el-Makṣadü’l-esnâ fî şerḥi esmâʾi’llâhi’l-ḥüsnâ, Cevâhiiü’l-Ḳur’ân, el-Erbaʿîn fî uṣûli’d-dîn, Kimyâ-yı Saʿâdet, Mişkâtü’l-envâr gibi tasavvuf ağırlıklı eserleriyle Tehâfütü’l-felâsife ve Miʾyârü’l-ʿilm gibi felsefe ve mantık, el-İktiṣâd fi’l-iʿtiḳâd ve İlcâmü’l-ʿavâm ʿan ʿilmi’l-kelâm gibi kelâm kitapları, hatta Bâtınîliğe karşı yazılan eserler de yer yer ahlâk konularını ele almaktadır.

Nassa dayanan gelenekçi ahlâkla felsefî ve tasavvufî ahlâkı birbirine

yaklaştıran, hatta birleştiren Gazzâlî, pek çok araştırmacıya göre bu konudaki teşebbüsler içinde en başarılı olanı gerçekleştirebilmiştir (İbn Haldun, III, 1099-1100; Gardet, La cité musulmane, s. 306).

Gazzâlî'nin ahlâkta temel kaynağı Kur'ân ve Sünnet'tir. Bilhassa

İḥyâ ʾü ʿ ulûmi'd-dîn"in her bölümünde önce konuyla ilgili âyet ve hadisler verilir; daha sonda Ehl-i sünnet akidesine bağlı mutasavvıflardan ve diğer İslâm âlimlerinden nakiller yapılır. Öte yandan Gazzâlî ruh, akıl, mutluluk, siyaset ve özellikle fazilet nazariyesinde Eflâtun, Aristo, Yeni Eflâtunculuk ve o dönemde artık iyice sistemleşmiş bulunan eklektik İslâm felsefesinden faydalanır. Ancak bu faydalanma yine de şer'î ölçülerle sınırlıdır. Adını anmamakla birlikte çok yakın benzerliklerden anlaşıldığı kadarıyla Râgıb el-İsfahânî'nin eẕ-Ẕerîʿ a ilâ mekârimi'ş-şeriʿ a adlı eserinden de istifade ederek felsefenin vardığı bazı sonuçları âyet ve hadislerle delillendirir; ayrıca "nur üstüne nur" dediği (el-İktiṣâd, s. 3) din ve akıl ilkeleri ölçüsünde tasavvuf ahlâkına da büyük değer verir. Çünkü ahlâkta aslolan, şeriatın öğretilerini sadece şeklen icra etmek değildir; en yüksek ahlâkî ideal olan mârifetullah yalnızca arınmış kalplerde yer bulur.

Ahlâkçılığı yanında kelâma, fakih, mutasavvıf ve filozof olarak insanın değeri ve mahiyeti problemine büyük önem veren Gazzâlî'nin, "Allah göklerin ve yerin nurudur" (en-Nûr 24/35) mealindeki âyeti İşrâki bir anlayışla yorumladığı bilinmektedir. Bu çerçevede insanın "rahmanın suretinde" yaratıldığını bildiren hadisi de geniş ölçüde değerlendirmiştir (Mişkâtü'l-envâr, s. 62, 71). Çünkü bu hadis, insanın bütün yaratılmışlar içindeki seçkin konumuna işaret eder. Yüce Allah insan oğluna bilme ve inanma şeklinde iki temel nitelik vermekle onu diğer canlılardan daha şerefli ve seçkin kılmıştır (Iḥyâ ʾ, IV, 63). Bilginin en üstünü ve diğer bilgi çeşitlerinin nihaî hedefi mârifetullahtır. İnsanın bu ideale ulaşabilmesi için önce kendini tanıması, ardından da sürekli gelişen bir ahlâkî arınmaya girişmesi gerekir. Kendini tanıma meselesi Sokrat'tan beri bütün filozofların ağırlık verdiği bir husustur. Fakat Gazzâlî konunun önemini âyet ve hadislerle de teyit eder. Nitekim, "Gerek dış dünyada gerekse kendi varlıklarında delillerimizi onlara göstereceğiz" (Fussılet 41/53) meâlindeki âyetle insanın yaratılışına dair daha başka âyetler, Hz. Peygamber'e isnat edilen, "Kendini tanıyan rabbini de tanır" anlamındaki hadis (a.g.e., IV,

307) “ma’rifetü’n-nefs”in önemini açıkça göstermektedir. İnsanın kendini tanıması demek bedenî varlığının ötesinde ruhunu, ruhun ahlâkî ve aşkın niteliklerini tanıması demektir. Çünkü insan ruhî yönüyle âdi tabiatın üstünde ve yüksek bir değerdir. Nitekim Allah Kur’ân’da (Sâd 38/71-72) bedeni tabiata, ruhu ise kendi zâtına nisbet ederek insanın bu aşkın yönüne dikkat çekmiştir (Mîzânü’l-ʿamel, s. 21-22).

Gazzâlî, insanın mahiyetinin ne olduğunu daha iyi ortaya koymak için ruh teriminin anlamını ve bunun kalp, nefis ve akıl terimleriyle ilişkisini incelediği İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’in “Acâibü’l-kalb” bölümünde (III, 3-4) bu dört kavramın psikolojik, ahlâkî ve epistemolojik bakımdan aynı anlama geldiğini ileri sürmüştür. Nitekim zaman zaman ruh yerine öteki kavramları da kullandığı görülür (meselâ bk. a.g.e., III, 5, 9, 13). Gazzâlî’nin insanın varlık yapısını incelerken üzerinde durduğu en önemli nokta onun bu ruhî ve manevî cephesidir. Çünkü ilâhî hitaba mazhar olan, görevlerle yükümlü tutulan, akıl ve bilgi sahibi olan, duyular üstü âlem hakkında idrak ve tefekkür gücü taşıyan (a.g.e., III, 3; Mişkâtü’l-envâr, 45 vd.), varlığını bu dünyanın ötesinde de sürdürecek olan insan bütün bu ayrıcalıkları ruhî bir varlık olmasında bulur. Gazzâlî, “Allah Âdem’i kendi suretinde yarattı” (Müsned, II, 244, 251, 315; Buhârî, “İstiʾzân”, I; Müslim, “Birr”, 115; “Cennet”, 28) mealindeki hadis münasebetiyle insanın evrendeki seçkinliğini sık sık vurgulamakla birlikte onu tanrılık seviyesine çıkaran müfrit görüşleri de eleştirir (İḥyâʾ, IV, 307). Bu eleştirileriyle Gazzâlî panteizmin her çeşidine karşı çıkmıştır. Bunun ahlâk bakımından önemi, panteist anlayışın doğurduğu ahlâk anarşisi, yükümlülüğün inkârı veya İslâmî deyimiyle ibâhîliğin reddedilmiş olmasıdır. Gazzâlî’nin ruhla birlikte bedeni de insanın varlık yapısının bir parçası ve beşerî bir realite sayması ve hayatın seyri içinde bedene değer verilmesi gerektiği şeklindeki düşüncesi dikkate alınarak onun bu bakımdan düalist bir düşünür olduğu söylenebilir. Hatta Gazzâlî, insanın bedenî yanının ahlâkî hayattaki rolü üzerinde de durmuştur. Buna göre insan bu dünyaya bir, imtihan için gönderilmiştir ve şüphesiz bu imtihanın konusu da esas itibariyle ruhtur. Fakat eğer ruh bedenden soyutlanmış olarak bulunsaydı ondan kötülük doğmazdı. Halbuki imtihan yani ahlâkî hayat iyi ve kötü çatışmasının bulunduğu yerde vardır. Şu halde genel olarak ahlâkî hayat insanın ruh-beden varlığı olmasının bir sonucudur (a.g.e., III, 53; el-Erbaʿîn fî uṣûli’d-dîn, s. 30).

Gazzâlî, İslâm felsefe ve tasavvufunda benimsenen ve aslında Eflâtun’a dayanan, ayrıca Kur’ân’ın öğretisiyle de bağdaşan görüşe uyarak ruhun Allah’tan geldiğini ve yine O’na döneceğini düşünmektedir. Ancak Kindî, Fârâbîve İbn Sînâ ile mutasavvıfların büyük çoğunluğundan farklı olarak eserlerinde bedene ve bedenî imkânlara önem vermesiyle daha çok İbn Miskeveyh’i hatırlatır. Nitekim İbn Miskeveyh gibi Gazzâlî de yalnız ruh hayatına yönelerek bedeni ve onun ihtiyaçlarını ihmal etmeyi doğru bulmamıştır. Zira ruhun Allah’a doğru giden yolculuğunda beden onun taşıyıcısı, servet vb. imkânlar da bedenin zorunlu ihtiyaçlarıdır. Ayrıca amacı bedenin hukuk ve sağlıkla ilgili ihtiyaçlarını karşılayan fıkıh ve tıp gibi ilimler bu bakımdan değerli ve vazgeçilmezdir (İḥya˒, I, 16-18; III, 219 vd., 235).

Düşünce tarihinin en ciddi metafizik problemlerinden biri olan irade ve hürriyet konusuyla Gazzâlî de geniş ölçüde ilgilenmiştir. Daha önceki İslâm filozofları genel olarak iradeyi, “nefsin bir fiile belli bir amaç için ve şuurlu olarak ilgi veya arzu duyması” şeklinde açıklamış ve ahlâkî fiillerin iradeli davranışlar olduğunu kabul etmişlerse de irade problemini tartışmaya girmemişlerdir. İslâm düşüncesinde irade ve hürriyet konusu daha çok kelâm ilminde kulların fiilleri problemine bağlı olarak ve Allah-kul münasebeti açısından tartışılmıştır.

Gazzâlî iradeyi “maksada uygun bulunan şeyin belirlenmesi” veya “bir şeyi benzerinden ayırt etme yeteneği” şeklinde tanımlamıştır (Tehâfütü’l-felâsife, s. 57-58; el-İktiṣâd, s. 106-107). Bu iki tanımdan, iradî faaliyetlerin ideal bir beğenme ile seçilip yapılan eylemler olduğu anlamı çıkar. Gazzâlî iradenin seçme (ihtiyar) niteliği üzerinde önemle durmaktadır. Zira seçme imkânının bulunduğu her durumda irade de vardır. Öte yandan bir fiilin gerçekten “bizim fiilimiz” olması için o fiilin bizden doğmuş olması yetmez; bunun yanında onu kendi iradernizle yapmış olmamız gerekir. Ayrıca irade teriminden “bilinenin istenmesi” anlaşılır. Şu halde irade zorunlu olarak bilgiyi de içerir (İḥyâ˒, IV, 365). Bu açıklamalara göre Gazzâlî tam anlamıyla iradeli bir fiili seçimli, bilinçli ve amaçlı bir eylem olarak görmüştür. İnsan için bu üç unsuru birlikte taşıyan bir irade hürriyetinden söz edilebilir mi? İşte Gazzâlî’nin

diğer bütün İslâm düşünürlerinden daha çok önem verdiği temel soru budur.

Bir ölçüde bağımsız bir düşünür olmakla birlikte Gazzâlî'nin daha çok Eş'ariyye mezhebini benimsediği bilinmektedir. Gazzâlî de bütün Eş'arîler gibi insanın iradesi konusunda ifrat ve tefritten sakınmakta, Mu'tezile'nin karşısında kadere inanmakla birlikte kulun iradesini büsbütün inkâr eden Cebriyye'ye de katılmamaktadır. Allah kulların fiillerinin yaratıcısıdır. Ancak bu yaratma, insanın kendi gücü ile fiillerini kazanmış olduğu düşüncesini imkânsız kılmaz. Çünkü prensip olarak kulda kudret ve seçme hürriyeti denilen nitelikleri de Allah yaratmıştır. Kul bu güç ve hürriyet sayesinde kendi fiillerini seçer ve yapar. Böylece fiil kulun kesbi olur. Gazzâlî, "Sizi de sizin yaptıklarınızı da Allah yarattı" (es-Sâffât 37/96) meâlindeki âyeti hatırlattıktan sonra insanın hem yapma hem de terketme hürriyetinin bulunduğunu ve bunun, her şeyin Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiği inancına ters düşmediğini, gerçekte seçme hürriyetini de Allah'ın yarattığını, insanın kendisi için yaratılmış olan bu hürlükte zorunluluğa bağlı bulunduğunu belirtir. Ancak insanın hürlüğünü zorunlulukla izah eden ve tamamen çağdaş antropolojinin de vardığı bir sonuç olan bu açıklama bir tesbit olup aklî kanıt değeri taşımaz. Bunun farkında olan Gazzâlî Allah'ın ilim, kudret ve iradesinin mutlaklığı inancını sarsmadan irade hürriyetini aklî kanıtlara bağlamak için çok ince tahlillere girişmesine ve büyük çaba sarfetmesine rağmen (meselâ bk. a.g.e., IV, 4-7, 245-259; el-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn, s. 10-11), irade hürriyeti konusundaki farklı görüşleri körlerin el yordamıyla tanımaya çalıştıkları fil hakkındaki tanımlarına benzetmiş ve bu şekilde problemin spekülatif tartışmalarla çözüme bağlanmasının imkânsız olduğunu belirtmiştir (İḥyaʾ, IV, 7).

Gazzâlî antropolojik bir gerçek olarak kabul ettiği iradeyi şöyle tanımlar: "İnsan, aklı ile bir işin sonucunu ve ondaki iyilik yönünü kavrayınca bu iyiliği isteme ve onun sebeplerini hazırlama yönünde kendisinde bir şevk duyar ki bu iradedir" (a.g.e., IV, 6). Bu ise Fârâbî'nin irade hakkındaki görüşüyle aynıdır. Ancak Gazzâlî bu düşünceyi geliştirerek ahlâkî iradeyi, tabiatın isteğiyle çatışan aklın talebi şeklinde anlamıştır. Ayrıca Gazzâlî, ahlâkî hayat için yalnızca akıl sahibi olmanın yetmeyeceği görüşündedir. Eğer Allah, işlerimizin sonuçlarını bilmemizi sağlayan aklı yaratmakla birlikte aklın gerekliliğine hükmettiği bu sonuçların temini yönünde organları harekete geçiren âmili (iradeyi) yaratmamış olsaydı bu durumda

aklın hükmü kesinlikle sonuçsuz kalırdı. Bu sebeple insanın ahlâkî hayatta akıl yeteneğinden faydalanması, ancak hayvanî iradeden ayrı olarak Allah'ın insan için yaratmış olduğu ve sonuçlan kestirebilen aklın hizmetindeki bir başka irade sayesinde mümkün olur (a.g.e., III, 8; IV, 111-112).

Aklın tariflerinden birinde Gazzâlî bu yeteneği, faaliyetlerin sonuçlarını önceden kestirme yeteneği olmasının yanında duygusal isteklere karşı bir direnme gücü şeklinde anlamakta (a.g.e., III, 7), Aristocu anlayışa uyarak bilgi yeteneği olan akla "teorik akıl", eylem yeteneği olan akla da "pratik akıl" adını vermekte, ayrıca iradeyle ilgili açıklamaları pratik akıl için de tekrar etmekte ve böylece daha sonra Kant'in yaptığı gibi irade ile pratik aklı aynı şey saymaktadır. İnsandaki bu amelî akıl yahut irade hayvanî iradeden tamamen farklıdır. Bu sebeple Gazzâlî hareketlerini sırf nefsânî arzuların, bedenî isteklerin teminine yönelten insanın hayvanlar düzeyini aşamayacağını düşünür. Sırf insana özgü hayat, pratik aklı yani iradeyi teorik aklın buyruğuna sokmakla gerçekleşir (Mîzânü'l-ʿamel, s. 32). Ancak böyle bir ahlâkî yetkinliğe ulaşmak için sıkı bir irade eğitimine ihtiyaç vardır ve diğer mutasavvıflar gibi Gazzâlî'ye göre de bu eğitimin adı riyazet ve mücâhededir. Böylece bir bakıma ahlâkî hayat insanın kendi nefsine karşı bir mücadeleden ibarettir. Fazilet statik değildir; hayat uzadıkça fazilet de daha çok gelişir ve mükemmelleşir. Şu halde hayat, daha geniş ve daha mükemmel faziletlere ulaşmanın mücadele alanıdır (İḥyâʾ, III, 58-60). Tutkularıyla savaşıp nefsini onların baskısından kurtaran, böylece meleklerin ahlakıyla bezenen kişinin kalbi "mukarreb melekler"in makamına dönüşür (a.g.e., III, 37). Şu da var ki insan hiçbir zaman kötülüğe karşı güvence içinde değildir. Bundan dolayı kendisine, "Şeytan uyur mu?" diye soranlara Hasan-ı Basrî, "Şeytan uyusaydı biz de istirahate çekilirdik" demiştir (a.g.e., III, 31). Şehvet, gazap, hırs, tamah gibi beşerî istek ve tutkular iradeyi zayıflatan, fıtratında bulunan akla rağmen insanı kötülüğe iten âmillerdir. İnsanın asıl irade hürlüğü bu olumsuz etkenlerin baskısından kurtulmakla gerçekleşir (a.g.e., III, 68, 284; Mîzânü'l-ʿamel, s. 15-16,62-63).

Gazzâlî, özellikle bir fakih ve kelâmcı düşünür olarak diğer filozof ahlâkçılara nisbetle yükümlülük konusuna daha çok önem vermiş, bu sebeple İslâm literatüründe genellikle İbâhiyye diye anılan ve bir bakıma

amoralist denebilecek akımları şiddetle eleştirmiştir. Bu grupların başında Bâtınîler gelir. Gazzâlî'nin bildirdiğine göre Bâtınîler, "Yükümlülüklerin bâtınî anlamlarını kavrayanlar için artık şer'î bağlar çözülür ve amelî yükümlülükler düşer" görüşünden hareketle bütün temel dinî ve ahlâkî yükümlülükleri, hatta âhireti, cennet ve cehennemi te'vil yoluyla inkâr etmişlerdir (örnekler için bk. el-Müstaẓhirî, s. 11-13, 48). Bu iddiaları, yanlışlığı apaçık ortada birer hezeyan ve tanrıtanımaz Senevîler ve Mecûsîler'den alınmış birer inkarcılık örneği sayan Gazzâlî bunları aklî delillerle eleştirip reddetmiştir (meselâ bk. a.g.e., s. 8-9, 44-45).

Yükümlülük tanımadıkları gerekçesiyle Gazzâlî'nin eleştirdiği bir başka zümre de müfrit sûfîlerdir. İbâhiyye yolunu tutarak "şeriat örtüsünü dürmek ve hükümleri ortadan kaldırmak suretiyle" haram ve helâli bir tutmaya kalkışan bu kesim içinden bazıları, ahlâkî arınmanın üstesinden gelinemeyecek bir çaba olduğunu, bazıları da bütün yükümlülüklerin temel amacı olan mârifettullaha ulaşınca artık vasıta ve vesile olan ibadet ve ahlâka gerek kalmayacağını öne sürmüşlerdir (İḥyâʾ, III, 230, 404-407). Gazzâlî, dinde hoşgörünün işlendiği Fayṣalü't-tefriḳa'da (s. 60) bu sözde sûfîlerin İbâhî-Bâtınîler'den daha tehlikeli olduklarını, çünkü sûfîlik kisvesi altında dini içten yıkmaya çalıştıklarını belirtir.

Gazzâlî'nin ahlâkî yükümlülük karşısında tehlikeli gördüğü bir başka akım da Cebriyye'dir. Bu mezhep her ne kadar yükümlülüğü inkâr etmek gibi bir amaç gütmemişse de Gazzâlî, mutlak bir cebir anlayışının ahlâkî yükümlülük ve sorumluluğu ortadan kaldırabilecek sonuçlar doğurmasından kaygılanmaktadır. Çünkü Cebriyye'nin zorunluluk düşüncesinin benimsenmesi durumunda insanların birbirlerine her türlü haksızlığı yapmaları ve buna mazeret olarak da böyle davranmalarının kaderin gereği olduğunu öne sürmeleri kaçınılmazdır (el-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn, s. 11).

Aklın yükümlü kılma ve değerleri tesbit etme yetkisinin bulunup bulunmadığı konusunda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet

arasında süregelen tartışmada Gazzâlî Ehl-i sünnet'in görüşünü savunmuştur. Onun konuyla ilgili eserleri dikkatle incelenecek olursa aklın yükümlülük kaynağı olamayacağı görüşünü şu iki sebebe bağladığı görülür:

a) Değerleri mutlaklaştırma zorunluluğu. Eğer ahlâkî değerler insan üstü bir otoriteye bağlanmazsa mutlak olma niteliğini kaybeder. Zira genellikle egoist tabiata sahip olan insanlar, kendilerinin ve başkalarının eylemlerini öncelikle kendi yararları açısından değerlendirirler. Bu durumda yararlar izafî ve subjektif olduğundan değerler de izâfîleşir (el-İḳtiṣâd, s. 163 vd). b) Otorite zorunluluğu. Yükümlülüklerin arkasında insan üstü bir otoritenin kabul edilmemesi durumunda bir otorite boşluğu ve hüküm anarşisinin doğması kaçınılmazdır. Eğer hüküm yetkisi aşkın bir otoritede görülmezse ilke olarak insanların biri ötekinden daha üstün olmadığından her insan bir başkasına, onun da kendisine tevcih edebileceği görevler yüklemeye kalkar. Şu halde hükmü geçerli kılma yetkisi, halk (yaratma) ve emir kendisine ait olan Allah'a özgüdür. Peygamber, devlet, ebeveyn gibi öteki otoriteler görev yüklerlerse de bunlara daha üst otorite olan Allah'ın buyruğundan dolayı itaat edilir (el-Müstaṣfâ, 1, 83).

Gazzâlî, şüphesiz aklın bir görev ve yükümlülük bilincine sahip olmakla birlikte bu bilince kendiliğinden değil dışarıdan (vahiy yoluyla) uyanlarak vardığı görüşündedir. Şu halde vazifeyi yükleyen Allah'tır; peygamber haberci, akıl ise görevi kavrama ve tanıma melekesidir (a.g.e., I, 61, 63; el-İktiṣâd, s. 166-167; İḥyâ˒, IV, 4). Şu var ki insanın bir yığın duygusal istek ve tutkular karşısında ahlâkî görevlerini bularak bunlara yönelmesi ve yerine getirmesi aklın irşadına bağlıdır ve genel olarak mecnunlarla mümeyyiz olmayan çocukların yükümlü tutulmamasının sebebi de böyle bir irşaddan yoksun olmalarıdır (el-Müstaṣfâ, I, 83; Mîzânû'l-˓amel, s. 64, 67).

Bütün Ehl-i sünnet âlimleri gibi Gazzâlî'nin ahlâk anlayışının da antiütilitarist (menfaat gözetmeyen) olduğu söylenebilir. Zira Gazzâlî ilke olarak dünyevî faydaları ahlâkın amacı kabul etmez; bunun yanında âhiret nimetleri de ahlâkî yaşayışın zorunlu sonucu değil Allah'ın lutfu olacaktır. Buna karşılık Gazzâlî laik ahlâkın faydacılıktan kurtulamayacağını, dine dayalı ahlâkta ise amacın değil buyruğun temel olduğunu düşünmüştür (el-Müstaṣfâ, I, 61, 83; el-İktiṣâd, s. 166, 177). Bununla birlikte daha sonra Kant'ın içine düştüğü açmazın, yani tamamıyla normatif bir ahlâkın doğuracağı güçlüğün de farkındadır ve bu açmazı fıkıh usulündeki azîmet-ruhsat formülüyle çözmeye çalışmıştır. Buna göre ahlâkta buyrukların ya da kuralların çatışması mümkündür. Onun verdiği örnekle, bir müslümanın bir zalimden kaçarak bize sığındığını ve onu arayan zalimin bizden bu kişiyi

görüp görmediğimizi sorduğunu kabul edelim. Bu durumda iki ahlâkî buyrukla karşı karşıya kalırız: Yalan söylemeyiniz; mazlumu koruyunuz. Birbiriyle çatışan bu görevlerden birini seçmek zorundayız. Gazzâlî bu görev çatışmasını, “Zararlı iki fiilden daha az zararlı olanını yapmak vacip ve tâat olur” şeklindeki kategorik bir ifadeyle çözmüştür (el-Müstaṣfâ, I, 88-89). Ancak bu zararlardan hangisinin daha az yahut daha çok olduğunun tam ve objektif bir ölçüsü yoktur. Gazzâlî de bunu bildiği için “ruhsat” formülünün istismar edilebileceğinden kaygılıdır: “Ruhsat sınırını aşan, bunu zaruretten ötürü değil kendi keyif ve arzusuna göre yapmış olur. Ne yazık ki insanoğlu bu âlemde kaldığı sürece kötü arzularının kendisini etkilemesinden emin olamaz. Refah ve bolluk tutkusu, nefsin çeşitli ihtirasları ya da tenbellik insanı dine aykırı davranmaya iter. Bu eğilimler, onları taşıyan kimsenin kötü ahlâkla kirlendiğini gösterir” (Mîzanü’l-ʿamel, s. 206-207). Şu halde ruhsat konusunda ölçüyü aşmama ve isabetli karar verebilme ancak gelişmiş vicdanların yapabileceği bir iştir (el-Müstaṣfâ, 1, 89).

İslâm filozofları genellikle iyi ve kötü karşılığı olarak kullandıkları hayır ve şerri, Aristo etkisiyle daha çok ahlâkî amaçların yahut ahlâkî fiillerin doğurduğu sonuçların nitelikleri olarak düşünmüşler ve bu yüzden çoğunlukla hayırla mutluluğu, şerle mutsuzluğu aynı anlamda kullanmışlardır. Şüphesiz bu kullanım Gazzâlî’de de vardır. Ancak Gazzâlî bazan hayır ve şer, çok zaman da “hüsün” ve “kubuh” terimleriyle ifade ettiği bu değerleri eylemlerin nitelikleri olmaları açısından da önemle ele almıştır.

Gazzâlî Muʻtezile’nin, “Ahlâkî değerler fiillerin ontik nitelikleridir ve akıl bu değerleri dinin desteği olmadan kavrama gücüne sahiptir” şeklinde özetlenebilecek olan tezlerini reddederek dinden bağımsız bir ahlâkın egoizm, faydacılık ve sonuçta izafîlikten kurtulamayacağını savunmuştur. Gazzâlî, ahlâkî değerlerin fiillerin değişmez nitelikleri olup olmadığını yalan örneğinde incelemektedir. Yalan kendiliğinden kötü olsaydı bu niteliğinin durumlara göre değişmemesi gerekirdi. Halbuki bir zalime karşı bir peygamberin hayatını korumak gibi bazı zorunluluklar karşısında yalan söylemek bir hayır ve görev olabilir (a.g.e., I, 57). Gazzâlî, insanın ahlâkî yargılarının analizini yaparken bu yargıları insanın egoist ve pragmatik eğilimlerine bağlamış (a.g.e., I, 48-49; Miʿyârü’l-ʿilm, s. 142-145; el-

Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn,s. 157; Mîzânü'l-ʿamel, s. 113-114), daha sonra özellikle İngiliz ahlâkçılarının, ahlâkı egoist duyguların hazırladığı altürist bir olay şeklinde görmelerinden yaklaşık yedi yüzyıl önce bu düşünceleri savunmuştur. Şu var ki eğer Gazzâlî bu noktada kalsaydı şüphecilik ve egoizmden kurtulamayacaktı. Aslında kendisi, yukarıdaki görüşleriyle sadece dine dayanmayan bir ahlâkın güçlüklerini göstermek istemiştir.

Ona göre iyilik ve kötülük fiilin kendisinde değil yöneldiği gayededir. Bu gaye dünyevî olamaz; çünkü insanların dünyevî gayeleri muhteliftir ve onlar bu gayelere ahlâk dışı yollardan da ulaşabilmektedirler. Şu halde ahlâkın gayesi uhrevî olmalıdır. Fakat bu gayenin tecrübe ile bilinmesi imkânsızdır. Çünkü ölüm ötesi ancak nübüvvet nuru ile bilinir (İlcâmü'l-ʿavâm, s. 48-49). Bununla birlikte Allah insanları ödüllendirmek zorunda olmadığından ahlâkın temeli buyruktur ve fiillerin iyilik veya kötülük vasfı buyruk ya da yasaktan sonra gerçekleşir (el-Müstaṣfâ, 1, 6, 56-57). Böylece Gazzâlî, bütün pragmatik eğilimli laik ahlâk anlayışlarının içine düştüğü güçlükten kurtulmuş bulunmaktadır. Çünkü ona göre kaynağı vahiy olmayan bir ahlâkta mutlak hayır ve mutlak serden söz edilemez. Şüphesiz Gazzâlî bu ifadeleriyle felsefî ahlâk teorilerini toptan inkâr etmiyor. Ancak bu teorileri de temelde dinden doğmuş görmekte, peygamberlerle tasavvuf ehlinin sözlerini kendi kitaplarında toplayan filozofların görüşlerini sırf onlar söyledi diye reddetmek yerine Kitap ve Sünnet'e uygun olup olmadığı ölçüsüne göre değerlendirmek gerektiğine işaret etmektedir (el-Münḳıẕ, s. 27-28).

Gazzâlî, gerek faziletin tarifi gerekse dört temel fazilet konusunda geleneksel anlayışı sürdürmüştür. Ancak temel faziletler, ahlâk eğitiminin imkânı ve metotları gibi konularda filozoflardan farklı olarak âyet ve hadislere, İslâm büyüklerinin görüşlerine başvurmak suretiyle

tamamen İslâmî bir üslûp kullanmış ve böylece okuyucusunda dinî şuuru canlı tutmak istemiştir. Diğer bir önemli nokta da sırf ahlâkî sayılabilecek faziletler yanında hem ahlâkî hem de dinî ve tasavvufî olan erdemlere de önceki bütün ahlâkçı ve mutasavvıflardan daha geniş yer vermiş olmasıdır.

İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn"in III. cildinin tamamına yakın kısmı ahlâkî reziletlere dairdir ve bu sebeple Gazzâlî eserinin bu cildine "Rubʿu'l-mühlikât" adını

vermiştir. Burada kalp ve kalbin olağan üstü durumlarını (acâibü'l-kalb), nitelik ve kabiliyetlerini inceleyen ve insana kendi iç dünyasını genel olarak tanıma fırsatı veren giriş mahiyetindeki bir bölümden sonra nefsin eğitilmesi ve ahlâkın güzelleştirilmesi konularına geçilir. Ahlâkla ilgili çeşitli tarif ve açıklamalardan, bazı temel fazilet ve reziletlerin belirtilmesinden sonra insanın kendi kusurlarını tanıması konusuna yer verilir. Gazzâlî'nin bu konudaki görüşleri, tamamen Ebû Bekir er-Râzî ile İbn Miskeveyh'in görüşlerini hatırlatmaktadır (İḥyaʾ, III, 64-65; krş., Ebû Bekir er-Râzî, s. 33-35; İbn Miskeveyh, s. 161). Bundan sonra kalbin hastalıkları olan reziletler geniş bir şekilde tahlil edilir. Bunlar yeme içme ve cinsî tutku, sözlü kötülükler, öfke, kin ve kıskançlık, cimrilik ve mal tutkusu, makam tutkusu ve riya, kibir, böbürlenme, kuruntu gibi reziletlerdir.

Eserin IV. cildi ise tasavvufî-ahlâkî erdemlere ayrılmıştır. Gazzâlî'nin "Rub'u'l-münciyât" adını verdiği bu ciltteki erdemler tövbe, sabır ve şükür, havf ve recâ, fakr ve zühd, tevhid ve tevekkül, muhabbet, şevk, üns ve rızâ, niyet, ihlâs ve sıdk, murakabe ve muhasebe, tefekkür, ölüm şuuru ve ölümden sonrasını düşünme şeklinde on ana başlık altında incelenmiştir.

Bu konular ilk defa Gazzâlî tarafından ele alınmış değildir. Ona gelinceye kadar Kur'ân-ı Kerîm ve hadis külliyatından başlamak üzere zengin bir ahlâk literatürü oluşmuştu; Gazzâlî de bu literatürden geniş bir şekilde faydalanmıştır. Ancak ne Gazzâlî'den önce ne de sonra hiçbir İslâm ahlâkçısı bu konulan onun kadar geniş bir vukuf ve dirayetle inceleyebilmiştir. Carra de Vaux'nun da belirttiği gibi Şark'ta ahlâk felsefesinde Gazzâlî aşılamamıştır (el-Ġazzâlî, s. 149).

Reziletleri ele alırken Gazzâlî önceki anlayışa uyarak bunları bir tür ruhî hastalık, ahlâkı da manevî tababet olarak düşünmüş (İḥyâʾ, III, 60-64), son derece başarılı pedagojik tahliller yaparak bu hastalıkların psikolojik ve sosyal sebeplerini ve iyileştirme yollarını göstermiştir. Onun bu tahlilleri yaparken kullandığı üslûp tam bir sehl-i mümtenidir. Gazzâlî, gerek psikolojik tahlilleriyle gerekse muhteşem üslûbu ve ilmî dirayetiyle her seviyedeki okuyucunun ruh dünyasına âdeta bir projeksiyon çevirmekte, onu bir iç gözleme itmekte, ruhunu bütün yönleriyle tanımasını ve ahlâkî şuurunun bütün canlılığıyla harekete geçmesini sağlamaktadır. İhya' bu

bakımdan İslâm ahlâk literatüründe erişilememiş bir zirvedir.

Gazzâlî, insanlarla ilgili olan ve onlar için bir değer ifade eden bedenî, psikolojik, maddî, manevî, ferdî, ailevî ve içtimaî alanlardaki bütün imkân ve durumları gözden geçirir. Bu konular işlenirken odak noktası insandır; onun niyeti, amacı, tasarıları, dinî ve ahlâkî şuurudur. Bu sebeple yergi ve övgü, korku ve ümit, evlilik ve bekârlık, zenginlik ve yoksulluk, harcama ve tutumluluk, uzlet ve ülfet gibi karşıt durumlar, imkân veya imkânsızlıklar ne iyi ne de kötüdür. Çünkü bunları iyi veya kötü kılan arkalarındaki niyet ve iradedir. İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de bozulmuş bir toplumu ıslah etme, tekrar Kurʾân ve Sünnet temelleri üzerine oturtma ve ona asıl İslâmî erdemlerini yeniden kazandırma şeklinde kuşatıcı bir hedef güdülmüştür.

Antiütilitarist bir ahlâk anlayışını benimsemek ve ahlâkın formel tarafına büyük önem vermekle birlikte Gazzâlî ahlâkı, daha sonra Kant ahlâkının içine düşeceği katı formalizmden ve muhteva kısırlığından kurtarmaya çalışmıştır. Buna göre, ahlâkî buyruğu öncelikle buyruk olduğu için yerine getiren erdemli insan bu arada fiilin bir amaca yönelik olması gerektiğini, çünkü fâili için hiçbir amaç taşımayan fiilin abes olduğunu bildiği için dinî ve ahlâkî ilkelerle bağdaşacak nitelikte bir amaç da güder. Bu sebeple Gazzâlî mutluluk kavramını çeşitli boyutlarıyla ele almış, bu konudaki düşüncesini geliştirirken daima İslâmî espriye sadık kalmak şartıyla tasavvuf ve felsefeden de geniş ölçüde faydalanmıştır. Nitekim her şeyin lezzetinin kendi tabiatına uygun yetkinliğe ulaşmakta olduğunu belirtirken Aristo felsefesinden istifade etmiştir. Ayrıca gerçek yetkinliğin şartlarını, değişmeyen ezelî varlıklar ve kanunlar hakkındaki bilgi, bu bilgiyi elde etme gücü ve tutkulara kul olmama özgürlüğü şeklinde göstermesinde de (a.g.e., III, 283-284; Mîzânü'l-ʿamel, s. 15-16; el-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn, s. 159) yine felsefe kültürünün izleri vardır. Bununla birlikte Gazzâlî, bu kemal anlayışını İslâmî unsurlarla geliştirip zenginleştirmesi yanında en yüksek mutluluğun mârifetullahta olduğunu belirtmek, bu marifetle ulaşılan Allah sevgisini ve Allah'a yakın olmayı bütün makamların en son gayesi olarak göstermekle tasavvufa yükselir. Bu arada her türlü maddî, bedenî, psikolojik, sosyal imkân ve şartları bu temel amaca katkıda bulunması nisbetinde önem taşıyan vasıta değerler sayar (İḥyaʾ, III, 283; IV, 160, 294). Allah'a yakınlık mertebesine ve dolayısıyla en yüksek mutluluğa bilgi,

iyilik, ihsan, lütufkârlık, merhamet ve hakperestlik gibi ilâhî niteliklerden pay almak ve böylece rubûbiyyet ahlakıyla bezenmekle ulaşılabileceğini belirtir (a.g.e., IV, 306). Gazzâlî'nin mutluluk felsefesini ortaya koyarken ele aldığı fayda, lezzet ve güzellik problemleri hakkındaki görüşleri İslâm ahlâk kültürünün en parlak ürünleri sayılmaya değer niteliktedir. Özellikle güzellik konusu münasebetiyle yaptığı estetik hakkındaki tahlillerinde, Eflâtun'un "güzellik idesi" düşüncesinden de faydalanmakla birlikte İslâm düşünce tarihinin en dikkate değer estetik felsefesini ortaya koymuştur (a.g.e., IV, 296-307).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 244, 251, 315; Buhârî, "İstiʾzân", ; Müslim, "Birr", 115, "Cennet", 28; Gazzâlî, İlcâmü'l-ʿavâm ʿan ʿilmi'l-kelâm, İstanbul 1287, s. 48-49; a.mlf., Cevâhirü'l-Kurʾân ve dürerüh, Beyrut 1411/1990, s. 21; a.mlf., el-Erbaʿîn fî usûli'd-dîn, Kahire 1328, s. 10-16, 30-32, 62-63, 157-159; a.mlf., Mizânû'l-ʿamel, Kahire 1328, s. 15-16, 21-22, 32, 64-67, 113-114, 206-207, 215-216; a.mlf., el-Müstazhirt (nşr. I. Goldziher), Leiden 1916, s. 8-9, 11-13, 44-45, 48; a.mlf.. el-Müstasfâ, Beyrut 1335, I, 1-55, 48-49, 56-57, 61-63, 83, 88-89; a.mlf., Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka (nşr. Mustafa el-Kabbânî ed-Dımaşki), Kahire 1328, s. 60; a.mlf., Makâsıdü'l-felâsife (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1961, s. 31-32; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964; a.mlf., Mihkakü'n-nazar (nşr. Bedreddin en-Na'sânî), Beyrut 1966, s. 9, 45, 48-52; a.mlf., el-İktisâd (nşr. İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1972, s. 3, 62-63, 106-107, 163-167, 177; a.mlf., el-Maksadü'l-esnâ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye); a.mlf., el-Münkız mine'd-dalâl (nşr. Ahmed Câlindehrî), Lahor 1971; a.mlf., İhyaʾ (Beyrut). 1-IV, tür.yer.; a.mlf., el-Kıstâsü'l-müstakîm (nşr. V. Chelhot), Beyrut 1983; a.mlf., Tehâfütü'l-felâsife, Beyrut 1990; a.mlf., Kânûnü't-teʾvil (Meʿâricü'l-kuds içinde), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Cündî), s. 95, 111;

a.mlf., Miʾyârü'l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs); Ebû Bekir er-Râzî, Resâʿilü felsefıyye (nşr. R Kraus), Kahire 1939, s. 33-35; Fârâbî, es-

Semeretü'l-marzıyye (nşr. F. Dietrici), Leiden 1890, s. 56; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 56-61, 302, 303; İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-ahlâk, s. 161; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâsım (İstanbûlî), s. 30; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), I, 98-99; Sem'ânî, el-Ensâb, Beyrut 1980, I, 251-252; İbn Rüşd. Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1930, s. 522; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, IX, 168-169; Yâkût Muʿcemü'l-büldân, IV, 49; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 252; a.mlf.. el-Lûbâb, II, 379; Bündârî. Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 58, 81; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 98; IV, 216; İbn Teymiyye, Nakzü'l-mantık, Kahire 1370/1951, s. 53-56, 60; a.mlf.. Derʾü teʿâruzi'l-ʿakl ve'n-nakl (nşr. M. Reşâd Salim), Riyad 1981, X, 204-205; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, XII, 23; a.mlf., er-Red ʿale'l-mantıkıyyîn, Lahor 1396/1976, s. 14-15; a.mlf., Muvâfakatü sahîhi'l-menkūl, Beyrut 1405/ 1985, I, 32, 236-238; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 343-344; Safedî, el-Vâfî (nşr. H. Ritter), Wiesbaden 1962, I, 274-277; Feyyûmî, el-Misbâhu'l-münîr, "ġzl", md.; Sübkî, Tabakât, IV, 101-182; VI, 195; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 173-174; İbn Haldûn, Mukaddime, III, 1099-1100; Süyûtî, Savnü'l-mantık ve'l-kelâm (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Beyrut 1970, s. 324; Zebîdî. İthâfü's-sâde, I, 2-43; A. U. Pope, A Survey of Persian Art, London 1939, III, 1072-74; A. J. Wensinck, La pensée de Ghazzâli, Paris 1940, s. 111; Brockelmann, GAL, I, 537-547; Suppl., I, 744-756; Farid Jabre, La notion de la certitu.de selon Ghazali, Paris 1958, s. 194; a.mlf., Essai sur le lexique de Ghazali, Beyrouth 1985; a.mlf., La notion de la ma'rifa chez Ghazali, Beyrouth 1986; a.mlf., "La biographie et l'oeuvre de Ghazali reconsiderees â la lumiere des Tabaqât de Sobki", MIDEO, I (1954),-s. 73-102; a.mlf., "Fikretü'l-yakini'd-dînî ʿinde'l-Gazzâlî", el-Meşrık, LII/1, Beyrut 1958, s. 3-19; a.mlf., "Müşkiletü'l-maʿrife beyne Aristo ve'l-Gazzâlî", a.e., LIII/6 (1959), s. 679-690; LIV/1 (1960), s. 68-91; LV/2 (1960), s. 256-297; Majit Fakhry, Islamic Occasionalism, London 1958, s. 37, 56-78; a.mlf., İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kâsım Turhan), İstanbul 1987, s. 172-181, 194-198; a.mlf., Ethical Theories in İslam, Leiden-New York 1991, s. 193-223; M. Bouyges, Essai de chronologie des oeuures de Al-Ghazali (ed. Michel Allard), Beyrouth 1959; L. Gardet, La cité musulmane, vie sociale et poliüque, Paris 1961, s. 306; a.mlf. - M. M. Anawati, Introduction a la theo-logie musulmane, Paris 1981, s. 74, 76; Sarton, Introduction, I, 753-755; Mahmûd Kasım, "el-ʿAkl ve't-taklîd fî mezhebi'l-Gazzâlî", Mihricânü'l-Gazzâlî fi Dımaşk: Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Kahire 1962, s. 168-205; Abdurrahman Bedevî, "el-Gazzâlî ve mesâdiruhü'l-

Yûnâniyye", a.e., s. 220-237; Mustafa Cevâd, '"Asrü'l-İmâm el-Gazzâlî", a.e., s. 494-509; H. Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Gallimard 1964, I, 251-261; H. Laoust, La politique de Gazali, Paris 1970, s. 90-105; H. Lazarius-Yafeh, Studies in Al-Ghazzali, Jerusalem 1975; Süleyman Hayri Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzâll Metafiziğinin Karşılaştırılması, Ankara 1976; A. L. Tibawi, Arabic and Islamic Themes, London 1976, s. 198-211; H. A. Wolfson, The Philosophy of Kalam, Massachusetts 1976, s. 202; R. A. Nicholson. İslâm Sûfileri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı v.dğr). Ankara 1978, s. 21; Refik el-Acem, el-Mantık ʿinde'l-Gazzâlî, Beyrut 1979; a.mlf.. "el-Mantık fî ebʿâdihi'l-İslâmiyye ve'l-ʿArabiyye beyne'l-Fârâbî ve'l-Gazzâlî", Ebhâs, XXXV, Beyrut 1987, s. 21-52; Cemîl Salîbâ, Târîhu'l-felsefeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1981, s. 333-427; a.mlf., "el-Gazzâlî ve züʿamâʾü'l-felâsife", MMİADm., XXI/9-10 (1946), s. 394-514; a.mlf., "el-Gazzâlî ve ʿilmü'l-kelâm", MMLADm., XLV/4 (1970), s. 748-772; Hasan Âsî, et-Tefsîrü'l-Kurʾânî ve'l-lugatü's-sûfîyye fî felsefeti İbn Sînâ, Beyrut 1403/1983, s. 83-88; C. de Vaux, el-Gazzâlî (trc. Âdil Züaytir), Beyrut 1984; Mohammed Arkoun, Essais sur la pensee islamique, Paris 1984, s. 233-249; Ali Sâmî en-Neşşâr, Menâhicü'l-bahs ʿinde müfekkiri'l-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 90-99, 102, 159-163, 166-175, 179; Muhammed Abduh, Risâletü't-tevhîd, Beyrut 1405/1985, s. 51-52; W. Madelung, Religious Schools and Sects in Medieval Islam, London 1985, s. 152-165; Abdülemîr el-A'sem, el-Feylesûf el-Gazzâlî, Tunus 1988; M. Umaruddin, The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali, Lahore 1988; Zeki Mübarek, el-Ahlâk ʿinde'l-Gazzâlî, Beyrut 1988; W. Montgomery Watt, Müslüman Aydın: Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma (trc. Hanifi Özcan), İzmir 1989; a.mlf., "A Forgery in al-Ghazali's Mishkat?", JRAS(1949), s. 5-22; a.mlf., "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazalî", a.e. (1952), s. 24-45; a.mlf., "The Study of Al-Gazali", Oriens, X1II-XIV (1961), s. 121-131; a.mlf., "al-Ghazali", EI² (Fr), II, 1062-1066; M. Âbid el-Câbirî, Tekvînü'l-ʿakli'l-ʿArabî, Beyrut 1991, s. 281-290; Osman Bakar, Classiflcation of Knowledge in Islam, Kuala Lumpur 1992, s. 155-224; Muhittin Macit, Gazzâlî'nin Determinizmi Eleştirisi (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; D. B. Macdonald, "The Life of al-Ghazzâlî, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions", JAOS, XX (1899), s. 71-132; a.mlf., "al-Ghazâli", EI (İng.), III, 146-149; L. Massignon, "Le Christ dans les evangiles selon Ghazali", REI, VI (1932), s. 523-536; S. De Beaurecueil, "Gazzâli et S. Thomas d'Aquin", BIFAO,

LXVI (1947), s. 199-238; M. E. Marmura, “Ghazali and Demonstrative Science”, Journal of the History of Philosophy, III (1965), s. 183-204; a.mlf., “Ghazalian Causes and Intermediaries”, JAOS, CXV/1 (1995), s. 89-100; Münir el-Kâdî, “el-İmâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî”, MMİIr., IX (1962), s. 27-42; W. N. Arafat, “Al-Ghazali on Moral Misconceptions”, IQ, XIV/2 (1970), s. 57-62; A. Sharma, “The Spiritual Biography of Al-Ghazâli”, Studies in Islam, IX, New Delhi 1972, s. 65-85; Muhammad Abul Quasem, “Al-Ghazali’s Theory of Devotional Acts”, IQ, XVllI/3-4 (1974), s. 48-61; G. F. Hourani. “Ghazali on the Ethics of Action”, JAOS, XCVI/1 (1976), s. 69-88; L. E. Goodman, “Did al-Gazali Deny Cosality?”, St.I, XLVII (1978), s. 83-120; N. F. Ramazanof, “Dirâse fî ʿâlemi’l-Gazzâlî ve fıkrih” (trc. Celîl Kemâleddin), el-Mevrid, IX/4, Bağdad 1981, s. 355-404; Abdul Haq Ansari, “The Doctrine of Divine Command: A Study in the Development of Ghazali’s View of Reality”, IS, XXl/3 (1982), s. 1-47; Cemâleddinel-Alevî, “el-Gazzâlî ve’l-hitâbi’l-felsefî fi’l-garbi’l-İslâmî, el-Gazzâlî ve teşekkülü’l-hitâbi’l-felsefî li-İbn Rüşd”, Mecelletü Külliyeti’l-Âdâb ve’l-ʿulûmi’l-insâ-niyye, VIII, Fas 1986, s. 5-50; Seyyid Hüseyin Nasr, “Gazzâlî: Hakîm-i Muʿânid-i Felsefe”, Îrânnâme, IV/4, Washington 1986, s. 583-592; Müctebâ Mînovî,”Gazzâlî-yi Tûsî”, a.e., s. 554-570; R. Frank, “Al-Ghazâlî’s Use of Avicenna’s Philosophy”, REI, LV-LV1I/1 (1987-89), s. 271-285; Binyamin Abrahamov, “Al-Ghazâli’s Theory of Causality”, St.I., LXVII (1988), s. 75-98; a.mlf., “Al-Ghazâli’s Supreme Way to Know God”, a.e., LXXVII (1993), s. 141-168; Maria Bernand, “Artisan de la fusion des systemes de pensee”, JA, CCLXXVIII (1990), s. 223-251; Salâh Abdülalîm İbrahim, “es-Sebebiyye beyne’l-Gazzâlî ve İbn Rüşd”, Havliyyetü Külliyyeti usûli’d-dîn, IX, Kahire 1412/1992, s. 121-155; K. Harding, “Causality Then and Now: Al Ghazâli and Quantum Theory”, The American Journal of Islamic Social Sciences, X/2, Herndon 1993, s. 165-177; Kâsım Kufralı, “Gazzâlî” , İA, IV, 748-760.

Mustafa Çağrıcı

Kelâm İlmindeki Yeri.

1. Kelâma Bakışı. Gazzâlî’nin yaşadığı V. (XI.) yüzyıl kelâm tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Bu asırda kelâm ilmi önce muhtevasında,

sonra da metodunda tedricî bir gelişme yoluna girmiştir. Bunun başlıca tezahürü, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin mantık metodunun kelâm alanında kullanılmasına zemin hazırlanmasıdır. Cüveynî, daha önce Bâkıllânî ve Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin bu ilme karşı ortaya koydukları menfi tavrı yumuşatmış, böylece disiplinli aklî istidlal yönteminin habercisi olmuştur. Gazzâlî'den önce merkezî coğrafyadan uzak kalan İbn Hazm, konuyla ilgilenip meşhur el-Faṣl adlı kitabında mantık kurallarına dair bir bab ayırmış (I, 4-7) ve et-Taḳrib li-ḥaddi'l-mantıḳ adlı bir eser telif etmişse de ilmî şöhreti ve yönetim nezdindeki itibarı sebebiyle mantık ilmi Gazzâlî ile meşruiyet kazanmıştır. Gazzâlî'nin mantığa önem vermesi ve onu uygulamaya koyması istidlal biçimine getirdiği düzen ve sıralamadan kaynaklanmaktadır. Zira önceki kelâmcıların istidlallerinde de aynı delillerin bulunmasına rağmen aynı düzen görülmediği için önermelerin her biri kendi başına kalıyor, hangisinin önce geldiği açıkça görülmüyordu.

Delilin çürütülmesi halinde kanıtlayacağı hükmün zarar göreceği ilkesi (in'ikâsü'l-edille) üzerine kurulan klasik tavrı reddederek mantık kurallarını kullanmanın bir sakınca teşkil etmediğini ileri süren (el-Münḳıẕ, s. 48), Hz. İbrahim'in Kur'ân'da

zikredilen ispat delillerini (el-Bakara 2/258; el-En'âm 6/76-78) ve diğer bazı âyetleri mantık terminolojisine aktaran (el-Ḳıstâsü'l-müstaḳîm, s. 49, 55), hatta mantığı kelâm ilminin bir parçası sayan (İḥya", I, 36) Gazzâlî'nin, aynı zamanda ilk defa felsefî metodolojiye dayalı kelâm eseri yazan kişi olduğu kaydedilir (İbnTeymiyye, s. 14-15; İbn Haldun, III, 1047-1048). Mantık kuralları içinde reddedilecek bir şeyin bulunmadığını, bunların daha önce kelâmcıların delillerinde farklı ibare ve terimlerle yer aldığını belirten Gazzâlî (Tehafütü'l-felâsife, s. 45; el-Münḳıẕ, s. 48), hakkında müstakil eserler yazdığı bu kuralları, "Bilmeyenin ilmine güven olmaz" (el-Mustaṣfa, s. 10) diyerek kelâmda ve diğer İslâmî ilimlerde meşrulaştırmıştır. Bu sebeple Gazzâlî, kelâmda Mu'tezile ile başlayıp Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Mâtürîdî ve Bâkıllânî gibi Ehl-i sünnet kelâmcıları ile devam eden klasik mütekaddimîn dönemini sona erdirip felsefe ve mantığa kapı açan müteahhirîn devrinin ilk simasını oluşturmuştur (Topaloğlu, s. 28-29). Buna göre Gazzâlî'nin kelâm tarihindeki en önemli özelliği metodolojik yenilik getirmiş olmasıdır.

Gazzâlî kelâm ilminin farz-ı kifâye olduğunu kabul eder. Her zamanda ve herkese gerekmemekle birlikte bid'atçılara ve haktan sapanlara karşı koymak, kalpleri şüphelerden arındırmak için her beldede bu ilimle meşgul olanların bulunmasını ve bu maksatla kelâm öğretimi yapılmasını gerekli görür. Ancak Gazzâlî, bu öğretimin fıkıh ve tefsir dersleri gibi umuma açık olmamasını tavsiye eder. Çünkü ona göre fıkıh gıda, kelâm ise ilâç gibidir; gıdanın zararından korkulmaz ama ilâcın bazı bünyelere zarar vermesinden endişe edilir (el-İḳtiṣâd fı'l-iʿṭiḳâd, s. 11; İḥyâʾ, I, 135). Şu halde kelâmcıların dinî ilimlerdeki durumu hac yolunun güvenliğini sağlayan muhafızlar gibidir. Eğer hac kervanlarına yöneltilen baskınlar ortadan kalkarsa muhafızlara da gerek kalmaz (İḥyâʾ, I, 36, 135; Cevâhirü'l-Ḳur'ân, s. 23). Yabancı tesirlere mâruz kalmamış gruplar için telif ettiği Ḳavâʿidü'l-ʿaḳâʾid'in dışında, taassup seviyesine ulaşmayan bid'at görüşlerine cevap olarak el-İtiṣâd fi'l-iʿtikâd'ın yeterli olduğunu söyleyen Gazzâlî, cedelci bid'atçıya karşı daha ileri seviyede bir kelâmın gerekebileceğini kabul eder (İḥyaʾ, I, 59). Ayrıca geçmişteki mezhep tartışmalarının üzerinde uzun uzadıya durmanın olumsuz etkilerine dikkat çekerken yeni ortaya çıkan bid'at ve tartışmalarla uğraşmakta zaruret bulunduğunu belirtir (a.g.e., I, 35).

Onun vefatından birkaç gün önce tamamlandığı tesbit edilen, dolayısıyla son eseri sayılan (Hourani, CII/2 (1984), s. 302) İlcâmü'l-ʿavâm'da selef mezhebine dönüş yaptığı ya da önceki görüşlerini terkettiği şeklindeki yorumlar (Celâl M. Abdülhamîd Mûsâ, s. 426; Ömer Ferruh, s. 491) doğru değildir. Gazzâlî'nin bütün eserleri incelendiğinde onun baştan beri kelâmı entellektüel bir ilim dalı olarak görüp halka aktarılmasının faydalı olmayacağını düşündüğü anlaşılır. Nitekim kendisinin derli toplu ilk kelâm kitabı olan el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳâd'ın giriş bölümünde (s. 8-10) insanları dört gruba ayırarak halk için mücerret tasdik ve kabulün yeterli olduğunu, inançlarının sarsılmaması için onların kelâm meselelerine teşvik edilmemesinin gerektiğini savunur. İḥyâ'da da (I, 133) bu ilmin bazılarına zararlı olabileceğini söyleyerek ke-lâmcıyı, hastaya ilâcı ancak gerektiğinde ve uygun dozda veren mahir bir tabibe benzetir. Sonraki eserlerinde de halkın kelâma dalmaktan menedilmesi görüşünde ısrar eden Gazzâlî, bunu boğulmaları endişesiyle çocukları Dicle nehri kenarında yüzmekten alıkoymaya benzetir (er-Risâletü'l-vaʿẓiyye, s. 54). Ancak tereddütleri vaazla izâle edilemeyen kişileri ve kendilerini başkalarının itikadî

şüphelerini gidermeye vakfeden yetkin âlimleri yasağın dışında tutar. Bu açıdan kelâm ilminde mütehassıs olmak isteyenlerde şu üç özelliğin bulunmasını şart koşar: a) Mesaisini sadece ilme hasredip son derece çalışkan olmak, b) Zekâ, anlayış ve ifade kabiliyetine sahip bulunmak, c) İyi ahlâklı, dindar ve muttaki olmak, nefsanî arzuların tesirinden kurtulmak (İḥyâʾ, I, 135; Fayṣalü't-tefriḳa, s. 100).

Gazzâlî'nin Nîşâbur'a döndükten (499/ 1106) sonra telif ettiği usûl-i fıkıh kitabı el-Müstaṣfâ'da kelâm ilmine bakışı oldukça olumludur (I, 6-7). Burada, bütün dinî ilimlerin prensiplerini ispat ettiği için kelâmın küllî bir ilim olduğunu, fıkıh, tefsir ve hadis gibi diğer ilimlerin ise kelâma nisbetle cüz'î sayıldığını, bundan dolayı kelâmın en üstün ilim payesini elde ettiğini savunur. Onun, ömrünün sonlarında kaleme aldığı "el-İmlâ fî işkâlâ-ti'l-İḥyâʾ"sında (İḥyâʾ, V, 41-42) diğer zahir ilimleri gibi kelâmın hakikati keşfetmedeki yetersizliğini tekrar vurgulaması ruh dünyasındaki değişimlere bağlanabilir. el-Müsaaṣfâ'da kelâma karşı ortaya koyduğu olumlu tavrı, İslâmî ilimlerdeki değişim programını gerçekleştirinceye kadar zamanındaki ulemânın tepkisini çekmemek amacıyla gösterdiği "takıyye" veya "kitmân" diye değerlendirmek (Lazarus-Yafeh, s. 387-388) doğru değildir. İlmî tartışmaların halka yansımaması konusunda titizlik gösterdiği bir gerçek ise de bu onun düşünce disiplinlerini kabul etmediği anlamına gelmez. Kendi mizaç ve psikolojisini zaman zaman tatmin etmemekle birlikte Gazzâlî, hakikati elde etmede nazar ve burhanın önemli bir yöntem olduğunu ve bazı zihinlerin ancak bu yolla tatmin edilebileceğini asla reddetmemiştir (İlcâmü'l-ʿavâm, s. 112; el-Münḳıẕ, s. 40).

Onun zaman zaman kelâma karşı menfi tutum sergilemesinin önemli bir sebebi, kelâmla özdeşleşen cedele karşı duyduğu şiddetli muhalefet, hatta nefrettir. Bir tartışma yöntemi olan cedel, mezhep ayrılıklarının zirvede olduğu o dönemde Gazzâlî'ye göre fitne ve fesadın baş âmilidir. Allah bir kavmi helak etmek istediğinde onlara cedel hırsı verir (el-Ḳıṣṭâsü'l-müstaḳîm, s. 86). Cedelciler herkes gibi normal bir fıtrata sahip oldukları halde iç dünyalarında kötülük, inat ve taassup duygulan kabarmıştır. Bundan dolayı insanların zor kullanılarak cedelden menedilmeleri gerekir (a.g.e., s. 90-91). Cedelin bulunmadığı bir ortamda halkın bid'atlarını kolayca ve kısa zamanda temizlemek mümkün olduğu halde cedelin ve

onun doğurduğu taassubun yerleştiği bir memleketteki bid’atları söküp atmak son derece güçtür. Körü körüne taassup ve tartışma cedelci-lerin gerçeği görmelerini engeller. Hatta onlar rakiplerinin haklılığına tahammül gösteremedikleri için çok defa gerçeğin ortaya çıkmasını bile istemezler (İḥyâʾ, I, 133).

Gazzâlî kelâmcılarda gördüğü eksiklikleri de zikretmekten geri durmaz. Asr-ı saâdet’ten sonra ortaya çıkan yabancı düşüncelere karşı kelâmcıların dini koruma görevini iyi yaptıklarını, ancak bunu gerçekleştirirken muhalif gruplardan aldıkları öncüllere dayandıklarını belirtir. En çok uğraştıkları şeyin rakiplerinin çelişkilerini ortaya koymak ve onları kendi delilleriyle susturmak olduğunu, bu sebeple zarûriyyât dışında hiçbir bilgiyi kabul etmeyenlere fayda sağlayamadıklarını söyler. Ayrıca kelâmcıların genellikle, alanlarını ilgilendirmeyen cevher ve araz konulan ile uğraştıklarını ve bu konularda

nihaî sözü söyleyemedikleri için farklı görüşler arasında bir tercih yapamadıklarını ifade eder. Gazzâlî yine de bu telakkisinin daha çok kendi özel durumunu yansıttığını özellikle vurgular ve bir ilâçtan faydalanmanın hastaya göre değişebileceğini kabul eder (el-Münḳıẕ, s. 39-40).

2. Zamanındaki Akımlarla Mücadelesi. Kelâm ilmine ağırlıklı olarak dalâlet ve bid’at görüşlerini reddetme ve şüpheleri giderme görevini yükleyen Gazzâlî kendisinin de birçok eseriyle bu vazifeyi ifa ettiğini bildirir (Cevâhirü’l-Ḳurʾân, s. 21). Onun eleştirilerine hedef olan düşünce ve akımların en önemlileri Bâtınîlik ile Meşşâî felsefesidir.

a) Bâtınîler. Gazzâlî Bâtınîler’i siyasî ve kültürel bir tehlike olarak görmüş, hâmisi ve dostu Nizâmülmülk’ün öldürülmesine rağmen onları eleştirmek amacıyla ve büyük bir cesaretle Feḍâʾiḥu’l-Bâtıniyye ve el-Ḳıṣṭâsü’l-müstaḳim başta olmak üzere çeşitli eserler telif etmiştir. Hatta bir değerlendirmeye göre onun mantığı İslâmî ilimlere dahil etme gayreti, o dönemde yayılma istidadı gösteren şüpheciliğe ve ayrıca katı muhalefetin bayraktarlığını yapan Bâtınîlik vb. düşüncelere karşı bazı prensipler koyarak bu ilimleri sağlam bir yapıya kavuşturma arzusundan kaynaklanmıştır (J. van Ess, Logic in Classical Islamic Culture; s. 47-48; a.mlf., God and Man in Contemporary Islamic Thought, s. 96-97).

Gazzâlî, Bâtınîler’i diğerlerinin yaptığı gibi sadece reddetme kolaycılığına kaçmamış, önce temel itikadî görüşlerini kaynaklarından alarak ortaya koymuş (Feḍâʾihu’l-Baṭıniyye, s. 37-54), dinin prensiplerini değiştiren ve İslâm’ı başka bir kalıba sokan aşırı tevillerinden örnekler vermiş (a.g.e., s. 55-58), daha sonra böyle bir sapma ve yönlendirme için ellerinde hiçbir delil ya da yetki bulunmadığını ispat etmiştir. Hatta Bâtınîler’in görüşlerini onlardan daha iyi sistemleştirdiği, böylece bir bakıma düşüncelerine hizmet ettiği yönünde bazı tenkitlere bile mâruz kalmıştır (el-Münḳıẕ, s. 56). Ancak Bâtınîler’in yıkılışında Gazzâlî’ye ait eserlerin büyük katkısının olduğu muhakkaktır.

Bâtınîliğin görünüşte Rafizî bir mezhep, gerçekte ise tamamen küfre kayan bir inanç sistemi olduğunu belirten Gazzâlî onların açıkça iki ilâh kabul ettiklerini (Feḍâʾihu’l-Baṭıniyye, s. 37-38), âhiret hayatı konusunda da İslâmî anlayışı tamamen değiştirdiklerini (a.e., s. 44) söyler. Özellikle âhiret hayatıyla ilgili yorumlarının te’vil sınırını aşıp şeriatın sahibini ve Kur’ân’ı tekzip derecesine vardığını bildirir (a.e., s. 153-154).

b) Filozoflar. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi müslüman filozofların âlemin kıdemi, Allah’ın ilminin cüz’iyyâtı kapsamaması ve cismanî haşrin inkârı yönündeki görüşleri sebebiyle tekfir edilmeleri gerektiğini ileri süren Gazzâlî, bu telakkilerin İslâm itikadına uymadığını ve Hz. Peygamber’in “halkın yararına olduğu” gerekçesiyle yalan söylediği anlamına geldiğini belirtir (Tehâfütü’l-felâsife, s. 254; el-Münḳıẕ, s. 44-45). Filozofların peygamberlerde bir kapasite ve meleke farzedip vahyin dışarıdan gelen bir gerçekliğinin bulunmadığı görüşünü de sapıklık olarak niteler (el-İktiṣâd fi’l-iʿtiḳâd, s. 84-85). Ayrıca onların, bir yandan Allah’a sıfat isnat etmeyi reddederken öte yandan “evvel, cevher, vâhid” gibi vasıf ve isimleri nisbet etmeleri (Tehûfütü’l-felâsife, s. 120-121) çelişkisine işaret eden Gazzâlî, bununla beraber filozoflara ait her şeyin reddedilmesinin de yanlış olduğunu ve bunun cehaletten kaynaklandığını belirtir (el-Münḳıẕ, s. 47).

Gazzâlî’nin filozofları eleştirmesiyle Eş’arî’nin Mu‘tezile’yi tenkidi arasında sonuç itibariyle yakın bir benzerlik görülmektedir. Eş’arî’nin, Mu‘tezile’nin görüşlerini reddederken onların aklî kelâm metodunu Ehl-i sünnet’e taşıması gibi Gazzâlî de filozofların görüşlerine karşı çıkarken

düşüncelerinin temeli olan mantığı kelâma sokmuştur.

Kendisinden önce filozofların görüşlerini ciddi şekilde inceleyen bir İslâm âlimine rastlamadığını kaydeden Gazzâlî, onların fikirlerini reddetmeye çalışan kelâmcıların kitaplarında ilim ehlini şöyle dursun avamı bile tatmin etmekten uzak, kapalı ve çelişkili bilgilerden başka bir şey bulunmadığını, bir görüşü iyice anlamadan reddetmenin karanlığa taş atmak demek olduğunu söyler (a.g.e., s. 41). Çağdaşı Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de Gazzâlî'nin filozoflara kendi delilleriyle başarılı bir eleştiride bulunduğunu belirtir (el-ʿAvâṣım, II, 106).

c) Diğer Dinler. Gazzâlî'nin, çeşitli eserlerinde Yahudilik ve Hıristiyanlığa yer yer temas etmekle birlikte onlara yönelik müstakil çalışmalar yaptığı konusunda kesin bilgi mevcut değildir. Kitâb-ı Mukaddes metinlerine dayalı olarak Hıristiyanlığın tenkit edildiği er-Reddü'l-cemîl li-ilâhiyyeti ʿÎsa bi-ṣarîḥi'l-İncîl adlı eserin ona aidiyeti tartışmalıdır. Bu kitapta Gazzâlî'nin hiçbir eseri zikredilmediği gibi hiçbir eserinde de buna işaret edilmemesi, ayrıca metinde Kıptîce kelimelerin bulunması eserin mevsukiyeti konusunda şüphelere yol açmıştır (Lazarus-Yafeh, s. 458-477; Hourani, CII/2 (1984), s. 296). İlâhî dinlerle genelde önemli bir polemiğe girmeyen Gazzâlî, Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmeyenleri sayarken (el-İktiṣâd fi'l-iʿtiḳâd, s. 127), tekfir edilmesi gerekenleri tasnif ederken (a.e, s. 156) ve İslâmî tebliğin ulaşmadığı diğer din mensuplarının uh-revî durumunu anlatırken (Fayṣalü't-tefriḳa, s. 105-106) yahudi ve hıristiyanlara temas etmekte, fakat onları fazlaca bir tenkide tâbi tutmamaktadır. Bu din mensuplarının Resûl-i Ekrem'in nübüvvetini inkâr ederken kendilerine gelen mucizelerden daha büyük mucizeleri tanımamak suretiyle çelişkiye düştüklerini, ayrıca benimsedikleri mukaddes kitaplara da muhalefet ettiklerini (el-İḳtiṣâd, s. 127-129), bundan dolayı ilk müslümanların, müşriklere olduğu gibi yahudi ve hıristiyanlara karşı da Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat için deliller serdettiklerini kaydeder (İlcâmü'l-ʿavâm, s. 82).

3. Temel Konulardaki Görüşleri. Gazzâlî'nin başlıca kelâm meseleleriyle ilgili görüşlerini ele alırken öncellikle kendisinin otantikliği tesbit edilen temel eserlerinden hareket etmek gerekir. Ayrıca onun farklı yaklaşımları ve kendine has yeni yorumları üzerinde durulmalıdır.

a) Ulûhiyyet. İlimlerin en yücesi ve en şereflisi olarak kabul ettiği mârifetullahı sırasıyla Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri bölümlerine ayıran Gazzâlî, Kur'ân'da bunlara insan idrakinin kapasitesi ölçüsünde yer verildiğini belirtir. Allah'ın zâtı ulaşılması, düşünülmesi ve konuşulması en zor olan konuyu teşkil ettiği için yalnızca işaretlerle zikredilmiş, daha çok takdîs ve tazim ifadelerine yer verilmiştir. Sıfatlar nisbeten kolay kavranabildiğinden birçok âyet ilim, kudret, hayat, kelâm, hikmet, sem' ve basar gibi kavramları konu edinmiştir. Fiiller ise çok geniş bir alanı kapsadığı ve Allah'tan başka her şey O'nun fiilleri içine girdiği için Kur'ân'da da açık bir şekilde gök, yer ve canlılardan ibaret şehâdet alemiyle melek, şeytan gibi gayb âleminin unsurlarına çokça yer verilmiştir (Cevâhirü'l-Ḳurʾân, s. 10-11).

Gazzâlî, Allah'ın varlığını ispat için klasik hudûs deliline yer verip mantıkî önermeler kullanmakla birlikte (el-İktiṣâd fi'l-iʿtiḳâd, s. 19-25) Kur'ân metodunun istifade edilecek en iyi yol olduğunu, çünkü Allah'ın beyanını aşacak başka bir beyanın bulunmadığını belirterek gaye ve nizam deliline öncelik verir. Kur'ân üzerinde biraz düşünen, evrendeki yaratılmışların akılları durduran fevkalâdeliklerine, canlılardaki güzelliklere bakan kişi bu şaşırtıcı ve sağlam düzenin, her şeyi çekip çeviren bir yaratıcıdan ve bu şekilde takdir eden bir fâilden müstağni olamayacağını hemen kavrar. İnsanlar bizzat kendilerinin de bu gücün tesirinde olduklarını kabul ederler. İnsan fıtratı ve Kur'ân'da zikredilen deliller başka burhanlar aramaya ihtiyaç bırakmaz (İḥyaʾ, I, 143-144). Kur'ân'da Allah'ın mevcudiyetine 500 kadar âyetin işaret ettiğini ve kendisinin bunları Cevâhirü'l-Ḳur'ân'da topladığını belirten Gazzâlî Allah'ı bilmenin bunlarla mümkün olacağını, ke-lâmcıların hudûsa dayalı delillerinin kalpleri bozduğunu, buna karşılık Kur'ân âyetlerinin itminan verdiğini savunur (İlcâmü'l-ʿavâm, s. 78-79). Bu görüşünü desteklemek üzere, Kur'ân'daki ispat delillerini küçük büyük herkesin istifade edebildiği suya, diğer ilmî delilleri ise yetişkinlerin faydalanabildiği, fakat küçüklerin dokunması tehlikeli olan yiyeceklere benzetir. Bu sebeple kelâmcılann Kur'ân'ın ötesinde yaptıkları araştırma, sorgulama ve yönlendirmeleri zorlama, bunlardan doğan meseleleri halletme çabalarını da ikinci bir bid'at olarak niteler (a.e., s. 81).

Gazzâlî, hem İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn"in "Kitâbü'l-Fikr" başlıklı bölümünde

(IV, 538-556), hem de el-Ḥikme fî maḫlûkâtillâh adlı risalesinde (s. 82) Allah'ın varlığını nizam delili çerçevesinde ispat edebilmek için öncelikle O'nun mahlûkatı üzerinde düşünmek ve yaratılışlarındaki hikmeti anlamak gerektiğini belirtir. Bu eserlerde müellif göklerden başlayıp mahlûkattaki mükemmel düzeni tasvir etmekte ve döneminin tabiat bilgisi çerçevesinde açıklamalar yaparak okuyucunun dikkatini bütün bunları ölçülü ve ahenkli bir şekilde meydana getirip sürdüren yüce yaratıcıya çevirmeye çalışmaktadır. Şiblî en-Nu'mânî, Allah'ın varlığının kabulünü apaçık ve fıtrî gördüğü için Gazzâlî'nin bu konuda uzun uzadıya deliller ileri sürmediğini kaydeder (İslâm'ın Fikir Kılıcı Gazzâlî, s. 144).

Naslarda Allah'a nisbet edilen ve ilk bakışta teşbihi andıran sıfatların uygun mânalarla te'vil edilmesinin gerektiğini kaydeden Gazzâlî bu konuda Hanbelî-Selefî ekolüne uzun cevaplar verir. "İstiva, nüzul, yed, ısba', yemîn" gibi kavramların âlimler tarafından anlaşılıp açıklanmasının doğru olacağını, çünkü bunların sûrelerin başında yer alan "hurûf-ı mukattaa" gibi mânaları bilinmeyen müteşâbihlerden sayılmadığını, her birinin Arap dilinde zahirî muhtevasından başka bazı mânalarda da kullanıldığını ileri sürer (el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳâd, s. 35-40; İḥyaʾ, I, 147; İlcâmü'l-ʾavâm, s. 54-59).

Nasla Sâbit olmuş bir hususun aklın verileriyle çelişmeyeceği görüşünde olan Gazzâlî'ye göre teşbih ihtiva eden hadislerin çoğu sahih değildir, sahih olanlar ise te'vil edilebilir (el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳâd, s. 133). Bununla beraber Allah'ın sıfatları konusunda teşbih saplantısını tedavi etmek "ta'tîl" hastalığını iyileştirmekten kolaydır. Çünkü teşbîh ve tecsîme karşı çıkan açık naslar mevcuttur. Fakat insan bilgisinin teorik alanı içinde yer alan bir varlığın aşırı soyutlayıcı (tenzîh) bir tavırla ispat edilmesi çok zordur (İlcâmü'l-ʿavâm, s. 103).

Gazzâlî, özelliklerini yedi madde halinde sıraladığı Selef yolunu herkese değil sadece avama tavsiye ettiğini önemle vurgular (a.g.e., s. 54-78). Ayrıca yaptığı çeşitli uyarılardan anlaşılacağı üzere Gazzâlî, bütün dinî meseleler içinde yalnız müteşâbih âyetler veya haberi sıfatlar gibi kavranması güç konularda Selef tavrını öne çıkarmıştır. Nitekim İlcâmü'l-ʿavâm'ın başında (s. 51-52), Haşviyye'nin tecsîmi meşrulaştırmak gayesiyle kendi yanlış telakkilerini Selef görüşü olarak takdim ştme

endişesine karşı bu risaleyi yazdığını belirtir.

Bir yaratılış felsefesi oluşturabilmek için bilinmesi gereken sübûtî sıfatları Ehl-i sünnet kelâmcılan gibi Allah'ın zâtıyla kâim ve kadîm olan kudret, ilim, hayat, irade, sem', basar ve kelâm şeklinde sayan Gazzâlî, yaratıcının varlığını kanıtlamada olduğu gibi sıfatların ispatında da kâinatta var olan düzen, güzellik ve mükemmellikten hareket eder ve bunları yaratanın bu niteliklerden yoksun olmasının düşünülemeyeceğini belirtir (el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳâd, s. 53-73; İḥyaʾ, I, 148-150). Kelâm sıfatı ve rü'yetullah gibi tartışmalı konularda Gazzâlî Eş'arî tezlerini aynen savunur. Allah'ın isimleri için şu dörtlü tasnifi yapar: Mevcûd gibi yalnızca zâtına delâlet eden isimler; kadîm, baki, vâhid ve ganî gibi yedi sıfatla bunlara râci olan âmir, nâhî, habîr gibi zâta ve O'na zait bir mânaya delâlet eden isimler; cevâd, rezzâk, halik, muiz ve muzil gibi zâta fiillerinden biriyle bağlantılı olarak delâlet eden isimler. Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ adıyla esmâ-i hüsnâyı açıklayıp yorumlayan müstakil bir eser de kaleme almıştır.

Te'vil. Sıfatlarla ilgili görüşlerine açıklık getirebilmek için Gazzâlî'nin genel olarak te'ville ilgili metodu üzerinde durmak gerekir. "Bir lafza zahirî mânasının dışında anlam vermek" (İlcâmü'l-ʿavâm, s. 66) şeklinde tanımladığı te'vil konusundaki farklı yaklaşımları sadece nakle yer verenler, sadece akla yer verenler, aklı esas alıp nakle de yer verenler, nakli esas alıp akla da yer verenler ve akla da nakle de eşit derecede yer verenler olmak üzere beşli bir tasnife tâbi tutar ve bunların en isabetlisini sağlam, fakat uygulanması zor olan sonuncuların benimsediği yöntemin teşkil ettiğini söyler. Birinci gruptakilerin sıkça tenakuza, ikincilerin gulüvve, diğer ikisinin de hataya düştüklerini belirten Gazzâlî, ilim meraklılarının her şeyi bilme hevesine kapılmamalarını, aklın verdiği kesin hükümlere asla karşı çıkmamalarını, nasların içerdiği mânalar arasında zan ve tahminle tercih yapmaktan kaçınmalarını tavsiye eder (Ḳânûnü't-teʾvîl, s. 124-127). Bazılarının zahirî mânayı tamamen veya büyük ölçüde değiştirecek şekilde te'viller yaptığından, hatta âhiretle ilgili âyetleri bile bu çerçeveye dahil ettiğinden, bir kısmının ise te'vil kapısını sıkı sıkıya kapatmaya çalıştığından yakınır. Ona göre bu hususta orta yolu tercih edip sıfatları anlamada te'vil kapısını açan, fakat âhiret halleriyle ilgili nasları zahiri üzere bırakan Eş'ariyye'dir (İḥyaʾ, I, 141-142). Te'vile başvurdukları için müslümanların küfürle itham edilemeyeceğini, te'vilde dikkat edilmesi

gereken noktanın inancın temel prensiplerinin değiştirilmemesi olduğunu ifade eden (Fayṣalü’t-tefriḳa, s. 80-81) Gazzâlî’ye göre isabetli bir te’vile gidebilmek için lügat ilminde mahir olmak, Arap geleneklerini, ifade metotlarını ve darbımesellerini iyi bilmek gerekir (a.g.e., s. 91). Avamdan birinin kendi başına te’vil yapmaya kalkışmasını yüzme bilmeyenin denize girmesine benzetir ve böyle bir hareketi dinî açıdan haram sayar. Âlimlerin huzurunda da avamın te’viline müsaade

edilmemelidir: zira yüzme bilenin yüzme bilmeyeni dalgalı denizde kontrol altında tutabilmesi güçtür (İlcâmü’l-ʿavâm, s. 66-67).

b) Nübüvvet. Nübüvvetin ve onun sayesinde bazı şeylerin idrak edilmesinin imkânı ile fiilen mevcudiyeti hakkındaki müşahhas delilleri Gazzâlî iki noktada toplar. Bunlardan biri, uyku halindeki idrak şekli gibi insanda bu tür bir algılama örneğinin bulunması, diğeri de insanlar arasında tıp ve astronomi alanında görüldüğü üzere kaynağı akıl olmayan bazı ilimlerin mevcudiyetidir. Allah uyku sırasında nübüvvetin bazı özelliklerini kullarına hissettirmiştir. Nasıl ki insan uyanıkken algılayamadığı şeyleri rüyada idrak edebiliyorsa nübüvvette de benzer bir şekilde gayba açılan ve aklın idrak edemediği şeyleri algılama imkânı vardır. Peygamberlerle velîlere rüya veya hastalık dışında melekleri ifade eden bazı suretlerin şekillenmesi (bk. Meryem 19/17) bu yolla mümkündür. Ayrıca vahyin iniş süresi boyunca Hz. Peygamber Cebrail’i defalarca gördüğü halde kendi suretinde sadece iki defa (krş. en-Necm 53/5-18) idrak etmiştir (el-Münḳıẕ, s. 73-74; Fayṣalü’t-tefriḳa, s. 50-52; Ḳānûnü’t-teʾvîl, s. 130; Mişkâtü’l-envâr, s. 75). Bununla birlikte Gazzâlî, peygamberlerde dışarıdan gelen bir gerçekliğin bulunmadığı ve vahyin özel bir kapasite ve yetenekten ibaret olduğu şeklindeki felsefî görüşü sapıklık olarak niteler ve bunun peygamberin güvenirliğini zedeleyeceğini söyler (el-İḳtiṣâd fi’l-iʿiḳâd, s. 84-85, 89). Gazzâlî Berâhime’ye isnat edilen, peygamberlerin gönderilmesinin abes olduğu şeklindeki iddiayı reddederken nübüvvetin gerekliliği için aklın bazı hususlarda yetersizliğinden hareket eder. Davranış, söz, ahlâk ve akaid konularında aklın faydalı ile zararlıyı tesbit edemeyeceğini, iyi ile kötüyü birbirinden ayı-ramayacağını, dolayısıyla kişinin ancak ilâhî rehberlikten istifade ederek doğruyu bulabileceğini savunur (a.g.e., s. 122-123).

Gazzâlî, nübüvvetle ilgili kesin bilgiye ulaşmak için önce onun mânasını

anlamayı, ardından Kitap ve Sünnet üzerinde düşünmeyi tavsiye ederek hissî mucizelere dayanmaya taraftar olmaz. Ona göre nübüvvet asanın yılana dönüşmesi ya da ayın ikiye ayrılması vasıtasıyla öğrenilmemelidir. Zira sadece bu tür harikuladeler üzerinde durulursa nübüvvetin sihir veya hayal olduğu zannı-na varılabilir (el-Münḳıẕ, s. 74-75). Ayrıca hissî mucizelerle zayıf bir iman hâsıl olabilir (el-Ḳısṭâsü'l-müstaḳîm, s. 82). Bununla beraber Gazzâlî mucizenin nübüvvete delil olduğunu ve sihirle karışma imkânının bulunmadığını, sihrin ölüleri diriltme vb. olağan üstü fiilleri kapsayamayacağını, ayrıca nübüvveti kesinlik kazanan birinin yalan söyleme ihtimalinin ortadan kalkacağını, çünkü Allah'ın kelâmının değişmeyeceğini ifade eder (el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳâd, s. 123-125).

Hz. Peygamber'in nübüvvetinin en önemli delili olan Kur'ân'ın mucize oluşu onun kısa, özlü, açık ve düzgün ifadeye, kendine özgü söz dizisine ve Araplar'ca alışılmamış ikna metoduna sahip bulunmasından gelmektedir. Ayrıca müşriklerin onun bir benzerini meydana getirememeleri veya bundan menedilmeleri de (sarfe*) en büyük mucizedir. Diğer delil ise Resûl-i Ekrem'in farklı zamanlarda gösterdiği, tek tek olmasa da umumi gerçeklikleri tevatür derecesine yükselen hissi mucizelerdir (el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳâd, s. 129-131).

c) Âhiret. Yeniden dirilmenin şer'î delillerle Sâbit oluşundan başka, ilk yaratmayı gerçekleştirenin onu tekrar etmeye muktedir olacağı hususunun aklın tabii bir hükmünü teşkil ettiğini belirten Gazzâlî, hayatın arazlardan müteşekkil olması sebebiyle iadesinin kolayca kabul edilmesi gerektiğini savunur. Kabir azabının naklî delillere dayanması yanında aklen de imkân dahilinde bulunduğunu, cesedin hareketsizliği ileri sürülerek ölünün azap görmesinin inkâr edilemeyeceğini, çünkü rüya gören kişi de uykuda hareketsiz olduğu halde elemi veya lezzeti tadabildiğini, münker ve nekir meleklerinin sorgulamasını müşahede edememenin de tabii olduğunu, nitekim ashabın da Resûlullah'a vahiy getirdiği kesin olan Cebrail'i göremediğini ifade eder. Aynı şekilde mîzan ve sıratın tasdik edilmesinin şart olduğunu belirtir (a.g.e., s. 133-136; krş. İhya', 1, 155-156).

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin, naslarda geçen cennet nimetlerinin mahiyetiyle ilgili sorusuna Gazzâlî kendi el yazısıyla verdiği cevapta cennet meyvelerinin "tükenmeyen ve yasaklanmayan" (krş. el-Vâkıa 56/32-33)

şeklinde nitelikler taşıdığını, kişinin bunları istemesi veya görmesi durumunda aynada şeklin oluşması gibi benzerlerinin hemen meydana geleceğini belirtmiştir (el-ʿAvâṣım, II, 126-127). Gazzâlî, ölüm ve âhiret hayatıyla ilgili tasvirlere İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in "Ẕikrü'l-mevt ve mâ baʿdehû" adlı bölümünde genişçe yer vermiştir (IV, 612-680). Gazzâlî'ye yine aynı konuda, daha çok takvaya yöneltmek, ölümü ve âhireti hatırlatmak amacıyla kaleme alınan ed-Dürretü'l-fâḫire fî keşfi ʿulûmi'l-âḫire adlı bir risale nisbet edilmektedir (DİA, X, 31-32).

d) İman ve Küfür. Gazzâlî'ye göre iman, sahibinin tereddüt göstermediği, yanılmış olabileceğine ihtimal verilmeyen kesin tasdikten ibaret olup altı mertebesi vardır. Birinci ve en üstün mertebesi burhanla ulaşılan tasdiktir. Burhan, usul ve şartlarına uygun bir şekilde mevcut ihtimaller elenerek ve basamak basamak yükselerek elde edilen en üstün bilgidir. Eğer kurtuluş, her asırda bir veya iki kişiye nasip olabilen bu tür tasdike münhasır kalsaydı çok az gerçekleşirdi. İkincisi yaygın kabullere (müsellemât) dayalı kelâmî delillerle varılan, üçüncüsü hatâbî (iknâî) delillerle ulaşılan, dördüncüsü mücerret duyumla gerçekleşen, beşincisi kalbî tatminle hâsıl olan, altıncısı kişinin tabiat ve ahlâkına uygun düşen delillerle meydana gelen tasdiktir (İlcâmü'l-ʿavâm, s. 111-115).

İmanın artıp eksilmesi konusunun lafzî bir tartışma olduğunu söyleyen Gazzâlî, bu ihtilâfın iman kelimesinin üç mânaya gelen eş sesli (müşterek) bir kavram olduğunun göz ardı edilmesinden kaynaklandığını belirtir. Ona göre iman hem burhânî tasdik hem taklidî itikad hem de amelle birlikte tasdik anlamlarında kullanılmaktadır. Burhânî tasdik anlamındaki imanda yakın tamamen hâsıl olduğundan artma veya eksilme söz konusu değildir. Eğer tasdik kemal derecesinde hâsıl olmamışsa yakın oluşmaz. Taklidî tasdike dayanan imanın farklılık arzedeceği ise açıktır. Çünkü bu tür bir tasdikin, çeşitli ortamlarda farklı etkilere mâruz kalacağından zayıf veya kuvvetli olması normal karşılanmalıdır. Amelle birlikte tasdik mânasındaki imanda ise amelin imanı pekiştirmesi söz konusudur. Zira amele devam ederek inanılan hususlarla daha yakın bağlar kurulur. Yetimlere karşı merhametli davranmaya inanan birinin gördüğü yetimlerin başını okşayıp ihtiyacını karşılaması kalbindeki duygulan pekiştirir. Aynı şekilde ibadete devam etmek, rükû ve secdeye varmak yaratıcıya karşı olan tazim duygularını arttırır. Bunu her insan kendi uygulamalarında hissedebilir.

Gazzâlî’nin ikinci manasıyla ele aldığı imandaki artma veya eksilmenin öğrenme kademesini oluşturduğu, üçüncü anlamdaki

imanın da kemiyette değil keyfiyette bir artma veya eksilmeyi ifade ettiği anlaşılmaktadır. Aslında bu tür yorumların daha önce de yapıldığı bilinmektedir. Gazzâlî entellektüel hayatını anlatırken ruhî bunalımdan kurtulup zarûriyyât-ı akliyye konusunda yakine ulaşmasını, delil tanzimi veya önerme tertibine değil Allah’ın kalbine ilkâ ettiği bir nura borçlu olduğunu söyler. Ona göre gerçeği bulmanın yalnızca mantıkî delillerle sınırlı olduğunu düşünen kimse Allah’ın geniş rahmetini sınırlandırmaktadır (el-Münḳıẕ, s. 36).

İlim sahibinin mukallide nisbetle derece üstünlüğünü inkâr etmeyen Gazzâlî, inancından şüphe etmeyen mukallidin de gerçek mümin olduğunu her fırsatta vurgular ve Kur’ânî metodun yeterliliğini savunur. Bu konuda, yaşadığı dönemin muhafazakâr içtimaî yapısı çerçevesinde açıklamalarda bulunur. Her milletin çocuklarının ilmî delillere vâkıf olmadıkları ve zaman zaman aksi iddialara mâruz kaldıkları halde küçükken zihinlerine işlenen inanca bağlı kalırlar. Ayrıca müslümanlara hizmet eden gayri müslim köle ve câriyelerin de genellikle onlardan etkilendikleri görülür. Bundan da anlaşılacağı üzere kesin tasdik ve iman bütünüyle araştırmaya ve aklî istidlale bağlı değildir (İlcâmü’l-ʿavâm, s. 115-116).

Gazzâlî’nin halk için imanda taklide cevaz vermesi, onun genel anlamda taklidi yaygınlaştırmak istediği ve düşünmeyi ortadan kaldırmaya çalıştığı anlamına gelmez. Sadece vahyin taklit edilebileceğini savunan Gazzâlî insanları taklit etmeye ise şiddetle karşı çıkar. Birçok eserinde körü körüne taklidi eleştiren birinin taklit taraftarı olması düşünülemez (Gazzâlî’nin taklit konusundaki telakkisi için bk. Frank, s. 207-252).

Şer’î hüküm niteliği taşıyan tekfirin aslında fıkhî bir mesele olduğunu belirten Gazzâlî küfrün ölçüsünü şöyle belirler: Hz. Peygamber’i yalanlayan kimse kâfirdir. Buna göre yahudi, hıristiyan, Mecûsî ve putperestlerle diğer din mensupları, ayrıca Berâhime ve Dehriyye tekzipleri sebebiyle kâfirdirler. Bunun dışında naslara muhalefet edenler de küfre girer. Bu kişiler, Hz. Peygamber’in hak olduğunu kabul ettikleri halde halkın anlamayacağını düşünerek bazı gerçekleri gizlediği veya değiştirdiği

görüşündedirler. Bunlar filozoflardır ki özellikle üç konuda küfre düşmüşlerdir. Bunun yanında Mu'tezile ile Müşebbihe'yi ve diğer fırkaları te'vilde hatalı oldukları halde tekfirden kaçınmak gerekir. Çünkü can güvenliğine sahip bulunan bir müslüma-nın hayatına irtidad şüphesiyle son verilemez. Bin kâfiri hayatta bırakma hatası, bir müslümanın bir miktar kanını akıtma hatasından ehvendir. Ayrıca bu gruplar Hz. Peygamber'i tekzip etmiyorlar. Te'vil hatasının ise küfre götürdüğü sâbit değildir. Diğer taraftan dinin bütün kesin hükümlerini değil de meselâ namazın farziyeti gibi onun bir aslını inkâr eden kişinin de küfrüne hükmetmek gerekir (el-İktiṣâd fi'l-iʿtikâd, s. 156-159).

Hanbelî, Eş'arî ve Mu'tezilî mezhepleri arasındaki tekfir furyasına dikkat çeken ve bunun aşırılıktan kaynaklandığını söyleyen Gazzâlî (Fayṣalü't-tefriḳa, s. 49), Mu'tezile'nin Kur'ân'da yer alan vasıfları Allah'a nisbet etmekle beraber müstakil sıfatları (sıfât-ı maânî) nefyetmesini tekfir sebebi olarak görmenin doğru olmadığını, bunun önemli bir ihtilâf sayılamayacağını belirtir (a.g.e., s. 42). Gazzâlî ilke olarak "lâ ilahe illallah" dedikleri sürece ehl-i kıblenin tekfir edilmemesi gerektiğini, ancak usul veya fürûa dair bir nassı inkâr etmenin bulunduğu her durumda tekfirin geçerli olduğunu belirtir (a.g.e., s. 85-89). Buradan hareketle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının naslara muhalif görüşleri sebebiyle tekfir edilmesi gerektiğini öne sürer (el-Münḳıẕ, s. 44-45). Bâtınîler'in kuralsız yorumlarını reddedip onları küfür statüsünde görürken de te'vil-tekzip ayırımına dikkat çeken Gazzâlî, âhiret hayatıyla ilgili ifadelere Kur'ân'da mükerrer olarak yer verildiği için bunların bilinen anlamlarının değiştirilemeyeceğini, kendisinin istiva, nüzul gibi konularda yaptığı te'villerin ise temsil ya da teşbih tehlikesine meydan vermeme gayesi taşıdığından Kur'ân'a uygun düştüğünü bildirir. Halbuki cennetteki nehirleri, köşkleri, ağaçları veya cehennemdeki ateşi reddetmek inkâr olur (Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye, s. 151-155). Gazzâlî, imâmeti nassa dayandıran ve imamın masumiyetini savunanların tekfir edilemeyeceğini, ayrıca Ebû Bekir'in ve diğer halifelerin fışkına hükmedenlerin de küfürle değil sapıklıkla nitelendirilebileceğini belirtir (a.g.e., s. 146-150).

Eş'ârî ile diğer bazı büyük kelâmcıların görüşlerinden ayrıldığı gerekçesiyle kendisi de küfür ithamına mâruz kalan (Fayṣalü't-tefriḳa, s. 32) Gazzâlî'ye göre Eş'arî'ye muhalefet küfrü gerektiriyorsa bazı konularda ona

katılmayan Bâkıl-lânî’nin de tekfir edilmesi gerekir. Ayrıca Eş’arî’ye muhalefet sebebiyle Bâkıllâ-nî’nin küfre girmesiyle Bâkıllânî’ye muhalefet sebebiyle Eş’ârî’nin küfre girmesi arasında fark yoktur. Bu konuda zaman önceliği dikkate alinacaksa Eş’ârî de önceki âlimlere ve Mu’tezilîler’e muhalefet etmiştir. Eğer Bâkıllânî’nin muhalefetine cevaz veriliyorsa sonrakilere de bu hakkın tanınması gerekir; çünkü Bâkıllânî ile Kerâbîsî, Kalânisî ve diğerleri arasında fark yoktur (a.g.e., s. 40-41).

Gazzâlî’ye göre kendilerine İslâm daveti ulaşmayan gayri müslim gruplar üç kısımda incelenebilir. 1. Muhammed adından hiçbir şekilde haberdar olmayanlar; bunlar mazurdurlar. 2. Adını, üstün vasıflarını ve gösterdiği mucizeleri duyup müslümanlarla münasebet halinde olanlar; bunlar mülhid ve kâfirdirler. 3. Muhammed ismi kendilerine ulaşmakla birlikte üstün özelliklerini duymayan, hatta aleyhte propaganda ile yanıltılanlar. Elde edilen imkân kendilerini araştırmaya sevkedecek nitelikte olmadığından bu üçüncü grup da birinciler gibi mazurdur (a.g.e., s. 105-106). Buna göre müslümanlardan uzak ülkelerde yaşayan ehl-i kitabın çoğunluğu mutlak kâfir sayılmaz. Çünkü Allah’a ve âhiret gününe iman eden her din mensubunun gerçeği aramaktan kaçması mümkün değildir. Eğer elinden geldiği kadar araştırmaya devam ederken ölürse yine affa mazhar olur. Zira Allah’ın rahmeti geniştir (a.g.e., s. 108). Gazzâlî’nin aynı müsamahayı bazan göstermediği de olmuştur (el-Müstaṣfâ, II, 359; ayrıca bk. FETRET).

Kelâmın bütün konularını kendine has üslûbu, ruhî coşkuları ve tenkitçi kafa yapısıyla ele alan Gazzâlî bu ilme önemli katkılarda bulunmuştur. Onun kelâma yaptığı eleştiriler iyice incelendiği takdirde bunların ilmin kendisine değil kelâmcıların metoduna ve özellikle cedeli kullanmalarına yönelik olduğu anlaşılır. Gazzâlî’ye göre kelâmcılar çok defa sonuç vermeyen tartışmalarla uğraşmışlardır; nitekim bu tartışmalar neticesinde hiç kimsenin mezhebinden döndüğü görülmemiştir (Fayṣalü’t-tefriḳa, s. 99). Tartışmaların zekâyı geliştirdiği, satranç gibi zihin egzersizi sağladığı şeklindeki yaklaşıma karşı Gazzâlî bu tür heveslerin başka ilimlerde tatmin edilebileceğini, çünkü onlarda imanî bir tehlikenin söz konusu olmadığını belirtir (İḥyaʾ, I, 134-135).

Gazzâlî’nin zihninde geniş perspektifli ve İslâm’ı bütünüyle kuşatan bir kelâm

ilmi bulunduğu düşünülebilir. Bu açıdan İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn"in onun düşündüğü kelâm kitabı olarak göz önüne alınması gerekir (krş. el-Kısṭâsü'l-müstakim, nşr. V. Shelhot (naşirin mukaddimesi), s. 30). Gazzâlî kelâmcıları, bütün ilimlerin kendisinden çıktığı bir okyanusa benzettiği ve hidayet kaynağı olarak gördüğü Kur'ân ve Sünnete yöneltmek istemiştir (Cevâhirü'l-Ḳur'ân, s. 9). Bu durum, onun hemen her konuda âyet ve hadislere başvurmasından da anlaşılmaktadır. Kelâm'ın bazı güç konularındaki isabetli tasnifleri ve sağlam sistematiği, kelâmı muhteva ve derinlik olarak genişletip güncelleştirme çabası, onun vurgulanması gereken diğer önemli özelliklerini teşkil etmektedir. Zamanının problemlerine öncelik verip o günün düşünce, mezhep ve akımlarıyla meşgul olması Gazzâlî'nin güncelleştirme gayretlerinin bir göstergesidir.

Bununla beraber Gazzâlî'nin eserleri arasında görüş farklılıklarının bulunması (krş. İbnTufeyl, s. 113-115), özellikle filozoflara yönelttiği tenkit noktalarının benzerlerini Mişkûtü'l-envâr ve el-Maḍnûn bih ʿala ġayri ehlih gibi eserlerinde benimsediği görüşler olarak zikretmesi onun tam manasıyla anlaşılmama-sına sebep teşkil etmiştir. Bunda, eserlerinde sık sık kullandığı tasavvuf î söylemle bazı kitaplarının otantikliği konusundaki şüphelerin de rolü olmalıdır. Nitekim kendisine nisbet edilen bir kısım görüşler dikkate alınarak, kelâmdaki yetkinliğinin diğer ilimlerdeki kadar olmadığı ileri sürülmüştür (Sübkî, IV, 123, 125-126).

Kelâm ilminde Gazzâlî'nin başlattığı mantığı kullanma süreci Şehristânî'den sonra Fahreddin er-Râzî ile zirveye ulaşmış, Seyfeddin el-Âmidî ve Beyzâvî tarafından sürdürülmüştür. Ancak Râzî'-den itibaren kelâmı bir bilgi, varlık ve kavramlar felsefesi haline getiren bu değişimin Gazzâlî'nin amaçladığı çizgide devam etmediği açıktır. Onun alet ve vasıta olarak düşündüğü meseleler, kendisinden sonra kelâmın aslî konularını sınırlayacak ve en azından hacim açısından ikinci plana düşürecek konuma gelmiştir. Nitekim İbn Haldun'a göre Gazzâlî'nin kitapları her ne kadar mütekaddimîn döneminin terminolojisiyle farklılık gösteriyorsa da kendinden sonraki kelâm eserlerinde olduğu kadar konu ve problemler açısından felsefe ile iç içe girmemiştir (Muḳaddime, III, 1049). Çağdaş kelâm tarihçilerinden İzmirli İsmâil Hakkı da Gazzâlî metodu ile Râzî-Âmidî metodu arasında ince bir farkın bulunduğunu vurgular. Ona göre Gazzâlî, Meşşâî felsefenin dine aykırı yönlerini reddetmek için kelâmda

felsefeye yer vermiş, diğerleri ise kelâm ve felsefeyi işin başında mezcedip tek ilim haline getirmeye çalışmışlardır (Yeni İlm-i Kelam, 1, 87). Öte yandan kelâmda mantığın kullanılması Bâtınîler'e karşı mücadelede başarı sağladıysa da cedeli alt düzeye indirdiği, şüpheciliği ve fikrî muhalefeti zayıflattığı için düşünme canlılığına menfi tesirde bulunduğu öne sürülmüştür (I. van Ess, God and Man in Contemporary Islamic Thought, s. 97).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife(nşr. M. Bouyges), Beyrut 1990, s. 45, 120-121, 254; a.mlf., Fe-dâʾhu'l-Bâtıniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1383/1964, s. 21-32, 37-58, 79-83, 146-155, 169-194; a.mlf., el-İktisâd, s. 8-11, 19-52, 84-85, 89, 100-102, 122-125, 12'l-131, 133-136, 147-152, 156; a.mlf., İhyâʾ, I, 25, 35-36, 59, 133-135, 137-153, 155-159, 162-163, 165-169; IV, 538-556, 612-680; a.mlf., el-İmlâʾ fî İşkâlâti'l-İhyâʾ (İhyaʾ içinde), Kahire 1387/ 1968, V, 41-42; a.mlf., Cevâhirü'l-Kur'ân ve dürerüh, Beyrut 1403/1983, s. 9-11, 21, 23; a.mlf., el-Erbaʿûn fî usûli'd-dîn, Beyrut 1409/ 1988, s. 8-10; a.mlf., el-Hikme fi mahlûkâtillâhi ʿazze ve celle (nşr. M. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1407/1987, s. 82; a.mlf., er-Risâletü'l-vaʿziyye (Mecmûʿatü Resâʾili'l-İmâm el-Gazzâlî içinde), Beyrut 1406/1986, IV, 54; a.mlf., el-Madnûn bih ʿala gayri ehlih (a.e. içinde), IV, 121-165; a.mlf., Kânûnü't-teʾvîl (a.e. içinde), VII, 124-127, 130; a.mlf., el-Maksadü'l-esnâ (Fazluh), s. 63 vd.; a.mlf., el-Kıstâsü'l-müstakim (nşr. V. Chelhot), Beyrut 1983, s. 30, 82-86, 90-91, 93; a.mlf.. Faysala't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka (nşr. Riyâz Mustafa el-Abdullah), Dımaşk 1407/1986, s. 40-42, 50-52, 85-89, 97-101, 105-106, 108; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 75; a.mlf.. el-Münkız mine'd-dalâl (nşr. Mahmûd Bîcû), Dımaşk 1410/1990, s. 36, 39-41, 44-45, 47-48, 56-58, 60-62, 71, 73-75; a.mlf., el-Müstasfâ, I, 6-7, 10; II, 359; a.mlf., İlcâmü'l-ʿavâm ʿan ʿilmi'l-kelâm (nşr. M. el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1406/1985, s. 51-52, 54-79, 81-82, 85, 103, 111-117; İbn Hazm, el-Fasl, I, 4-7; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâsım (Tâlibî), II, 106, 125-127; İbn Tufeyl, Hay b. Yakzân (nşr. Faruk Sa'd), Beyrut 1978, s. 113-

115; İbn Teymiyye, er-Red ʿale'l-mantıkıyyîn, Lahor 1396/1976, s. 14-15; İbn Haldun, Mukaddime, III, 1047-1049; Sübkî, Tabakât, IV, 123, 125-126; İzmirli, Yeni İIm-i Kelam, I, 87; Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", Logic in Classical Islamic Culture (ed. G. E. von Grunebaum), Wiesbaden 1970, s. 47-48; a.mlf., "Scepticism in Islamic Religious Thought", God and Man in Contemporary Islamic Thought, Beirut 1972, s. 96-97; W. Montgomery Watt. Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali, Edinburgh 1971, s. 117-125; a.mlf., "al-Ghazâli",EI2(İng.), II, 1038-1041; Şiblî en-Nu'mânî. İslâm'ın Fikir Kılıcı Gazzâlî (trc. Yusuf Karaca), İstanbul 1972, s. 144; H. Lazarus-Yafeh, Studies in Al-Ghazali, Jerusalem 1975, s. 387-388, 458-477; Celâl M. Abdülhamîd Mûsâ, Neşʾetü'l-Eşʿariyye ve tetavvüruhâ, Beyrut 1982, s. 426; Ömer Ferruh, Târihu'l-fıkri'l-ʿArabi ilâ eyyâmi İbn Haldun, Beyrut 1983, s. 491; Hüseyin Atay. "Mevkıfü'l-Gazzâlî min ʿilmi'l-kelâm", Ghazâli, la raison et le miracle, Paris 1987, s. 27-43; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1991, s. 28-29; S. L. de Beaurecueil - G. C. Anawati, "Une preuve de l'existence de Dieu chez Ghazzali et S. Thomas", MIDEO, III (1956), s. 207-258; Cemîl Salîbâ. "el-Gazzâlî ve ʿilmü'l-kelâm", RAAD, XLV (1970), s. 748-773; G. F. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazali's Writings", JAOS, CII/2 (1984), s. 296, 302; George Makdisi, "The Non-Asharite Shafi'ism of Abu Hâmid al-Ghazzâli", REI, LIV (1986), s. 239-257; R. M. Frank, "Al-Ghazali on Taqlid Scholars, Theologians and Philosophers", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, VII, Frankfurt 1991-92, s. 207-252; Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazâli's-Supreme Way to KnowGod", St.İ., LXXVII(1993), s. 141-167; K. Nakamura, "Was Ghazali an Ashʿarite?" , Memoires of the Research Department of Toyo Bunko, LI, Tokyo 1993, s. 1-24; M. E. Marmura, "Ghazali's Chapter on Divine Power in the Iqtisâd", Arabic Sciences and Philosophy, IV, Cambridge 1994, s. 279-315; Kâsım Kufralı, "Gazzâlî", İA, IV, 750-752; M. Said Özervarlı, "ed-Dürretü'l-fâhire", DİA, X, 31-32.

M. Sait Özervarlı

Fıkhî Görüşleri.

Fıkıh alanında gerek eser telifi gerekse öğretim yoluyla çok önemli hizmetlerde bulunan Gazzâlî'nin bu yönü kelâm, felsefe ve tasavvuf alanlarındaki katkıları kadar dikkat çekmemiş ve işlenmemiştir. Bunu daha ziyade, fikrî plandaki etkilerinin fıkıh dışındaki disiplinlerde yoğunlaşmış olması, fıkıh alanındaki emeğine ise mevcut malzemeyi değerlendirme, sistematik açıdan iyileştirme ve sağlıklı bir ayıklamaya tâbi tutma özelliğinin hâkim olması ile açıklamak mümkündür. Onun devlet yönetimiyle ilgili fikirleri özel araştırmalara konu olmakla beraber bunlar, ifade edildiği zemin ve üslûbun da etkisiyle kamu hukuku perspektifinden değil ahlâk ve siyaset bilimi açısından ele alınmıştır (bu fikirlerin daha çok İḥyaʾ, el-Müstaẓhiri, Naṣîhatü'l-mülûk gibi eserlerinde yer aldığı ve hukuk normu üslûbu ile ortaya konmadığı görülür; konuya ilişkin değerlendirmeler için bk. Laoust, La politique de Gazali, tür.yer.; Korkmaz, Gazâli'de Devlet, tür.yer. ve buralardaki kaynaklar).

Hukuk güvenliğini ve hukukî istikran sağlamak üzere daha Abbasî Devleti'nin

ilk yıllarında kanunlaştırma teşebbüsünde bulunulmuş olmakla beraber dönemin şartları buna el vermeyince fıkıh mezheplerinin toplumda istikrar kazanması ile hukuk birliğini temin ihtiyacı büyük ölçüde karşılanmış oluyordu (Dönmez, Mecelletü Mecmai'l-fıḳhi'l-İslâmî, VIII/1, s. 269 vd.). Bu yönelişin, gerek kişinin yaratanına karşı vecîbelerinin gerekse büyük ölçüde pozitif hukuk kurallarının belirlenmesi bakımından nâzım rol üstlenmiş bulunan mezheplerin bilgi kaynakları üzerinde ciddi çalışmalar yapılması ihtiyacını beraberinde getirmesi tabii idi. Gazzâlî'nin yaşadığı V. (XI.) yüzyıl, bir taraftan İslâm hukuk tarihinin içtihada dayalı çözümler üretme anlayışından uzaklaşma sürecinin hız kazandığı bir dönemi olma özelliği taşırken diğer taraftan da gerek fıkhî hükümler alanındaki zengin birikimin (fürû-i fıkıh), gerekse bunların felsefî ve metodolojik esaslarının (usûl-i fıkıh) çok seviyeli bir biçimde incelenip değerli eserlerin kaleme alındığı bir zaman dilimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İçinde yaşadığı dönemin şartları Gazzâlî'yi fürû-i fıkıh alanında, özellikle mezhebin bilgi kaynaklarında yer alan yanlış ve zayıf nakilleri ayıklayıp tercihe lâyık görüşleri öne çıkarmaya ve bunları bir sistematik içinde ilim muhitine sunmaya yöneltmiş olmakla beraber onun eserlerinin müteakip

devirlerin Şâfiî fıkıh literatürü üzerinde önemli etkilere sahip olduğu inkâr edilemez (bk. el-MÜSTASFÂ; el-VASÎT; el-VECÎZ). Gazzâlî, Şâfiî mezhebi fakihlerinin derecelerini gösteren tasniflere göre genellikle müctehid tabakaları içinde yer almaz; fakat gerek birçok Şâfiî müellifin onun hakkındaki değerlendirmeleri, gerekse kendisinin fıkhı izahları ve yer yer mezhepteki yaygın kanaatin aksine tercihlerde bulunmuş olması, onun bu yönünü inceleyen araştırmacıları Gazzâlî'nin mezhebin ilke ve metotlarına bağlı bir müctehid olduğu sonucuna ulaştırmıştır (krş. Heytu, s. 6-8, 16, 19, 3'l-51; el-Vasīṭ, nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî (naşirin mukaddimesi). I, 205-209, 247-256, 258, 261-266; Ebû Süleyman, s. 335, 345-364). 1961 yılında Bağdat'ta gerçekleştirilen Gazzâlî'yi anma toplantısına "Fakih Olarak Gazzâlî" başlığı altında bir tebliğ sunan Muhammed Ebû Zehre, Gazzâlî'nin Şâfiî mezhebine bağlılığının taklit yoluyla olmayıp delile dayalı olduğunu, Şafiî'nin metotlarını ikna edici bulduğu ve ulaştığı hükümler içine sindiği için onun yolunu takip ettiğini belirtir (el-Vasîṭ (naşirin mukaddimesi), I, 264-265).

Gazzâlî'nin fıkıh usulü alanındaki eserlerine ve özellikle hayatının son yıllarında kaleme aldığı el-Müstaṣfâ adlı eserine ictihad telakkisinin hâkim olduğu ve bu alanda kendi görüş ve değerlendirmelerinin daha geniş bir yer tuttuğu görülmektedir.

el-Müstaṣfâ'da yaptığı sırf aklî, sırf naklî ve akıl ile naklin birleştiği şeklindeki üçlü ilimler tasnifinde Gazzâlî fıkıh ve usûl-i fıkha üçüncü grupta yer verir ve en şerefli ilimlerin akıl ile naklin kaynaştığı gruba giren ilimler olduğunu belirtir (1, 3). Fıkhın en değerli ve önemli ilim olduğunu herkesin kabul ettiğini söyledikten sonra fürû-i fıkhın usul ilmine göre dal mesabesinde olduğunu ifade eden Gazzâlî, kökle ilgili ciddi bir hazırlık yapmadan dalın gerçeğini kavramanın mümkün olamayacağına dikkat çeker (el-Menḫûl, s. 3). Diğer bir tasnifinde ise Gazzâlî ilimleri aklî-dinî şeklinde iki gruba ayırıp fıkıh ve usûl-i fıkhı ikinci gruba yerleştirir. Her iki grubun küllî ve cüz'î kısımlarına ayrıldığını belirten müellif, dinî ilimler içinde küllî olarak nitelendirdiği kelâmın üstlendiği görevi açıkladıktan sonra fakihin ve fıkıh usulü âliminin kelâm ilminde uzman olması gerekmediğini, meselâ Hz. Peygamber'in sözünün hüccet ve tasdiki gereken bir delil olduğu ilkesini kelâm ilmi ispat etmiş olacağından usul-cünün bu noktadan sonraki -hadisin sıhhat şartları ve delâlet vecihleri gibi-meseleleri ele alması

gerektiğini ifade eder (el-Müstaṣfâ, I, 5-7).

Gazzâlî fıkıh için, “mükelleflerin fiilleri hakkında Sâbit şer’î hükümler” tanımını verirken usûl-i fıkhın da “bu hükümlerin delilleriyle bu delillerin hükümlere delâlet şekillerini toplu biçimde tanımak”tan ibaret olduğunu belirtir. Fıkıh çerçevesindeki disiplinlerden ilm-i hilafın da hükümlerin delillerini ve delâlet şekillerini kapsadığına işaret eden müellif, ancak bu ilimde fıkhî meselelerin ayrı ayrı ele alınıp incelendiğine dikkat çeker (a.g.e., 1, 4-5).

el-Müstaṣfâ’da usûl-i fıkıh konularına geçmeden önce mukaddimede Miḥakkü ‘n-naẓar ve Miʿyârü‘l-ʿilm’dekinden daha özlü olmak üzere mantık ilkelerinden bir demet sunan Gazzâlî (I, 10-55), bunların usul ilmine has olmayıp bütün nazarî ilimler için gerekli olduğunu, bu tür ilimlerle meşgul olup da bu mukad-dimedekileri kuşatmamış kişinin ilmine asla güvenilemeyeceğini ifade eder. Daha önce, fıkıh usulü yazarlarının usul konularını bu disiplinin sınırları dışında kalan kelâm, Arapça dil bilgisi ve fürû-i fıkıh gibi disiplinlerin konuları ile karıştırmalarını eleştirmiş olan Gazzâlî, doğrudan usul konularına intikal etmek isteyenlerin bu mukaddimeyi yazmayabile-ceklerini de belirtir (a.g.e., I, 10).

Fıkıh usulü müelliflerinin birçok konuyu dağınık bir biçimde kaleme almalarından ötürü bu ilmin ürkütücü bir hal almış olduğunu ima ederek sistematik fikrinin önemini vurgulayan Gazzâlî, el-Müstaṣfâ’nın başlangıcında usul konularını -daha önceki dönemlere ait olup günümüze gelen hiçbir usul kitabında rastlanmayan-tutarlı bir sistematik içinde ve ana hatlarıyla tanıtır (I, 7-8). Ona göre fıkıh usulü konuları dört eksen etrafında toplanabilir. Bunlardan birincisi “semere” başlığını taşır ki fıkhî faaliyetin ürünü olan hüküm değişik yönleriyle bu bölümde ele alınır. Bir başka ifadeyle bu bölümde hüküm teorisi incelenmektedir. İkinci bölüm “müsmir” adını taşır. Bu bölümde İslâm fıkhının kaynaklan ele alınır. “Keyfıyyetü istismâri ahkâm” başlıklı üçüncü bölüm hüküm çıkarma metotlarına ayrılır. Dördüncü bölüm müctehidi ifade etmek üzere “müstesmir” başlığını taşır. Bu bölümde içtihadın şartları ve taklit konuları işlenir.

Hüküm teorisi içinde (a.g.e., I, 55-100) Gazzâlî’nin teklîfî hüküm - vaz’î hüküm ayırımına yer vermemesi, “mahkûm fîh” başlığı altında hüküm

konusu fiile sadece sorumluluk ilkeleri açısından bakması (kimin hakkına ilişkin olduğu açısından bakmaması), “mahkûm aleyh” başlığı altında ehliyet teorisinde geniş yer ayırmaması, daha sonraları özellikle Hanefî usulcülerin yaklaşımları esas alınarak benimsenen yaygın fıkıh usulü planından farklılık arzeden başlıca hususlar olarak zikredilebilir.

Kaynak teorisini ele alırken Gazzâlî’nin, delil kavramının İslâmî literatürde ve özellikle İslâm hukuk literatüründe kaynak kavramından çok daha kapsamlı bir kullanıma sahip olduğunu göz önünde bulundurduğu, böylece yer yer “usul” ve “usûlü’l-edille” gibi kavramları kullanarak bu teori içinde gerçekten “hüküm kaynağı” olarak nitelendirilebilecek delilleri incelemeye özen gösterdiği dikkat çeker. Gazzâlî’ye göre İslâm hukukunun kaynaklan üçtür: Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber’in sünneti, icmâ. Olumsuz

anlamda olmak üzere ve mecazen akıl da (veya istishâb) dördüncü bir kaynak sayılabilir (a.g.e., I, 100). Kıyasa ise kaynaklar arasında değil hüküm çıkarma metotları içinde yer verilmesi gerekir. Gazzâlî kaynaklara toplu bir bakış yaparken, hükümlerin bağlayıcılık sebebi dikkate alındığında bütün delillerin temelde yüce Allah’ın sözü olma noktasında birleştiğini, bu iradenin bilinmesini sağlayan vasıtanın ise Hz. Peygamberin sözü olduğunu da hatırlatır.

Kitap için, “meşhur yedi harf (kıraat) üzere tevatür yoluyla mushafın iki kapağı arasında bize nakledilegelen Allah kelâmı” şeklinde bir tanım veren (a.g.e., I, 101) Gazzâlî, Kur’ân-ı Kerîm’in kaynaklık vasfı itibariyle İslâm âlimleri arasında ihtilâf bulunmadığından bu konuyu oldukça kısa tutar.

Sünnet bahsinde Gazzâlî’nin, diğer yerlerde genellikle özen gösterdiği tanım verme tutumunu takip etmediği ve doğrudan kavlî sünnetin incelemesine geçtiği görülür (a.g.e., I, 129). Esasen Gazzâlî’nin, Hz. Peygamber’in fiillerini ve takrirlerini de sünnet kapsamında telakki etmekle beraber, muhtemelen bu konunun başında tanım vermemiş olması ve fiilî sünnetle takriri sünneti üçüncü bölümün sonunda ayrıca incelemiş olması Henri Laoust’u, onun sünnet denince kavlî sünneti kastettiği, fiilî ve takriri sünnete ise İslâm hukukunun kaynakları arasında tâli veya türevsel (diğerlerine tâbi) bir yer tanıdığı sonucuna götürmüştür (Annuaire du collège de France, s. 357-358). Eserlerinde işlediği konuların delilleri

arasında zikrettiği hadislerin sıhhat dereceleri üzerinde hassasiyet göstermemekle eleştirilmiş olan Gazzâlî'nin (el-Vasît (naşirin mukaddimesi), I, 258-259, 267-270; Apaydın, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, s. 39-40) fıkıh usulü zemininde haber çeşitleri, tevatür yoluyla veya haber-i vâhid şeklinde intikal eden hadislerin epistemolojik açıdan değerlendirilmesi, cerh ve ta'dîl meseleleri gibi kelâm ve hadis usulü ilimleriyle de kesişen birçok konuyu sağlam teorik esaslara dayandırma çabası içinde olduğu görülür (el-Müstaṣfâ, I, 129-173).

İcmâı "Muhammed ümmetinin herhangi bir dinî hüküm üzerinde fikir birliği etmesi" şeklinde tanımlayan Gazzâlî icmâın gerçekleşme imkânının bulunduğunu savunur. Ancak icmâın kaynaklık vasfının dayanağı olarak gösterilen Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin bu mânayı sevketmek üzere geldiğini kabul etmez. İslâm ümmetinin hata veya dalâlet üzerinde birleşmeyeceğini bildiren ve cemaatten ayrılmama gereğini telkin eden çok sayıdaki hadisin tevatür derecesine ulaşmış olan ortak anlamını icmâ için en kuvvetli dayanak olarak görür (a.g.e., I, 173-181). Her ne kadar Gazzâlî -muhtemelen menâkıb kitaplarındaki bilgilere dayanarak- Şafiî'nin, icmâın Kur'ân'daki dayanağını açıklamak üzere Nisa sûresinin 115. âyetinin yorumuna tutunduğunu ifade ederse de Şafiî'nin er-Risûle adlı eserinde icmâın dayanağını özel bir biçimde incelerken hiçbir Kur'ân âyeti zikretmeksizin bunu mütevâtir sünnete dayandırdığı görülür (krş. s. 472-476; el-Müstaṣfâ, I, 174-175). İcmâın rükünleri ve şartları konusunda usul yazarlarının çoğu gibi Gazzâlî'nin de ictihad müessesesinin faal olmadığı bir dönemde bir tür toplu ictihad demek olan icmâı düzenlemeye çalışıyor olmanın etkisiyle sırf teori planında kalan meseleler üzerinde (usul âliminin mi yoksa fürû âliminin mi icmâ ehlinden sayılacağı gibi) kafa yorduğu görülür. Ona göre icmâ ehlinden kabul edilecek kişilerde aranacak temel nitelik nihaî tahlilde müctehid olmaktır. Gazzâlî'nin, bid'at ehli âlimlerin küfrüne hükmedilmedikçe icmâda dikkate alınması gerektiğini savunurken ilim adamlarını karalamaya yönelik kötü niyetli girişimlere karşı tedbir almaya ve fikir: hürriyetine ket vurulmasını önlemeye çalıştığı söylenebilirse de fâsıkın karşı görüşünün icmâın oluşmuş sayılmasına engel olacağını belirtmesi (a.g.e., I, 183), başka konulardaki tavırları ve ifadeleriyle bağdaşır görünmemektedir. Zira bazı davalarda sınırlı sayıda kişiyi ilgilendiren şahitlik konusunda adaleti (fâsık olmamayı) şart koşarken (a.g.e., I, 157-158) bütün ümmeti ilgilendiren bir hükmün varlığının bu

vasfı taşımayan bir kişi tarafından tehdit edilebilmesini kabul etmek tutarlı olmaz. Her ne kadar Gazzâlî, rivayet ve şehâdette haber verme özelliğinin, icmâda ise görüş bildirmenin söz konusu olduğu gerekçesiyle bu ayırımı haklı göstermek istiyorsa da (el-Menḫûl, s. 310) böyle bir mukayesede ortaya konan beyanın mahiyeti değil sağladığı sonuç esas olmalıdır. Nitekim Gazzâlî bir başka yerde, hocası Cüveynî'nin yaptığı gibi (el-Burhân fî uṣûli'l-fıkh, II, 1332) müctehidlik mertebesine ulaşma (içtihadın sıhhat şartı) ile içtihadın kabulünü birbirinden ayırt ederek müctehidin görüşünün kabulü için adalet sıfatını zedeleyen kötü davranışlardan kaçınmasının şart olduğunu açıkça belirtmektedir (el-Müstaṣfâ, , 350). Gazzâlî'nin ifadesinde geçen "sıhhat şartı" nitelendirmesinin lafzına sarılarak geçerli bir içtihadın icmâda dikkate alınmasının yerinde olacağı söylenebilirse de icmâda dikkate almanın o içtihadı kabul anlamına geldiği göz ardı edilmemelidir. Burada Gazzâlî'nin, bazı müctehidlerin basit sebeplerle ictihad ve dolayısıyla icmâ çerçevesi dışına çıkanlıvermesini önlemek gibi bir amacının bulunduğu düşünülebilir; fakat bunu sağlamanın yolu fâsıkı icmâ ehlinden saymak değil fıkıh kitaplarında "adalet" şartıyla ilgili olarak yer alan sıkı kayıtların içtimaî şartlar dikkate alınıp gözden geçirilmesi ve mâkul bir çizgiye çekilmesi olmalıdır. Azınlığın farklı görüşte olması halinde icmâın meydana gelip gelmeyeceği konusunda Gazzâlî'nin tavrı kesindir. Ona göre bir veya iki kişi dahi muhalif kalsa icmâ teşekkül etmez (a.g.e., I, 186-187, 202; el-Menḫûl, s. 311-312). Muhtemelen Gazzâlî'nin, bu konuyu ele alırken bazı âlimlerin bir veya birkaç kişinin karşı görüşte olması halinde bunun dikkate alınmayacağı görüşünde olduklarına temas etmiş olması Şevkânî'nin, "Gazzâlî, mezhep görüşü azınlığın muhalefetine rağmen icmâın meydana geleceği yönündedir, der" şeklinde isabetli olmayan bir nakilde bulunmasına yol açmıştır (İrşâdü'l-fuḥûl, s. 89). Gazzâlî, "Mâlik, hüccet sadece Medineliler'in icmâmdadır, der" (el-Müstaṣfâ, I, 187-188; yakın anlamda el-Menḫûl, s. 314-315) tarzında bir nakilde bulunduktan sonra icmâın Medineliler'in ittifakına inhisar ettirilemeyeceğini ispat için parlak deliller ileri sürüp başarılı bir reddiyede bulunmakla beraber bu görüşün İmam Mâlik'e nisbetinin sahih olup olmadığı ve "amel-i ehl-i Medîne" kavramının tahlili üzerinde durmaz. Bu konuyu geniş biçimde ele aldığını belirttiği Tehẕîbü'l-uṣûl adlı eserine atıfta bulunurken kullandığı ifadelere bakılırsa orada da bu iddiayı hareket noktası alarak ona daha etraflı reddiyede bulunduğu anlaşılmaktadır. Gazzâlî'nin bu açıklamaları ilim

çevresini çok etkilemiş olmalıdır ki, asırlar boyunca Mâlikî mezhebi mensupları ile diğer mezhep âlimleri arasında şiddetli tartışmalara konu olan amel-i ehl-i Medîne kavramına açıklık getirmek üzere kaleme alınan eserlerin en önemlilerinden Tertîbü'l-medârik'in müellifi Kâdî İyâz, bu konuda İmam Mâlik'e haksız ithamlar yöneltenler arasında Gazzâlî'yi özellikle zikretmektedir (Tertîbü'l-medârik, I, 68, 71; ayrıca bk. AMEL-İ EHL-İ MEDÎNE).

Gazzâlî, mecazen kaynak sayılabileceğini belirttiği (el-Müstasfâ, I, 100) akıl ve istishâb delilinin hüküm ispatında rol üstlenmeyip hakkında naklî delil bulunmayan durumlarda yükümlülüğün olmadığını gösterdiğini açıklar. Birincisi bu olmak üzere istishâbın dört şeklinin bulunduğunu ve bunlardan ilk üçünün sahih olduğunu söyler, a) el-Berâetü'l-asliyye ve'n-nefyü'l-aslî istishâbı. b) Tahsis varit oluncaya kadar umum istishâbı ve nesih varit oluncaya kadar nas istishâbı. c) Dinin sübûtunu ve devam ettiğini gösterdiği hüküm istishâbı. d) Tartışmaya açık konuda icmâ istishâbı (a.g.e., I,217-245).

Gazzâlî "şer'u men kablenâ", sahâbî kavli, istihsan ve istislâhı "el-edilletü'l-mevhûme" şeklinde nitelendirir (a.g.e., I, 245, 260, 274, 284) ve bunların kaynak sayılamayacağını ileri sürer. "Şer'u men kablenâ"yı "bizden önceki peygamberlere gönderilen, dinimizin neshettiğini açıkça bildirmediği hükümler" şeklinde tanımlayan Gazzâlî, konuyu -İslâm ümmeti için geçerliliğinde ve geçersizliğinde ittifak edilen iki türe değinmeksizin-sadece ihtilaflı olan yönüyle inceler ve bu tür hükümlerin İslâm ümmeti için de geçerliliğini savunanların delillerini çürütmeye çalışır (a.g.e., I, 245-260). Sahâbî kavliyle ilgili olarak ileri sürülen görüşleri, l. Sahâbînin mezhebi mutlak olarak hüccettir; 2. Sahâbînin mezhebi kıyasa aykırı olduğu takdirde hüccettir; 3. Sadece Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in kavli hüccettir; 4. İttifak ettiklerinde Hulefâyi Râşidîn'in kavli hüccettir şeklinde dört grup halinde özetleyen Gazzâlî, aşağıdaki gerekçelerle bunların hepsinin geçersiz olduğunu söyler: a) Sahabenin ismet sahibi (günahlardan korunmuş) olduklarına dair delil yoktur, b) Onların arasında da ihtilâflar meydana gelmiştir, c) Kendilerine muhalefet edilebileceğini bizzat onlar ifade etmişlerdir. Sahabenin faziletine ilişkin hadisler için de şöyle der: "Bütün bunlar onların ilmi, dindarlığı ve Allah katındaki yeri konusunda hüsnü-zanda bulunmamızı gerektiren övgü ifadeleri olup ne

cevaz ne de vücûb yoluyla onları taklit etmeyi gerektirir” (a.g.e., I, 260-274). İstihsan deliline temas ederken sözlerine, “Bir şeyi anlamadan önce onu reddetmek imkânsız olduğundan önce istihsanı anlamak gerekir” şeklinde oldukça objektif bir ifade ile başlayan Gazzâlî’nin, -çok defa ulaşılan fıkhî sonuçlara değil istihsan adıyla delil ayırt edilmesine itiraz ettiklerini belirtmiş olsa da-istihsanı savunanların bu konudaki düşüncelerini yeterince tahlil ederek reddiyede bulunduğunu söylemek güçtür. Mâlikî usulünde de istihsan delili çok önemli bir yer tuttuğu halde Gazzâlî’nin istihsana sırf Ebû Hanîfe’nin ve Hanefî mezhebi âlimlerinin başvurmuş olduğu izlenimini veren ifadeler kullanıp Mâlikî usulüne hiç temas etmemesi bu konuda önemli bir eksikliktir (a.g.e., I, 274-283). Mesâlih-i mürseleye göre hüküm verme yolu demek olan “istislâh”ın ayrı bir delil sayılmasına karşı çıkan Gazzâlî “maslahat” kavramıyla ilgili önemli ayırımlardan söz eder. Şer’an muteber sayılıp sayılmaması açısından muteber sayılanlar, butlanına hükmedilenler, muteber sayılıp sayılmadığı belirtilmeyenler (mesâlih-i mürsele) kısımlarına ayrılan maslahat kuvvet derecesi açısından zarûrât, hâcât, tahsînât, tezyînât ve bunların her birine eklenebilen tekmile ve tetimmeler şeklinde bir taksime tâbi tutulur. Daha önce İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’de rastlanan (el-Burhân fi uṣûli’l-fıḳh, II, 923-927) ve Gazzâlî tarafından geliştirilerek aktarılan bu ayırım müteakip İslâm hukuk felsefesi eserlerinde genel kabul görmüş ve yaygın bir şekilde kullanılmıştır (özellikle bk. Şâtıbî, el-Muvâfaḳât, II, 8-18). Dikkate alınması gereken maslahat için zarurî, küllî, kat’î şeklinde üç vasıf zikretmek suretiyle Gazzâlî maslahatın iki açıdan daha ayırıma tâbi tutulabileceğine işaret etmektedir: Ümmetin umumunu veya bir topluluğunu yahut bazı fertlerini ilgilendirmesi açısından, duyulan ihtiyacın kesin yahut zannî oluşu açısından. Mesâlihi dikkate almanın önemini birçok örnek vererek vurgulayan Gazzâlî yine de bunun Kitap, Sünnet ve icmâdan ayrı müstakil bir delil kabul edilmesini sakıncalı bulur. Fakat bu başlık altındaki açıklamaları, Gazzâlî’nin, nasların kapsamına katılamayan ve kıyas içtihadı ile de çözülemeyen (naslardaki muayyen bir çözüme “illet” bağı ile bağlanamayan) durumlarda birçok delilden istifade ile anlaşılan ilkeler ışığında çözüm aranması gereğini savunduğunu göstermektedir (el-Müstaṣfâ, I, 284-315). Buna göre istislâhın bir kaynak olarak değil bir hüküm çıkarma metodu olarak, fıkıh usulünün üçüncü bölümünde ele aldığı hüküm çıkarma metotları arasında kıyastan sonraki yere yerleştirilmesinin Gazzâlî’nin benimsediği hukuk mantığı ve onun hukukî tefekkürünün esası

ile çelişmeyeceği söylenebilir. İşaret edilmelidir ki mesâlih-i mürseleden söz ederken onun, hırsızlık suçundan sanık kişinin suçunu itiraf etmesini sağlamak amacıyla dövülebileceği görüşünü İmam Mâlik'e nisbet etmesi şiddetle eleştirilmiştir. Bir kısım yazarlar bunu, Gazzâlî'nin günümüze ulaşmayan bazı Mâlikî kaynaklarına dayanarak aktarmış ve görüş sahibi Mâlikî mezhebinden olduğu için mezhep imamına nisbet etmiş olabileceği şeklinde izah ederler (krş. a.g.e., I, 297; Şifâʾü'l-ġalîl, nşr. Hamed el-Kebîsî [nâşirin mukaddimesi], s. 32-33).

Gazzâlî'nin eserlerinde gerek birlikte gerekse ayrı ayrı olmak üzere örf ve âdet kavramlarına sıkça rastlanırsa da bunlar, hukuk kaynağı veya edille-i şer'iyye teorisinde yer alan bir delil anlamındaki örf ve âdeti ifade etmek üzere değil, "bir meslek çevresinin terimleri", "hayat olaylarının akışında mûtat olan durumlar", "müsellemât-ı akliyye" (aksiyomlar), "tabiat kanunları" gibi anlamları ifade için kullanılmıştır (meselâ bk. el-Müstaṣfâ, I, 101, 103, 132, 171, 173, 176, 177, 179; II, 229; el-Menḫûl, s. 304, 306, 307, 309, 360; Şifâʾü'l-ġalîl, s. 103). İslâm hukuku alanında değerli eserler kaleme almış birçok çağdaş yazar örf ve âdet delilini incelerken, "Gazzâlî el-Müstaṣfâ'da örf ve âdeti şöyle tarif eder" şeklinde bir ifade kullanmaktaysa da (Ebû Zehre, s. 460; Zerkâ, II, 838; Medkûr, s. 228; Hayyât, s. 23; Zühaylî, s. 379) bu, muhtemelen İbn Âbidîn'in örfle ilgili risalesinde yazar ismi belirtmeksizin, "el-Müstaṣfâ'da şu tarif yer alır" diyerek Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) el-Müstaṣfâ adlı fürû-i fıkıh eserinden yaptığı naklin etkisiyledir (krş. Neşrü'l-ʿarf fî binâʾi baʿżi'l-aḥkâm ʿale'l-ʿörf, II, 112; Ebû Sünne, s. 8). Gazzâlî'nin bazı delillere olumsuz olarak (reddetmek üzere) yer vermiş olmasına rağmen örf ve âdet deliline olumlu ya da olumsuz biçimde temas etmemiş olmasının tesbiti ise örf ve âdetin İslâm hukuk literatüründeki yeriyle ilgili değerlendirme açısından özel bir önem taşımaktadır (bk. ÂDET; ÖRF).

Gazzâlî, el-Müstaṣfâ'nın "Keyfıyyetü istismâri'l-ahkâm min müsmirâti'l-usûl" (kaynaklardan hüküm çıkarma şekli) başlığını taşıyan üçüncü bölümünde lafzın hükme delâletinin ya manzumu ya mefhûmu ya da mâkulü yoluyla olacağını belirterek İslâm hukuk metodolojisinin çok önemli iki konusunu inceler. Bunlardan birincisi manzum ve mefhûm başlıkları altında olmak üzere yorum, ikincisi mâkul başlığı altında olmak üzere kanun

boşluklarının doldurulmasında kıyasın rolü konusudur.

Manzum ve mefhûm başlıkları prensip olarak dil ve mantık kuralları ışığında lafzî yorumun ve bu çerçevedeki terimlerin incelenmesine ayrılmıştır. Gazzâlî, "mesâlih-i mürsele" başlığı altında naslarla getirilen hükümlerin genel amaçlarına ve bunların ortak kesitini oluşturan ilkelere ana hatlarıyla bir bakış yapmak ve kıyas bahsinin "münâsebe" başlığı altında olayla ona bağlanan hüküm arasındaki uygunluk bağına temas etmek suretiyle nasların yorumunda gaye unsurunun da önem taşıyacağına dolaylı biçimde işaret etmiş olmakla beraber (el-Müstaṣfâ, I, 286-315; II, 296-306; Şifâʾü'l-ġalîl, s. 142 vd.), bunlar esasen nasların kapsamına katılamayan durumlarda başvurulucak olan kıyas ve istislâh metotlarıyla ilgili açıklamalar olup İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn gibi bir eserin yazarından gāî yorum ve "makâsıdü'ş-şerîa" konusuna daha özel bir ilgi göstermesi beklenirdi. Bununla birlikte işaret edilmelidir ki Gazzâlî katı lafızcılığın ve terimlerle neyin ifade edilmek istendiğine önem vermek yerine sözel kalıpların kullanılış biçimlerine takılıp kalmanın sakıncalarına yeri geldikçe dikkat çekmeyi ihmal etmez (meselâ bk. el-Müstaṣfâ, I, 21, 66; II, 19, 191; Şifâʾü'l-ġalîl, s. 420). Öte yandan Gazzâlî'nin, lafız unsurunun yok kabul edilmesine götürecek ölçüde gâî unsura yönelmeyi de kaygı verici bulduğu tesbit edilebilmektedir. Onun bu konuya ilişkin açıklamaları ile (el-Müstaṣfâ, I, 285) günümüz hukuk metodolojisi incelemelerinde bazı modern yorum metotlarına yöneltilen eleştiriler çerçevesinde "hukukî rölativizm" kavramı ile dile getirilen endişeler arasında önemli bir benzerlik bulunduğu söylenebilir.

"Mâkul" başlığı altında (a.g.e., II, 228-350) kıyası hararetle savunan ve kıyas konusunu geniş bir incelemeye tâbi tutan Gazzâlî, ortaya koyduğu bu sistematikle bir taraftan kıyasın bir hukuk kaynağı değil kaynaklardan hüküm çıkarma metodu olduğunu, diğer taraftan da kıyasla yorum arasındaki farklılığı vurgulamış olmaktadır (krş. Brunschvig, XXXIV, s. 57-58; Geny, I, 304). Öte yandan Gazzâlî, kıyasın esasını teşkil eden ta'lîl ve illet konularıyla bazı kıyas türlerini Şifâʾü'l-ġalîl adlı müstakil eserine konu yapmıştır (bk. ŞİFÂÜ'l-GALÎL).

el-Müstaṣfâ'nın "Müstesmir" başlığını taşıyan dördüncü bölümünde Gazâlî içtihadı, "müctehidin şer'î hükümleri elde edebilmek için olanca çabayı

harcaması" (II, 350), içtihadın konusunu da "hakkında kesin delil olmayan her şer'î hüküm" (a.g.e., II, 354) şeklinde tanımlar. Gazzâlî'ye göre müctehidde aranacak iki esas şart, şer'î kaynaklar ve bunlar arasındaki hiyerarşiyi bilmek, adalet sıfatını taşımak ve bu niteliği zedeleyen kötü davranışlardan kaçınmaktır. Fakat yukarıda belirtildiği üzere bu ikincisi içtihadın geçerliliği (müctehid sayılmak) için değil fetvanın kabulü için şarttır. Kişinin ne zaman şer'î kaynaklan kuşatmış ve ictihad mertebesine ulaşmak için gerekli ilimleri elde etmiş sayılacağı sorusundan hareketle müctehidin ilmî yönüne ilişkin şartlara dair görüşlerini ortaya koyan Gazzâlî, her nevi bilgi için "tahfif" (kolaylaştırma) tabirini kullanarak pratik öneriler getirir. Müctehidde aranacak vasıflar konusunda mutedil bir tavır ortaya koyan Gazzâlî'nin bu bölümdeki ifadelerinden, ictihad müessesesinin sürekliliğini sağlama zaruretini savunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Zira Gazzâlî, ictihad için gerekli şartlardan tâviz vermemeye özen gösterdiği gibi ictihad faaliyetini tamamen nazarî veya hayalî bir duruma getirecek çok sıkı şartlar içine hapsetmekten kaçınmaktadır. Öte yandan Gazzâlî, "sekiz ilim" tabir ettiği bilgilerin bir arada bulunması şartının mutlak müctehid hakkında olduğuna işaret eder ve içtihadın bölünemez bir mansıp olmadığını, belirli konularda uzmanlık kazanmış kişilerin o konularda fetva verebileceklerini savunur (a.g.e., II, 350-353). Taklidi "bir sözü hüccetsiz kabul etmek" şeklinde tanımlayan Gazzâlî, bunun gerek usulde gerekse fürûda ilme götüren bir yol olmadığını belirtir (a.g.e., II, 387).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, el-Müstasfâ, tür.yer.; a.mlf., el-Menhûl, tür.yer.; a.mlf.. Şifâ˒ü'l-galîl fi beyânı'ş-şebeh ve'l-muhayyel ve mesâliki't-ta˓lîl (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad 1390/1971, ayrıca bk. naşirin mukaddimesi, s. 32-33; a.mlf., el-Veciz fî fıkhı mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfi˓î, Kahire 1317; a.mlf., el-Vasît fi'l-mezheb (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî), Bağdad 1404/1984, ayrıca bk. naşirin mukaddimesi, I, 205-209, 247-256, 258-259, 261-270; Şâfiî, er-Risale, s. 472-476; Cüveynî, el-Burhân, II, 923-927, 1332; Kâdî İyâz, Tertîbu'l-medârik, I, 68, 71; Şâtibî, el-Muvâfakât, II, 8-18; Şevkânî, İrşâdü'l-fuhûl, Kahire 1937, s. 89; İbn Âbidîn, Neşrü'l-˓arf fi binâ˒i ba˓zi'l-ahkâm ˓ale'l-˓örf (Mecmû˓atü'r-resâ˒il içinde), II, 112; Ebû Sünne, el-˓Örf ve'l-˓âde fi re˒yi'l-fukahâ˒, Kahire 1947, s. 8; F. Geny. Méthode d'interpretation et sources en droit priue positif, Paris 1954, I, 304; Zerkâ, el-Fıkhü'l-İslâmî, II, 838; M. Bouyges, Essai de chronologie des aeuvres de Al-Ghazali (ed. M. Allard), Beyrouth 1959; Abdurrahman Bedevi, Mü˒ellefâtü'l-Gazzâlî, Kahire 1961; M. Ebû Zehre, Mâlik Kahire 1963-64, s. 460; M. Sellâm Medkûr, el-Medhal li'l-fıkhi'l-İslâmi, Kahire 1969, s. 228; H. Laoust, ta politique de Gazali, Paris 1970; a.mlf., "La theorie des fondements du droit (usul al-fıqh) dans le Moustasfa da Gazali", Annuaire du collège de France: 70. annèe, Paris 1970, s. 347-365; Abdülazîz Hayyât, Nazariyyetü ˓örf, Amman 1397/1977, s. 23; Vehbe Zühaylî, el-Vasît fî usûli'l-fıkhi'l-İslâmî, Dımaşk 1981-82, s. 379; Abdülvehhâb İbrahim Ebû Süleyman, el-Fikrü'l-usûlî, Cidde 1404/ 1984, s. 335, 345-364; Yunus Apaydın, "Bir İslâm Hukukçusu Olarak Gazali", Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, Kayseri 1988, s. 37-53; M. Hasan Heyto, el-lctihâd ve tabakâtü müctehidi'ş-Şâfi˓iyye, Beyrut 1409/1988, s. 6-8, 16, 19, 37-51; Fahrettin Korkmaz, Gazâli'de Devlet, Ankara 1995; R. Brunschvig, "Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d'apres al-Gazali", St.İ, XXXIV(1971), s. 57-58; İbrahim Kâfi Dönmez, "Hükmü'r-ruhsa ve tetabbü˒ü'r-ruhas fi'l-fıkhi'l-İslâmî", Mecelletü Mecma˓i'l-fıkhi'l-İslâmî, VIII/1, Cidde 1415/1994, s. 243-282; a.mlf., "Amel-i Ehl-i Medîne", DİA, III, 21-25.

İbrahim Kâfi Dönmez

Tasavvufî Görüşleri.

Gazzâlî, tasavvuf ve tasavvufî hayat etrafında oluşan tereddütleri ortadan kaldırarak bu harekete meşruiyet kazandıran, bu şekilde tasavvufun gelişmesinde ve yaygınlaşmasında etkili olan bir mutasavvıf-düşünürdür.

Gazzâlî'nin yaşadığı çağ yoğun tasavvufî faaliyetlerin görüldüğü bir dönemdir. Tasavvuf klasiklerinden el-Lüma' fi't-taṣavvuf un müellifi Ebû Nasr es-Serrâc Gazzâlî'nin hemşehrisiydi. Gazzâlî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi ünlü sûfî yazarların yetiştiği Nîşâbur'da eğitim gördü; daha sonra Irak ve Suriye gibi sûfîlerin ileri gelenlerinin yaşadığı bölgeleri gezdi. Buralardaki sûfîlerle tanıştı, kendilerinden faydalandı.

Onun tasavvufa yöneliş sebebi kadar zamanı da önemlidir. Elli yaşlarında iken yazdığı el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl'de önce kelâm, ardından felsefe ve Ta'lîmiyye* yoluyla gerçeğe ulaşmayı denediğini, ancak gayesine erişemediğini, daha sonra tasavvufa yöneldiğini ve aradığı gerçeği burada bulduğunu açıkça ifade eder. Bu eserde, tasavvufa yöneldikten ve fiilen sûfîyâne bir hayat yaşamaya başladıktan sonra inzivaya çekilerek on yılı aşkın bir süre kalp tasfiyesiyle meşgul olduğunu söyler. Bu husus dikkate alınarak

Gazzâlî'nin kırk yaşlarında tasavvufa yöneldiği ve hayatının sonuna kadar, aradığı gerçeği burada bulduğuna inanarak yaşadığı söylenebilir. Bununla beraber onun tasavvufu tanıması ve ona ilgi duyması küçük yaşlarda başlamıştır. Gazzâlî'nin babası Muhammed vaaz meclislerine ilgi duyan dindar ve hassas ruhlu bir kişiydi. Vefat ettiği zaman henüz küçük yaşta olan iki oğlu Muhammed ve Ahmed'in eğitimiyle ilgilenmesini sûfî bir dostundan rica etmişti. Kaynaklar bu sûfînin fakr ve tecrid ehli bir kişi olduğunu kaydeder (Sübkî, IV, 193). Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin öğrencisi ve Ebü'l-Kâsım el-Cürcânî'nin müridi Ebû Ali el-Fârmedî (ö. 477/1084) bazı kaynaklarda Gazzâlî'nin şeyhi olarak kabul edildiğine göre (Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 404) Gazzâlî'nin daha yirmi yedi yaşına gelmeden tasavvufî hayata yakın bir ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. Fârmedî'nin

sohbetlerinde bulunduğunu bizzat Gazzâlî de belirtmektedir. Fârmedî'nin, "Allah'ın isimlerinden her biri kulun vasfı haline gelir de o kul henüz vuslata ermemiş bulunur" dediğini nakleden Gazzâlî (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 110), şeyh-mürid ilişkisi konusunda kendisinden faydalı şeyler duyduğunu anlatır (İḥyâ˒, IV, 175). Sübkî, Fârmedî'nin ona ibadet ve zikir konusunda tavsiyelerde bulunduğunu söyler. Gazzâlî Mîzânü'l-ʿamel'de (s. 39) tasavvuf yolunu tutmak istediği zaman bir üstada danıştığını, onun kendisine dünya ile ilgilerini kesip inzivaya çekilmesini ve zikirle meşgul olmasını tavsiye ettiğini kaydeder ki adını vermediği bu üstadın Fârmedî olması mümkündür. Bütün bunlar Gazzâlî'nin tasavvufî hayatı çocukluk döneminden itibaren yakından tanıdığını, sûfîlerin sohbetlerine katıldığını, hatta bazı tasavvufî konularda dönemin önemli sûfîlerinin fikirlerine başvurduğunu göstermektedir.

Gazzâlî'nin tasavvufî hayatı erken tanımış olması fıkıh, kelâm ve felsefeyle ilgili konulan incelemesine ve gerçeği buralarda aramasına engel olmamıştır. Kırk yaşına kadar çeşitli ilim dallarında derinleşmiş ve pek çok fırka hakkında ciddi araştırmalar yapmış, ancak bu alanların kendisini tatmin etmediğini ve aradığı gerçeği bulamadığını görünce tasavvufu daha derinden incelemeye başlamıştır. el-Münḳıẕ'da anlattığına göre (s. 57) önce, daha kolay olan tasavvufla ilgili nazarî bilgileri öğrenmek için Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdadî ve Şiblî gibi sûfîlerin fikirlerini. Hâris el-Muhasibî ve Ebû Tâlib el-Mekkî gibi mutasavvıfların eserlerini incelemiş, bunları özüne inerek en mükemmel biçimde kavradıktan sonra kesin olarak şu kanaate varmıştır: Kötü vasıfları iyi vasıflarla değiştirmek suretiyle tasavvufî hayatı tatmadan ve yaşamadan sûfîleri fıkıhçı, kelâma ve felsefecilerden ayıran temel özellikleri kavramak mümkün değildir. Hiç hasta olmamış bir kişiyle bir hastanın hastalık konusundaki bilgileri nasıl farklı ise sûfî ile sûfî olmayanın tasavvuf hakkındaki bilgileri de o kadar farklıdır. Yani sûfîlik söze ve anlatıma değil tatmaya ve yaşamaya dayanmaktadır; şu halde tasavvufî bilgi tecrübe edilmiş bilgidir.

Aradığı gerçeği tasavvufî hayatı yaşayarak bulacağı kanaatine varan Gazzâlî bu noktada bir özeleştiri yapar. Davranışlarında samimi olmadığını, işlerinde Allah'ın rızâsını gözetmediğini, şan ve şöhret peşinde koştuğunu farkeder. 488'de (1095) Bağdat'taki müderrislik görevinden ayrılarak Suriye yoluyla Mekke'ye gitmeye karar verir. Derviş kıyafeti içinde Şam'a

gelir. Nasr b. İbrahim el-Makdisî'nin zaviyesine iner. Zehebî'ye göre zaviye şeyhi Makdisî ile görüşür. Şam'da kaldığı süre içinde Allah'ın zikriyle kalbi temizleme, ahlâkı düzeltme ve nefsi arındırma işiyle uğraşır. Bu uğurda riyazet ve mücâhedelere girer, çile çeker. Bazan Emeviyye Camii'nin minaresine çıkar, kapıyı üstüne kapatır ve kendini ibadete ve tefekküre verir. Daha sonra Kudüs'e geçer, benzeri çilelere burada da devam eder. Kâbe'yi ve Hz. Peygamber'i ziyaret için Hicaz'a gider. Gittiği her yerde velîleri, türbeleri ziyaret eder. Hayatının son yıllarını geçirdiği Tûs'ta evinin yanında inşa edilen medresede bir yandan öğrencilere fıkıh dersleri verirken öte yandan aynı yerde yapılan hankahta gönül ehliyle sohbetler yapar (el-Münḳıẕ, s. 60-62; Sübkî, IV, 200, 210; Abdülgafûr, s. 84).

Gazzâlî bir sûfî gibi yaşamış ve tasavvuf yoluyla ilâhî hakikate (mârifetullah) ulaşmak için çile çekmekle beraber zahirî ilimlerin, özellikle fıkıhla kelâmın nisbî bir değeri bulunduğunu ifade etmiş, ancak vaktinin ve eserlerinin büyük bir kısmını tasavvufa ayırmıştır. Meşhur eseri İḥyaʾ çilelerle dolu halvet hayatının ürünüdür. Mişkâtü'l-envâr, Mükâşefetü'l-ḳulûb, el-Maḳṣadü'l-esnâ, "el-Maḥabbe ve'ş-şevk ve'l-üns ve'r-rıżâ" (İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in bir bölümü), Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn, er-Risâletü'l-ledünniyye, ed-Dürretü'l-fâḫire, Mîzânü'l-ʿamel, Meʿâricü'l-ḳuds, Minhâcü'l-ʿâbidîn, Miʿrâcü's-sâlikîn, Minhâcü'l-ʿâbidîn, Kimyâ-yı Saʿâdet ve el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl gibi eserleri hep tasavvuf ağırlıklıdır. Gerçi bu eserlerden bazılarının ona aidiyeti tartışmalıdır; fakat tartışmalı olan eserler de onun genel kanaatleriyle uyuşmayan herhangi bir unsur ihtiva etmez.

Bütün çabasını ve dehasını tasavvufu müslümanlarm gözünde meşrulaştırmak ve onu yüceltmek için harcamış olan Gazzâlî büyük ölçüde amacına ulaşmıştır. Kendisinden kısa bir süre önce aynı bölgede yaşayan Abdülkerîm el-Kuşeyrî, ünlü er-Risâle'sinde sûfîliğin yok olmak üzere bulunduğundan yakınıp halkı hakiki sûfîliğe, sûfîleri de şeriatın hükümlerine uymaya çağırır ve bu yolla tasavvufu şeriata yaklaştırmak için uğraşırken Gazzâlî tasavvufî fikirlerin ve hayatın İslâm'a uygun olduğunu gösterme çabasına girmiş, yaptığı yorumlarla şeriatı tasavvufa yaklaştırmıştır. Ondan sonra tasavvuf Ehl-i sünnet muhitinde kendisine sağlam bir zemin bulmuş, bu zeminde emin bir şekilde gelişmiş ve güçlenmiştir.

Gazzâlî zahirle bâtını, şeriatla hakikati bağdaştıran bir sûfî-düşünür olarak kabul edilir. Zahirî ve şer'î ilimler alanında geniş bir bilgiye sahip olması yanında müfrit tasavvufî görüşleri eleştirmesi, zahir ulemâsının da ona saygı duymasına ve kendisini eleştiren bazı âlimlerin itirazlarının etkisiz kalmasına sebep olmuştur.

Haris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdadî, Ebû Nasr es-Serrâc ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi mutasavvıfların savundukları, şeriat ilmine aykırı düşmeyen ılımlı bir tasavvuf anlayışını benimseyen Gazzâlî ahlâkî değerlere ve dinî ilimlere bir canlılık getirmeye, ihya hareketini tasavvuf zemininde gerçekleştirmeye çalışmıştır. Ancak Gazzâlî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr gibi coşkulu tasavvuf anlayışına da yabancı kalmadı. Kelâm ve felsefe yoluyla dinî akîdelerin çözümlenemeyeceğini görerek bu hedefe ilâhî nurun aydınlığında sûfî zevkiyle ulaşmayı denemiş ve bu noktada psikolojik tecrübeyi aklî kıyaslara tercih etmiştir. Ona göre gerçek din, dindarın ruhunda hissettiği ve yaşadığı manevî

tecrübedir. Başta İḥya' olmak üzere birçok eserinde gerek inanç ve ibadetlerin gerekse ahlâkî değerlerin tasavvufî izahlarını yapmış; bunların amaç, hikmet ve sırları üzerinde durarak ciddi bir din felsefesi meydana getirmiştir.

Gazzâlî'nin tasavvuf anlayışı ruh hakkındaki görüşüyle yakından bağlantılıdır. Onun tasavvufî-felsefî düşüncesinin en son ürünlerinden olan Mişkâtü'l-envâr'a göre ruhlar hissî, hayalî, aklî, fikrî ve kutsî olmak üzere beş türlüdür. Bu ruhların en mükemmeli nebî ve velîlerin ruhlarıdır. Bunlar kutsî ruhlar olup doğrudan Allah'tan vahiy ve ilham alma özelliğine sahiptirler. Ancak velîlerin ruhları Allah'tan feyiz alma konusunda peygamberlerin ruhlarına muhtaç oldukları halde peygamberlerin ruhları onlara muhtaç değildir. Bununla beraber velîlerin ruhları peygamberlerin ruhlarına son derece yakındır, hemen hemen onlara muhtaç olmadan ışık verecek durumdadır (Mişkâtü'l-envâr, s. 81). Peygamberler melekleri hem görür hem seslerini işitirler. Velîler ise onları ya görür veya seslerini işitirler, görme ile işitme birlikte gerçekleşmez (el-Münḳıẕ, s. 72).

Onun döneminde vahdeti vücûd tabiri bulunmadığından İslâm'a aykırı görülen aşırı tasavvufî hareketler daha çok ittihad, hulûl ve ibâhîlik

sözleriyle ifade ediliyordu. Gazzâlî'nin bu kavramlarla ilgili açıklamaları onun ne tür bir tasavvuf anlayışına sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Başta Mişkâtü'l-envâr olmak üzere çeşitli eserlerindeki bazı ifadelere bakan bir kısım âlimler onu vahdeti vücûdu benimseyen bir mutasavvıf olarak görmüşlerdir (Mustafa Sabri Efendi, III, 173; IV, 384).

Gazzâlî Mişkâtü'l-envâr'da gerçek anlamda sadece Allah'ın var olduğunu, hakikatlerin hakikatine ulaşan ve ruhî mi'raclarını tamamlayan ariflerin Allah'tan başka bir varlığın bulunmadığını apaçık olarak gördüklerini ve "Allah'tan başka varlık yoktur" (lâ-mevcûde illallah) dediklerini söyler (Mişkâtü'l-envâr, s. 56). Ona göre avamın tevhidi "lâ ilahe illallah", havassın tevhidi "lâ mevcûde illallah" veya "lâ ilahe illâ hû" sözleridir (a.g.e., s. 56, 60). el-Münḳıẕ'da da sûfîlerin dille anlatılamayan bir gerçeğe ulaştıklarını söyler. Özellikle İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de tasavvufun muamele ve mükâşefe ilmi olmak üzere iki bölümden meydana geldiğini, muamele ilminin söylendiğini ve yazıldığını, buna karşılık mükâşefe ilmini söylemenin ve yazmanın câiz olmadığını anlatır (I, 26; II, 27). Gazzâlî'yi vahdeti vücûd görüşüne sahip bir sûfî olarak görenler, onun söylenmesi ve yazılması câiz olmayan mükâşefe ilmiyle vahdeti vücûdu kastettiğini ileri sürmüşlerdir. Muamele ilmini en güzel şekilde yorumlayan Gazzâlî'den sonra gelen Muhyiddin İbnü'l-Arabî mükâşefe ilmine dalmış ve bunun en güzel yorumunu yapmıştır.

Diğer taraftan bazı araştırmacılar, vahdeti vücûd görüşünü benimsemediği için Gazzâlî'yi tam anlamıyla sûfî saymamışlar, kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'yi ondan daha büyük bir sûfî olarak görmüşlerdir (Nicholson, s. 83). Nitekim Gazzâlî'nin kardeşini kastederek, "Ben aradım, o buldu" dediği rivayet edilir (Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 409). Fakat gerek hayatı gerekse eserleri onun büyük bir sûfî-düşünür olduğunu göstermektedir.

Hulul ve ittihad konusu üzerinde de önemle duran Gazzâlî hulûl ve ittihadı esas itibariyle reddeder. Fakat kendinden geçip fena halinde bulunanlarda bazan hulûl ve ittihada benzeyen durumların mevcut olabileceğini söyler. Bunların şairane mecazi ifadeler veya yanlış beyanlar olduğunu, hiçbir şekilde Allah'ın kulla birleşmeyeceğini veya O'na hulûl etmeyeceğini, her zaman rabbin rab, kulun kul olarak kalacağını vurgular. Bu arada Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc gibi mutasavvıfların şathiyelerini tasavvufî çerçevede

yorumlar (el-Makṣadü’l-esnâ, s. 110, 114).

Gazzâlî’ye göre tasavvufî haller aklın yetki alanı dışında kalır. Ancak bu alanda aklen imkânsız olan hususlar söz konusu olamaz. Meselâ Allah’ın bir sûfîye bir kişinin ölüm zamanını bildirmesi mümkündür; fakat onu kendisine denk bir duruma getireceğini bildirmesi kabul edilemez. Zira bu durumda bir aklî imkânsızlık söz konusudur (el-Makṣadü’l-esnâ, s. 116). Böylece hulûl ve ittihadı kökten reddeden Gazzâlî, aklı bir denetim aracı olarak kullanmayı da ihmal etmemektedir. Tasavvufunu mâkul ve ılımlı hale getiren de bu durumdur. Yaratıcı ile yaratılan varlık arasında kesin bir ayırım yapması, seyrü sulukta yükümlülüğün düşeceği bir noktaya ulaşmanın imkânsız olduğunu söylemesi Gazzâlî’nin tasavvufunun iki temel ilkesidir (Afîfî, s. 14, 24). Riyakâr ve ham ruhlu zâhidleri, şekilci ve ibâhiyeci mutasavvıfları sert bir biçimde tenkit eden Gazzâlî el-Keşf ve’t-tebyîn adlı eserini bu konuya ayırır (ayrıca bk. İḥyâʾ, III, 284).

İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn İslâm’ın tasavvufa göre yorumlanması esasına dayanır. Bu eseri vasıtasıyla Gazzâlî sadece mutasavvıfları değil ulemâyı da etkilemiştir. İbnü’l-Arabî’ye göre Gazzâlî bir kutubdur. İmam Yâfiî, “Hz. Muhammed’den sonra peygamber gelmesi câiz olsaydı bu Gazzâlî olurdu” der. Ebü’l-Abbas el-Mürsî, onun sıddîklık makamının en yüce derecesini kazanmış olduğunu söyler. Ebü’l-Hasan eş-Şâzelî’ye göre Gazzâlî Allah katında vesîle olacak ulu bir kişidir (Münâvî, II, 102; Zebîdî, 1, 9). İbn Tûmert, İbnü’n-Nahvî ve İbn Hirzihim onun fikirlerini Kuzey Afrika’da hâkim kılmaya çalışmışlardır (İbn İzârî, IV, 59). İḥyâʾ özellikle Kuzey Afrika’daki Şâzeliyye, Yemen’deki Ayderûsiyye tarikatları mensupları üzerinde son derece etkili olmuştur. Gazzâlî Abdülkâdir-i Geylânî’ye de tesir etmiştir. Bâyezîd-i Bistâmî’nin hal, Gazzâlî’nin ilim, Abdülkâdir-i Geylânî’nin makam konusunda kutub olduğu kabul edilir. Sonraki dönemlerde Gazzâlî’ye nisbet edilen, Cüneydiyye veya Sehliyye’nin bir kolu sayılan Gazzâliyye tarikatı kurulmuşsa da (Harîrîzâde, Tibyân, III, 3a-12a) etkili olmamıştır.

Çağdaşlarından Kâdî İyâz ve Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Gazzâlî’nin tasavvuf anlayışına ve özellikle İḥyûʾü ʿulûmi’d-dîn’e karşı çıkarak kendisini eleştirmişlerdi; hatta eserin yakılmasına fetva verilmişti (Münâvî, II, 102). Ebû Bekir İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî ile Ebû Abdullah el-Mâzerî de onu

tenkit edenlerdendir (Sübkî, VI, 240 vd.). Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'ı uydurma hadislerle doldurduğunu, bâtını te'viller cinsinden yorumlar yaptığını ve fıkıh esaslarının dışına çıktığını söyler (Telbîsü İblîs, s. 160, 278, 342). İbn Teymiyye ise onun İbn Sînâ, İhvân-ı Safa ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin etkisinde kaldığı, eserlerine birçok fâsid felsefî fikirler ve saçma tasavvufî hususlar aldığı, bununla beraber geneli itibariyle İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in iyi bir eser sayılabileceği görüşündedir (Mecmûʿu fetâvâ, VI, 54). Mustafa Sabri Efendi onu bağışlanmayacak hataları olan biri olarak görür (Mevḳıfü'l-ʿakl, I, 266). Umumiyetle son asırda

gelişen Selefiyye hareketi, özellikle aklı ve ilmi öne çıkaran bazı İslâmî çevreler Gazzâlî'nin tasavvufundan rahatsız olmuş ve onu geri kalmışlığın bir sebebi olarak görmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî. İhyaʾ, Kahire 1939, I-IV; a. mlf., Mişkâtü'l-envâr, Kahire 1964; a.mlf., el-Münkız mine'ḍ-ḍalâl, Beyrut 1988; a.mlf., Mükâşefetü'l-kulûb, Beyrut 1985; a.mlf.. el-Maksadü'l-esnâ, Kahire 1322; a.mlf., er-Risâletü'l-ledünniyye, Beyrut 1986; a.mlf., el-Keşf ve't-tebyîn fî gurûri'l-halk ecmaʿîn, Kahire 1990; a.mlf., el-İmlâʾ fî işkâlâti'l-İhyâʾ Kahire 1967; a.mlf., ed-Dürretü'l-fâhire, Beyrut 1987; İbrahim b. Muhammed es-Sarîfînî, el-Müntehab mine's-Siyâk (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1362 hş./1403, s. 84; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâsım (İstanbûlî), s. 30, 37; İbn Asâkir, Tebyînü kezibi'l-müfterî, s. 291-306; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, Kahire 1340, s. 160, 278, 342; İbn Hallikân, Vefeyat, IV, 212; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, IV, 254; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 322; Sübkî, Tabakât, VI, 191-289; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 404; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, I, 803; Münâvî, el-Kevâkib, II, 101; Zebîdî, İthâfü's-sâde, I, 6-53; Mehmed Ali Ayni, Hüccetü'l-İslâm imam Gazzâlî, İstanbul 1327; Mustafa Sabri, Mevkıfü'l-ʿakl, Kahire 1951, I, 266; III, 173; IV, 384; R. Nicholson, Fi't-Tasavvufı'l-İslâmî ve târîhih (trc. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1956, s. 83; a.mlf., İslâm Sûfîleri (trc. Ethem

Ruhi Fığlalı), İstanbul 1978, s. 40; Hüseyin Emîn, el-Gazzâlî: fakihen ve feylesûfen ve mutasavvıfen, Bağdad 1963; Abdülkâdir Mahmûd, el-Felsefetü's-sûfıyye fî'l-İslâm, Kahire 1967; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, et-Tasavvuf:sevretün rûhiyye fî'l-İslâm, Kahire 1969, s. 14, 24; Safa, Edebiyyât, II, 920; 1. Goldziher, el-ʿAkide ve'ş-şerîʿa (trc. M. Yûsuf Mûsâ), Kahire 1946, s. 17; M. Smith, Al-Ghazali: the Mystic, London 1944; A. J. Wensinck, On the Relations Between Ghazali's Cosmology and His Mysticizm, Paris 1940; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Beyrut 1977, I, 368; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Cüstücû der Tasavvufi İran, Tahran 1357 hş., s. 85-103; Schimmel, Tasavvufun Boyutları, s. 82; Mecdürrahmân Dımaşkiyye, Ebû Hâmid Gazzâlî ve't-tasavvuf, Riyad 1.986; Hasan Şahin, "Gazâlî ve Tasavvuf, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, Kayseri 1988, s. 87-100; S. M. Zwemer, "Jesus Chirist in the Ihya of al-Ghazzali", MW, VII (1917), s. 144-158; Farid Jabre, "L'Extase de Plotin et le fana de Ghazâli", St.I, VI (1956), s. 101-124; Mehmet Demirci, "Gazali'nin Tasavvuftaki Üstadları", Dokuz Eylül Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi, II, İzmir 1985, s. 75-80.

Süleyman Uludağ

Eserleri.

Gazzâlî İslâm düşünürleri arasında en çok eser veren müelliflerden biridir. Bu hususu vurgulamak üzere Zebîdî, İtḥâfü's-sâde adlı eserinde meşhur hadis âlimi Nevevî'nin hocası olan Tiflîsî'nin, "Gazzâlî'nin telif ettiği eserleri saydım ve ömrüne taksim ettim, her gününe dört cüz (yaklaşık kırk sayfa) düştü" dediğini zikretmektedir (Abdülkerîm el-Osmân, s. 187).

Gazzâlî'nin hayatında birbirinden farklı bazı dönemlerin yer aldığı ve bu farklılığın eserlerini de etkilediği bilinmektedir. Bundan dolayı bazı yazarlar, onun eserlerini bu dönemlere göre tasnif etmeyi düşünürün fikir hayatındaki gelişmelerin takip edilmesi bakımından önemli saymışlardır. Bir yandan müellifin düşünce seyrinin takibi, öte yandan ona ait olmayan eserlerin ayrılması meselesi önemli tartışmalara konu olmuştur. Her şeyden önce müellifin, başta İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn olmak üzere eserlerinin büyük bir bölümünün henüz tenkitli neşirlerinin yapılmadığı bilinmektedir. Bununla birlikte Maurice Bouyges'un Essai de chronologie des aeuvres de al-

Ghazali adlı eseri ve Abdurrahman Bedevi’nin çalışmaları (bk. bibl.) sonucunda düşünürün eserlerinin doğruya yakın bir bibliyografyası çıkarılabilmiştir.

Hüccetülislâm olarak ün salan ve kendinden sonra gelen düşünürlerin büyük bir bölümünü etkilemiş olan Gazzâlî’ye pek çok eser nisbet edilmiştir. Maurice Bouyges bunlardan 404, Bedevî ise 450’sinin adını kaydetmektedir. Ancak her iki araştırmacı bu eserlerden bir kısmının yanlışlıkla ona isnat edildiğini, bir kısmının da onun eserlerinden seçmeler veya özetlerden meydana geldiğini tesbit etmişlerdir. Gazzâlî’ye aidiyeti kabul edilen eserler öncelikle düşünürün kendi kitaplarındaki atıflarına, ayrıca onun hayatından bahseden klasik kaynaklardaki malumata ve dünyanın çeşitli kütüphanelerinde adına kaydedilen eserlerin incelemesine dayanmaktadır. Gazzâlî’ye ait eserleri, ağırlıklı konularını ve yazılış tarihlerini bir ölçüde dikkate alarak şöylece gruplandırmak mümkündür:

A) Fıkıh. 1. el-Menḫûlü’l-uṣûl (el-Menḫûl min taʿlîḳâti’l-uṣûl). Gazzâlî’nin günümüze ulaşabilen ilk kalem tecrübesi niteliğindeki bu eserin ona ait olup olmadığı uzun uzadıya tartışılmıştır. Kitapta yer alan Ebû Hanîfe ile ilgili ifadelerden dolayı eserin Ebû Hâmid el-Gazzâlî’ye değil bir Mu’tezilî olan Mahmûd el-Gazzâlî’ye ait olduğunu ileri süren İbn Hacer el-Heytemî (Bedevi, s. 8), daha sonra Sa’deddin et-Teftâzânî’nin öğrencilerinden eserin ona aidiyetine dair bilgi aldığını belirtmektedir. Sübkî, bu eserin İmam Cüveynî’nin hayatta bulunduğu sırada yazıldığını belirtirken Zebîdî yanlışlıkla kitabın İḥyaʾü ʿulûmi’d-dîn’den sonraki döneme ait olduğunu ve Cevâhirü’l-Ḳur’ân’ın ardından kaleme alındığını bildirmektedir. Usûl-i fıkıh, kelâm ve felsefe meselelerinin ele alındığı el-Menḫûl’de Gazzâlî’nin henüz üstadı Cüveynî’nin büyük çapta tesiri altında bulunduğu görülmektedir. Eserin sonundaki bir ifadeden (s. 504) onun, Cüveynî’nin vefatından (ö. 478/1085) kısa bir süre önce veya sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Kitapta şer’î hükümlerden ve bilgi probleminden söz eden giriş kısmından sonra beyan konusu yer almakta, ardından da nasların açıklanmasında aracı görevi üstlenen dilin fonksiyonları anlatılmaktadır. Daha sonra fıkıh usulünün temel bahislerinden sayılan emir-nehiy, umum-husus gibi konular açıklanarak te’vil meselesine girilmektedir. Kavram bahsine dair açıklamaların ardından peygamberlik konusuna yer verildikten sonra geçmiş ümmetlerin şeriatlarıyla ilgili açıklamalar yapılmaktadır.

Bunun ardından gelen haberle ilgili bölümü cerh ve ta'dîl, nesh, icmâ, kıyas, ta'lîl, tercih bahisleri takip etmektedir. Eser, Şafiî mezhebinin öteki mezheplerden üstünlüğünün vurgulandığı ve özellikle Ebû Hanîfe'nin bazı görüşlerinin şeriatı ters yüz edip yanlış yollara sevkettiğini bildiren ietihad bölümüyle son bulmaktadır. On kadar yazma nüshası günümüze ulaşmış bulunan el-Menḫûl, Kahire'de Dârü'l-kütübil-Mısriyye (Usûlü'l-fıkh, nr. 188, 368) ve Ezher Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 36806/1462) mevcut üç yazma nüshaya dayanılarak Muhammed Hasan Heyto tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1970; 2. bs., Dımaşk 1980). 2. el-Basîṭ fi'l-fürûʿ. Şafiî fıkhının fürû kısmına ait olan ve kısaca el-Basîṭ diye bilinen eserin, Cüveynî'nin Nihâyetü'l-maṭlab adlı büyük eserinden özetlenmiş olduğunu Zebîdî bildirmektedir (Abdülkerîm el-Osmân, s. 189). Cevâhirü'l-Ḳur'ân'da (s. 22) bizzat müellif tarafından zikredilen el-Basîṭ'in on civarında yazma nüshası günümüze ulaşmıştır (GAL, I, 542; Suppl., I, 752). 3. el-Vasît*. Şafiî fıkhıyla ilgili olarak kaleme aldığı ikinci eserdir. Gazzâlî önsözünde, el-Basîṭ'in uzun olması sebebiyle orta hacimde (vasît) bir başka eser kaleme alma ihtiyacı duyduğunu bildirmektedir. Müellif tarafından Cevâhirü'l-Ḳur'â''da (s. 22) adı zikredilen,

Şafiî fakihlerinin büyük ilgisini çeken ve üzerine birçok şerh, ihtisar vb. çalışma yapılmış olan eserin çeşitli nüshaları günümüze ulaşmıştır (Bedevi, s. 22). Baş tarafına ilâve edilen uzun bir mukaddime ile birlikte Ali Muhyiddin Ali el-Karadâğî tarafından iki cildi neşredilmiştir (Kahire 1983). 4. el-Vecîz*. Gazzâlî'nin fıkha dair eserler serisinin üçüncüsü olup kısa ve özlü ifadeleriyle daha sonraki âlimler arasında çok ilgi görmüş, şerh, haşiye ve telhisleri yazılmış, Abdülazîz ed-Dîrînî tarafından manzum hale getirilmiştir. Pek çok nüshası günümüze ulaşan eser basılmıştır (Kahire 1317). 5. el-Fetâvâ. Gazzâlî'nin bazı fetvalar verdiği klasik kaynaklarda bildirilmektedir. Bunlardan biri ve en önemlisi, Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn'in isteği üzerine Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin babası Ebû Muhammed İbnü'l-Arabî tarafından bizzat Gazzâlî ile görüşülerek elde edilen fetvadır. M. Abdullah Annân bu fetvayı Rabat'taki el-Mektebetü'l-Kettâniyye'de bularak neşretmiştir (ʿAṣrü'l-Murâbiṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn fî'l-Maġrib ve'l-Endelüs, I, 41-42; ayrıca bk. Tâhir el-Ma'mûrî, el-Ġazzâlî ve ʿulemâʾü'l-Maġrib, s. 9-10). 6. el-Müstaşfâ* fî ʿilmi'l-uṣûl. Gazzâlî'nin Nîşâbur'da iken hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı sanılan kitap, gerek muhtevası gerekse etkileri bakımından düşünürün en önemli

eserlerinden biridir. Burada mantıkla fıkıh usulünü ustaca mezcetmiş olan Gazzâlî, aynı zamanda yeni mantık anlayışının da doğmasına zemin hazırlamıştır. Birçok âlim tarafından şerh ve ihtisar edilen el-Müstaṣfâ ilkin 1322'de (1904) Bulak'ta iki cilt halinde yayımlanmış, daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır. 7. Hulâṣatü'l-Muḫtaṣar ve niḳâvetü'l-muʿtaṣar. Şâfiî fıkhının önde gelen âlimlerinden Müzeni tarafından kaleme alınan ve İmam Şafiî'nin el-Üm adlı eserinin hulâsası olan Muḫtaṣar min ʿilmi'l-imâmi'n-nefîs Muhammed b. İdrîs'in özetidir. Müellifin "fıkıhla ilgili en küçük eserim" dediği 100 varaklık bu kitabın bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Yenicami, nr. 442). Gazzâlî İḥyâ'da (I, 35) ve Cevâhirü'l-Ḳur'ân'da (s. 22) bu eserinin adını zikretmektedir. 8. Ġâyetü'l-ġavr fî dirâyeti'd-devr (Ġâyetü'l-ġavr fî mesâʾili'd-devr). Gazzâlî'nin, talâk ile ilgili olarak Şâfiî fakihlerinden Kâdî İbn Süreyc'in görüşüne karşı telif ettiği bu eserinden beş nüsha zamanımıza ulaşmıştır (Bedevî, s. 52). 9. et-Taʿlîḳa fî fürûʿi'l-meẕheb. Düşünürün öğrencilik yıllarında kaleme aldığı, büyük bir ihtimalle derslerde tuttuğu notlardan oluşan bu eserin kaynaklarda (Sübkî, Tabaḳât. IV, 103; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, I, 41) haydutlar tarafından gasbedildiği nakledilen notlar olması gerekir. Bouyges, Gazzâlî'nin bu notları Cüveynî'nin derslerinde tuttuğunu ve hocasının bundan memnun kalmadığını ileri sürerken klasik kaynaklarda yer alan bilgilerdeki tutarsızlığa dikkat çekmektedir. 10. Me'ʾâḫiẕü'l-ḫilâf. Gazzâlî'nin Şifâʾü'l-ġalîl (s. 155) ve Miʿyârü'l-ʿilm'de (s. 28) adını kaydettiği, Şâfiîler'le Hanefîler arasındaki ihtilâfları konu edinen bu eseri günümüze ulaşmamıştır. 11. Tehẕîbü'l-uṣûl. Gazzâlî el-Müstaṣfâ'da (I, 4), yeniden ders vermeye başladığı dönemde fıkıh ilminde ilerlemiş olan bazı kimselerin kendisinden, geniş olan Tehẕîbü'l-uṣûl ile muhtasar olan el-Menḫûl arasında bir eser yazmasını istediklerini bildirdiğine göre kitap el-Müstaṣfâ'dan kısa bir süre önce kaleme alınmış olmalıdır. Fıkıh usulüne dair olduğu anlaşılan bu eser de zamanımıza intikal etmemiştir.

B) Metodoloji - Mantık. 1. Miʿyârü'l-'ilm*. Gazzâlî felsefî konularda eser vermeye başlayınca Aristo felsefesinin dayanağı olan mantık konusuna da özel ilgi duymuş ve bu alanda Miʿyârü'l-ʿilm'i kaleme almıştır. Eserin, Tehâfütü'l-felâsife'nin bitirilmesiyle müellifin Suriye'ye gitmesi arasındaki on aylık süre içinde (488 [1095] yılının son aylarında) yazıldığı anlaşılmaktadır (Bouyges, s. 25). Miʿyârü'l-ʿaḳl, Miʿyârü'l-ʿuḳūl ve Miʿyârü'n-naẓar olarak da anılan eserin beş yazma nüshası bilinmektedir.

İlki 1329’da (1911) Kahire’de olmak üzere birçok defa basılmıştır. 2. Miḥakkü’n-nazar fî ʿilmi’l-manṭıḳ. İki bölümden oluşan eserin birinci bölümünde kıyas teorisi, ikinci bölümünde tanımlar konusu ele alınmaktadır. Doğru tanımla doğru kıyasın bütün ilimlerin bağlantı noktasını oluşturduğunu söyleyen Gazzâlî, marifet ve ilim ayırımına dikkat çektikten sonra marifetin tanımlara, ilmin ise delil ve burhandan oluşan kıyasa dayandığını belirtmektedir. Eserin sonunda Gazzâlî, burada özet halinde ele alınan konuların bir kısmının Miʿyârü’l-ʿilm’de daha geniş olarak açıklandığını bildirmektedir. Müellif çeşitli eserlerinde Miḥakkü’n-naẓar’ın adını zikretmektedir. Eser Muhammed Bedreddin en-Na’sânî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1966). 3. Şifâʾü’l-ġalîl*. Tam adı Şifûʾü’l-ġalîl fî beyâni mesâʾili’t-taʿlîl (Şifâʾü’l-ʿalîl fî’l-ḳıyâs ve’t-taʿlil) olan eserin Hamdî el-Kebîsî tarafından tenkitli neşri yapılmıştır (Bağdad 1971).

4. el-Ḳısṭâsü’l-müstaḳîm. Câbir b. Hayyân’dan itibaren Bâtınîlerʾin sıkça tekrarladıkları “mîzân” kavramı üzerinde yoğunlaşan eser Gazzâlî’nin Bâtınîliğe karşı yazdığı bir dizi eserin sonuncusudur. el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl’de (s. 33), iyi okunup anlaşıldığı takdirde mâsum imama gerek duyulmayacağının ortaya çıkacağını bildirdiği bu eseri ilimlerin mantık ölçülerini açıklamak amacıyla kaleme aldığını ifade etmektedir. Kadı Mehmed Tâhir Lâlezârî tarafından Mîzânü’l-muḳim (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1758) veya el-Mîzânü’l-ḳavîm (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 195; ayrıca bk. Bedevî, s. 161) adıyla şerhedilen eseri, XIV. yüzyıl başlarında Jacob İbn Machir İbrânîce’ye çevirmiştir. Bu çeviriden on kadar yazma nüsha günümüze ulaşmıştır. Birçok defa basılmış olan eser Victor Chelhot tarafından, önceki bazı baskılarla (Kahire 1900, 1936) Escurial (nr. 2, 631, 3) ve Kastamonu İl Halk (nr. 127) kütüphanelerindeki nüshaları karşılaştırılarak yeniden yayımlanmıştır (Beyrut 1983). Naşir eseri “al-Qistas al-Mustaqim et la connaisance rationnelle enez Gazali” başlığıyla Fransızca’ya çevirerek yayımlamıştır (Bulletin d’études orientales, 1955, XV,7-98) (Bouyges, s. 57; Bedevi, s. 164). 5. Lübûbü’n-naẓar. Miḳyârü’l-ʿilm’de (s. 28) Meʾâḫiẕü’l-ḫilâf’tan sonra kaleme alındığı bildirilen ve bazı klasik kaynaklarda adı geçen bu eser günümüze ulaşmamıştır (Bedevî, s. 34). 6. Taḥṣînü’l-meʾâḫiẕ. Müellifin, Miʿyârü’l-ʿilm’de (s. 28) Lübâbü’n-naẓar’dan sonra kaleme aldığını ifade ettiği ve Sübkî’nin Tabaḳât’ında (VI, 383-384) iki küçük bölümünü aktardığı bu eser

de günümüze kadar gelmemiştir. 7. el-Mebâdî ve’l-ġâyât. Gazzâlî’nin Miʿyârü’l-ʿilm’de (s. 28) “tertibi ve muhtevası itibariyle aklî nazar yönteminin zirvesi” olarak nitelendirdiği ve el-Müstaṣfâ ile (II, 4) Miḥakkü’n-naẓar’da (s. 101) adını zikrettiği bu eser de kaybolmuştur.

C) Kelâm. 1. Feḍaʾiḥu ‘l-Bâṭıniyye *. Gazzâlî felsefe ve mantık konusundaki eserlerinden sonra el-Münḳıẕ’da da belirttiği gibi (s. 33) devrinde çok yaygın olan Bâtınî görüşlerle hesaplaşmaya başlamış ve bu amaçla bir dizi eser kaleme almıştır. Bu serinin en önemlisi, Bağdat’tan ayrılmadan önce 488 (1095) yılında yazdığı Feḍâʾihu’l-Bâṭıniyye’dir (el-Müstaẓhiri). Eseri ilk defa British Museum’daki eksik bir nüshaya dayanarak 1. Goldziher neşretmiş (Leiden 1916), daha sonra aynı yerde ve Fas’taki Karaviyyîn Kütüphanesi’nde bulunan iki yazma esas alınarak Abdurrahman Bedevî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1383). 2. el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtikad*. Düşünürün Bağdat’tan ayrılmadan önce yazdığı son eserlerden biridir. İhyâʾü ʿulûmi’d-dîn’den sonra kaleme alındığını ileri sürenler de bulunmaktadır (Bouyges, s. 33-34). Allah’ın zâtı, sıfatları, fiilleri, nübüvvet, meâd ve imâmet konularının ele alındığı, ondan fazla yazma nüshası günümüze intikal eden eserin çeşitli baskılan yapılmıştır (Kahire 1320, Ankara 1962, Beyrut 1403/1983). 3. el-Maḳṣadü’l-esnâ* fî şerḥi esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ. Allah’ın doksan dokuz isminin mânasını açıklamak üzere kaleme alınan eser Kahire’de basılmış (1324/1906), daha sonra da baskılan tekrarlanmıştır (İlmî neşri, Batı dillerine ve Türkçe’ye tercümeleri için bk. Yurdagür, s. 54-55). Raimond Lull’un bundan faydalanarak kaleme aldığı aynı adı taşıyan eseri Ortaçağ’da çok etkili olmuştur (aş. bk.). 4. Fayṣalü’t-tefriḳa* beyne’l-İslâm ve’z-zendaḳa. Gazzâlî’nin el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl (s. 24) ve el-Müstaṣfâ’da (I, 117) adını zikrettiği eser te’vil ve tekfir konularını ele almaktadır. Birçok defa basılan eser (meselâ bk. Bombay 1283; Kahire 1319, 1325, 1328) Süleyman Dünyâ tarafından yeniden neşredilmiş (Kahire 1961), ayrıca çeşitli dillere tercümeleri yapılmıştır. 5. el-Ḳânûnü’l-küllî fi’t-teʾvîl. Müellif bu risalede şeytanla ilgili bazı hadisleri yorumlamaya çalışarak te’vil konusuna ışık tutmaktadır. Gazzâlî’nin eserlerinden bahseden klasik kaynaklarda adı geçen ve iki nüshası günümüze ulaşmış bulunan eseri A. J. Casa y Manrique yayımlamıştır (Upsala 1937). Kitabın Şerefettin Yaltkaya tarafından yapılan bir Türkçe tercümesi vardır (“Gazalî’nin Te’vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri”, DİFM, IV/16 [1930], s. 46-58). 6. Risale ilâ Ebi’l-Fetḥ Aḥmed b.

Selâme (er-Risâletü’l-vaʿẓıyye). Eser, mükellefin inanması gerekli olan esaslar hakkında Gazzâlî’den öğüt isteyen bir kişiye hitaben yazılmış küçük bir risaledir. Muhyiddin Sabrî tarafından yayımlanan eserin (Kahire’de 1343) başka baskılan da bulunmaktadır. 7. ed-Dürretü’l-fâḫire* fî keşfi ʿulûmi’l-âḫire. Müellifin son yıllarında Tûs’a çekildiği dönemin (503-505 /1109-1111) ürünlerinden olan eser ölüm, kabir hayatı ve âhiretle ilgili konulan ihtiva etmektedir. Gazzâlî’ye nisbeti tartışmalı olan kitap basılmış olup (Kahire 1280, 1303, 1308, 1323, 1346) ayrıca Leon Gautier (Paris 1878), Cemîl İbrahim (Bağdat 1986) ve M. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut 1407/ 1987) tarafından tenkitli neşirleri yapılmıştır. 8. İlcâmü’l-ʿavâm ʿan ʿilmi’l-kelâm. Müellifin vefatından kısa bir süre önce telif ettiği eserde Haşviyye mezhebi mensuplarının teşbih ve tecsîme dair görüşleri eleştirilerek kendilerinin Selefin temsilcisi oldukları yolundaki iddiaları reddedilmektedir. Üç bölümden meydana gelen kitabın birinci bölümünde sahabe ve tabiînden oluştuğu belirtilen Selefin teşbih ve temsil konusundaki gerçek görüşü açıklanmakta; ikinci bölümde Selefin görüşünün hak, ona karşı olan görüşlerin ise bid’at olduğu ifade edilerek bunu destekleyen aklî ve naklî deliller zikredilmekte; üçüncü bölümde de konuyla ilgili bazı meseleler tartışılmaktadır. Bu arada hadislerde teşbih ve temsili çağrıştıran kavramların neden yer almış olabileceği, bu husustaki yanlış kanaatlerin nasıl düzeltilebileceği, tasdikin mertebeleri gibi konulardan söz edilmektedir. İlki İstanbul’da (1278) olmak üzere birçok defa basılan eser bazı notlar ve açıklamalarla birlikte Muhammed Mu’tasım el-Bağdâdî tarafından yeniden neşredilmiştir (Beyrut 1985). Mısırlı âlim Fe-dâlî’nin Kifâyetü’l-ʿavâm fîmâ yecibü ʿaleyhim min ʿilmi’l-kelâm (Bulak 1285; Kahire 1298) adlı eserinin İlcâmü’l-ʿavâm’a reddiye olarak yazıldığı kabul edilir (DİA, XII, 293). 9. Ḳavâʿidü’l-ʿaḳâ’id. Gazzâlî, karşı çıktığı fikir sistemlerini birer birer ele alıp çürütmeye çalıştıktan sonra Ehl-i sünnet görüşünü ortaya koyan bir dizi eser yazmaya karar vermiştir. Nitekim bu niyetini Tehâfütü’l-felâsife’nin birinci meselesi olan âlemin kıdemi probleminin sonunda (s. 123) açıklamakta ve burada çürütmeye çalıştığı görüşlerin doğrusunu daha sonra yazacağı bir kitapta ele alacağını bildirmektedir. Gazzâlî’nin daha sonra İhyâʾü ʿulûmi’d-dîn’e ilâve ettiği eser bu maksatla yazılmıştır. Mûsâ Muhammed Ali tarafından tenkitli neşri yapılan (Beyrut 1405/1985) eserin klasik kaynaklarda dört ayrı şerhinden söz edilirse de bunlardan ancak Sadreddinzâde eş-Şirvânî’nin eseri

günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1673). 10. Ḥüccetü'l-ḥaḳ. Müellif, Bâtınîlik'le ilgili dizinin

ikinci eseri olan Ḥüccetü'l-haḳḳ'ı, henüz Bağdat'ta iken kendisinden konuyla ilgili bilgi istenmesi üzerine kaleme aldığını el-Münḳıẕ'da belirtmektedir (s. 33). 488 (1095) yılında yazıldığı anlaşılan eser günümüze kadar gelmemiştir. Gazzâlî'nin Cevâhirü'l-Ḳur'ân'daki ifadesine (s. 21) dayanan Bedevî, onun bu konuyla ilgili Ḳavâṣımü'l-Bâṭıniyye adlı bir eseri daha bulunduğunu iddia ederek Bouyges'un yanıldığını bildirirse de (Müʾellefâtü'l-Gazzâlî, s. 86) anılan yerdeki ifadeden kitabın adının Ḥüccetü'l-ḥaḳ ve ḳavâṣımü'l-Bâṭıniyye şeklinde anlaşılması daha uygun görünmektedir. Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye'nin altıncı babının başlığı da "Kavâṣımü'l-Bâṭıiyye"dir. 11. Mufaṣṣılü'l-ḫilâf. Gazzâlî'nin Bâtınîler'e karşı yazdığı üçüncü eser olup müellif Hemedan'da iken konuyla ilgili kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluşmaktadır (el-Münḳıẕ, s. 33). Bundan dolayı el-Ḳısṭâsü'l-müstaḳim'de (s. 66) eserin adı Cevâbü Mufaṣṣıli'l-ḫilâf olarak geçmektedir. Gazzâlî, günümüze kadar gelmeyen usûlü'd-dînle ilgili bu eserinin on iki bölümden oluştuğunu bildirmektedir (Cevâhirü'l-Ḳur'ân, s. 21; el-Münḳıẕ, s. 33). 12. ed-Dürcü (ed-Dercü)'l-merḳûm bi'l-cedâvil. Müellif, Bâtınîliğe karşı yazdığı reddiyelerin dördüncüsü olan bu kitabı Tûs'ta iken Bâtınîler tarafından kendisine sorulan sorulara cevap olmak üzere kaleme aldığını el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl'de bildirmektedir (s. 33). Bu eser de zamanımıza ulaşmamıştır. 13. el-Münteḥal (el-Menḫûl) fî ʿilmi'l-cedel. Gazzâirnin hayatından bahseden klasik kaynakların bir kısmında adı geçmektedir (İbn Hallikân, Vefeyât, III, 354; Sübkî, Tabaḳat, IV, 116).

D) Felsefe. 1. Maḳâṣıdü'l-felâsife. Gazzâlî'nin çalışmalarının fıkıh ve kelâmdan sonra üçüncü safhasını oluşturan felsefeye dair ilk eseridir. Filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymak üzere bu alanda çeşitli eserler yazmayı planlayan müellif, ilkin onların amaçlarının belirtilmesinin faydalı olacağını düşünüp İbn Sînâ felsefesinin klasik mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât modeline uyarak ve daha çok onun eserlerinden özetler yaparak 487 (1094) yılında bu kitabı kaleme almıştır. Yazıldığı günden beri büyük ilgiye mazhar olan, Türk ve dünya kütüphanelerinde on civarında yazma nüshası bulunan eserin (GAL, 1, 544; Suppl., I, 755; Süleyman Dünyâ, s. 53-54) erken dönemde Latince'ye ve İbrânîce'ye tercümeleri yapılmıştır. Gazzâlî'yi Batı

dünyasında tanıtan ilk eser, XII. yüzyılda Dominicus Gundissalinus tarafından Latince'ye çevrilen Maḳâṣıdü'l-felâsife'dir. Latince tercümesi 1506'da Venedik'te Logica et Philosophia Algazelis Arabis adıyla basılmıştır. Çeşitli Batı kütüphanelerinde Latince çevirilere ait yazma nüshaların mantık, fizik ve metafizik bölümlerinin pek çok müstakil nüshası vardır (bazıları için bk. Bedevî, s. 54-58). Eserin her üç bölümü Summa Theoricae Philosophiae adıyla aşağıdaki kütüphanelerde günümüze kadar gelmiştir: Avusturya'da Gratz Bibl. Universitatis (nr. 482), İngiltere'de Edinburg Bibl. Universitatis (nr. 134), Fransa'da Bibliothèque nationale (Latin, nr. 6655, 14700), İtalya'da Vatikan Kütüphanesi (Apostolica Vaticana Reginensis, Latin, nr. 1870), Bohemia'da Prag Bibl. Capituli Metropolitani (L. LXXVII, 0.1.1585). İlâhiyyât bölümünden seçilmiş bir çeviri de Roma'da Bibl. Angelica'da kayıtlıdır (nr. 242). Maḳâṣıdü'l-felâsife'nin üç ayrı İbrânîce tercümesi bulunmaktadır. Bunlardan ilki mantık ve ilâhiyyât bölümlerini içermektedir. XIII. yüzyılın sonlarında İshak el-Bellâğ (İsâac Albalag) tarafından yapılan bu özet çeviri eksik ve yetersizdir. Bu çevirinin bazı nüshaları günümüze kadar gelmiştir (Bedevî, s. 58-60). Mütercim tabîiyyât bölümünün tercümesine başlamışsa da bitirememiş, bu kısmı İshak b. Bulcer (Îsâac Aben Bulger) tamamlamıştır (Steinschneider, I, 296 vd). Juda Nathan tarafından yapılan ve geniş ilgi gören çeviri aslına daha uygundur. Baş tarafına yahudi inancıyla ilgili bir şiir konulmuş olan bu çevirinin Oxford Bodleiana Michael (nr. 330), Berlin (nr. 111), British Museum (Hebr, nr. 38), Bibliotheque nationale (Hebr., nr. 904), İtalya Parma (nr. 143, 286, 437, 515, 1340), Torino (nr. 150) ve Zunzta (nr. 23) nüshaları bulunmaktadır. Üçüncü tercümenin sahibi bilinmemektedir. Moise de Narbonne'un şerhettiği bu tercümenin birçok nüshası günümüze ulaşmıştır (meselâ bk. Oxford Bodleiana [Oriliensis, Hebr., nr. 396]; Carnbridge Michae [nr. 322]; Münih [nr. 64]; Venedik, Lorentini (nr. 34, 88)). Maḳâṣıdü'l-felâsife üzerine birçok yazar tarafından İbrânîce şerhler yazılmış olup bunların en tanınmışı İbn Rüşdcü olarak bilinen Moise de Narbonne'un şerhidir. Daha önce Mûsâ b. Meymûn'un (Maimonides) Delâletü'l-ḥâʾirîn adlı eserine açıklamalar yazan Moise'in, Arapça bilmediği için eseri İbrânîce tercümesine

dayanarak 1342-1349 yılları arasında şerhettiği sanılmaktadır (bu şerhten bazı nüshaların bulunduğu kütüphaneler için bk. Steinschneider, I, 301 vd.; Bedevi, s. 61). İkinci şerh Îsâac Scham-Tob ben Scham-Tob tarafından

1459 yılına doğru Aguilar de Campo şehrinde tamamlanmıştır. Yalnızca ilâhiyyât bölümünün şerhinden ibaret olan bu eserin bir nüshası Bibliothèque nationale'dedir (Hebr., nr. 906). Üçüncü şerh Eisae adlı bir Musevî tarafından yapılmıştır. Sadece tabîiyyât bölümünün şerhi olan bu eserin bir nüshası da Bibliothèque nationale'de kayıtlıdır (Hebr, nr. 907). Dördüncü şerh, Maestero Manuel adıyla bilinen Eli Habillo zu Monzon'a aittir. Eserin ilâhiyyât ve tabîiyyât bölümlerinden oluşan bu şerhin bir nüshası Bibliothèque nationale'de mevcuttur (Hebr., nr. 909). Beşinci şerh, Selanik hahamlarından Almosino tarafından yapılmış olup bir nüshası İtalya'da bulunmaktadır (Parma, nr. 1218). Diğer iki şerhten birisi Scham-Tob ben Josef ben Scham-Tob'a, diğeri de Elia Mizrachi'ye aittir (Bedevi, s. 62). Bunun yanında eserin bazı bölümlerinin İspanyolca çevirisinin yer aldığı bir nüsha Madrid Millî Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 10.011). Jose Millas Vallicrosa bu nüshayı bir makalesinde tanıtmaktadır (Bedevi, s. 55). Maḳâṣıdü'l-felâsife Muhyiddin Sabrî (Kahire 1331) ve Süleyman Dünyâ (Kahire 1961) tarafından yayımlanmıştır.

2. Tehâfütü'l-felâsife*. Gazzâlî, filozofların amaçlarını ortaya koyduktan sonra onların tutarsızlığını göstermek üzere bu eseri kaleme almış, kitapta Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının ilâhiyyât ve metafiziğe dair konular hakkındaki görüşlerini eleştirmiştir. İbn Rüşd'ün Tehâfütü't-Tehâfüt adıyla bu esere yazdığı reddiyeden sonra İslâm dünyasında "tehâfütler tartışması" denilen yeni bir tartışma alanı ortaya çıkmış ve bu konuda onu aşkın eser kaleme alınmıştır. XIV. yüzyılda Latince'ye ve XV. yüzyılda İbrânîce'ye çevrildikten sonra Batı dünyasında önemli yankılar uyandıran Tehâfütü'l-felâsife'nin tenkitli neşri Maurice Bouyges tarafından gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1927). Eseri H. Bekir Karlığa Filozofların Tutarsızlığı adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1980). 3. el-Maḍnûn bih ʿalâ ġayri ehlih. el-Maḍnûnü'l-kebîr adıyla da bilinen eserin Gazzâlî'ye aidiyeti tartışılmışsa da gerek müellifin kendi ifadesi (Ceuâhirü'l-Kur'ân, s. 25), gerekse İbn Rüşd ve İbn Teymiyye gibi düşünürlerin eseri ona nisbet etmeleri bu konudaki kuşkulan giderecek niteliktedir. Zebîdî ise eserin ona ait olmadığını bildirmektedir (Abdülkerîm el-Osmân, s. 197). Müellifin Allah, melekler, peygamberler, mucize ve ölümden sonraki hayata dair görüşlerini ihtiva eden eserin çeşitli baskıları vardır (Kahire 1303, 1309, 1328, 1368). el-Maḍnûn Abdullah el-Ubeydî tarafından şerhedilmiştir. 4. el-Maḍnûn bih ʿalâ ehlih. Gazzâlî yukarıdaki

kitapta (s. 45) aynı konuda başka bir eser kaleme alacağını adını vererek bildirmektedir. Ruhla ilgili konuların tartışıldığı ve sudur teorisinin işlendiği bu eserin de Gazzâlî'ye aidiyeti tartışmalıdır. Kitabın değişik baskıları bulunmaktadır (meselâ Kahire 1303). Ahmed Hicâzî es-Sekkâ tarafından neşredilen Nefḫu'r-rûḥ ve't-tesviye (Kahire 1979) adlı eserin büyük bir bölümü el-Maḍnûn bih ʿalâ ehlih ile uyuştuğundan eser bu adla da anılmaktadır. 5. er-Risâletü'l-ledünniyye. Yine Gazzâlî'ye aidiyeti tartışmalı olan bu eser ledünnî bilginin imkânı konusunu ele almaktadır. Gazzâlî, bir kısım dostlarının kendisine bazı âlimlerin tasavvufî bilgiyi inkâr ettiklerini söylemeleri üzerine bu risaleyi kaleme almıştır. Bilginin tanımıyla başlayan eser, bilginin aracı olması sebebiyle ruh ve nefse ilişkin açıklamalarla devam etmektedir. İlimler şer'î ve aklî olarak ikiye ayrıldığına göre bilgi edinme yolları da insanî öğretim ve rabbânî öğretim şeklinde iki kategoride ele alınır. Rabbânî öğretimin de vahiy ve ilham olmak üzere iki mertebesi bulunduğu, son peygamberin gelişiyle vahiy mertebesinin sona erdiği, ilham yolunun ise sürekli açık olduğu bildirilerek arındırılıp aydınlatılması halinde nefislerin ilhama mazhar olabileceği ileri sürülmektedir. Eserin çeşitli baskıları arasında en yaygın olanı Muhyiddin Sabrî neşridir (Kahire 1328, 1343, 1353). Kitap Margaret Smith tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (JRAS [1938], s. 177-200, 353-374; krş. Bedevi, s. 191). 6. Mişkâtü'l-envâr. Gazzâlî'nin son dönem eserlerinden olup felsefî muhtevasından dolayı eleştirilmiş ve Gazzâlî'ye nisbeti tartışılmışsa da gerek Gazzâlî'nin hayatından bahseden klasik kaynaklarda zikredilmesi, gerekse İbn Rüşd (el-Keşf, s. 183) ve İbn Tufeyl (Ḥay b. Yaḳẓân, s. 64) gibi düşünürler tarafından yapılan atıflar sebebiyle Gazzâlî'ye aidiyeti kesinlik kazanmaktadır. Çeşitli baskıları bulunan eser (Kahire 1322, 1325, 1353; Halep 1922), Ebü'l-Alâ el-Afîfî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi (Şehid Ali Paşa, nr. 1727) ve el-Mektebetü'l-belediyye bi'l-İskenderiyye'de (nr. 1782) bulunan nüshaları esas alınarak neşredilmiştir (Kahire 1383/ 1964). İki defa İbrânîce'ye (yazmaları için bk. Bedevî, s. 196) ve bu dilden Latince'ye (Mişkâtü'l-envâr [nşr. Afîfî], naşirin mukaddimesi, s. 9) çevrilen kitap, W. H. T. Gardner tarafından İngilizce'ye (London 1924), Süleyman Ateş tarafından da Türkçe'ye (İstanbul 1964) tercüme edilmiştir. 7. el-Münḳıẕ*mine'ḍ-ḍalâl. Müellifin kendi düşünce hayatının seyrini özetlediği bu otobiyografisi büyük yankılar uyandırmış ve özellikle aklî ilimlerden ziyade tasavvufî bilgiye değer vermesi sebebiyle bâzı âlimler tarafından takdir edilirken bazılarınca eleştirilmiştir. Fransızca, İngilizce, Farsça,

Türkçe, Hintçe, Felemenkçe gibi çeşitli dillere çevrilen ve birçok defa basılan eserin

tenkitli neşrini Cemîl Salîbâ ve Kâmil Ayâd gerçekleştirmişlerdir (Dimaşk 1934).

E) Tasavvuf-Ahlâk. 1. M.îzânü'l-ʿamel. Gazzâlî, Miʾyârü'l-ʿlim'in sonunda dünya ve âhiret saadetinin ilim ve amelle mümkün olduğunu, ilim konusunda ölçü olmak üzere Miʿyâr'ı yazdığını, amel konusunda ise ayrı bir eser kaleme alacağını bildiriyordu (s. 252). Bazı şarkiyatçılar bu eserin Gazzâlî'ye aidiyetinden şüphe etmişlerse de son zamanlarda yapılan çalışmalar bunun müellife ait olduğunu göstermiştir. Ahlâk ve tasavvuf ağırlıklı olan Mîzânü'l-ʿamel'in dokuz kadar nüshası günümüze ulaşmıştır. Ortaçağ'da İbrânîce'ye tercüme edilen eserin birçok baskısı olup Süleyman Dünyâ tarafından da yeniden neşredilmiştir (Kahire 1965). 2. el-Maʿârifü'l-ʿaḳliyye. Tam adı el-Maʿârifü'l-ʿakliyye ve lübâbü'l-ḥikmeti'l-ilâhiyye (el-Maʿârifü'l-ʿaḳliyye ve'l-esrârü'l-ilâhiyye, el-Maʿârifü'l-ʿaḳliyye ve'l-ḥikemü'l-ilâhiyye) olan eserin sekiz nüshası günümüze ulaşmıştır. Dario Cabanales, beş nüshaya dayanarak risalenin tenkitli neşriyle birlikte İspanyolca tercümesini yayımlamıştır ("Un opusculo inédito de Algazel: el Libro de las intuiciones intellectuales", Al-Andalus, XXI [Madrid 1956], s. 19-85). 3. İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn*. Gazzâlî'nin Bağdat'ı terkederek kendini tefekküre ve derûnî bilgiye verdiği dönemin en önemli ürünü ve dinî, ahlâkî, felsefî, tasavvufî muhtevasıyla İslâm düşüncesinin en dikkat çekici eserlerinden biridir. Dört ana bölümden meydana gelmiş olup altı yılda (489-495) tamamlanmıştır (Bouyges, s. 41-42). Başta kardeşi Ahmed el-Gazzâlî olmak üzere birçok âlim tarafından özetlenen eseri Seyyid Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî İtḥaf ü's-sâdeti'l-müttaḳin bi-şerḥi esrâri İhyâʾi ʿulûmi'd-dîn adıyla şerhetmiştir. İḥyaʾ birçok defa basılmışsa da (Bulak 1269; Tahran 1293; İstanbul 1321) tenkitli neşri henüz yapılmamıştır. Ahmet Serdaroğlu eseri Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1974). 4. Bidâyetü'l-hidâye. Gazzâlî bu eserinde ilmin asıl amacının sahibini doğru yola götürmek olduğunu, bunun başlangıcının da sonunun da takvadan geçtiğini belirtir ve takva hakkında açıklamalar yapar. Kitabın sonunda kişinin diğer insanlarla ve yaratıcısı ile ilişkisine dair bir bölüm yer almaktadır. Birçok şerhi ve hulâsası bulunan eser defalarca basılmış (meselâ Bulak 1287), ayrıca Muhammed el-Haccâr tarafından tenkitli neşri

yapılmıştır (Beyrut 1990). W. Montgomery Watt eseri İngilizce'ye (The Faith and Practice of Al-Gāzâlī, London 1953), J. Hill de Almanca'ya (Die Religion des Islam, Jena 1915) çevirmişlerdir. S. Cevâhirü'l-Ḳurʾân. Kur'ân-ı Kerîm'in özelliklerini, inceliklerini ve sırlarını açıklamayı amaçlayan bir çalışmadır. el-Makṣadü'l-esnâ'da uyguladığı planı burada da uygulayan müellif eseri "öncüller" (mukaddemât, sevâbık), "amaçlar" (makâsıd) ve "ekler" (levâhik.) adı altında üç bölüme ayırmaktadır. On dokuz alt başlığı bulunan birinci bölümde Kur'ân'ın çok değerli hazineleri saklayan bir okyanus olduğu vurgulanarak bu okyanustan çıkan dinî ve din dışı ilimler değerlendirilmekte, bu arada Fatiha, Âyetü'l-kürsî, İhlâs, Yâsîn gibi bazı âyet ve sûrelerin özellikleri anlatılmaktadır. İkinci bölümde imanın aslının ilim ve amel olduğu, Kur'ân âyetlerinin ilimle ilgili olanlarının cevher dizisinde yer aldığı bildirilerek muhtelif sûrelerden seçilen 763 âyet yorumsuz olarak kaydedilmektedir. Amelle ilgili âyetlerin ise inci dizisinde yer aldığı belirtilerek yine muhtelif sûrelerden seçilen 741 âyet sıralanmaktadır. Müellif, önsözde muhtevasına dair ayrıntılı bilgi verdiği üçüncü bölümün "el-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn" adını aldığını bildirmekte, fakat bu bölüm Cevâhirü'l-Ḳur'ân'da yer almamaktadır. Gazzâlî'nin eserlerini sıralarken Zebîdî'nin el-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn ile ilgili düştüğü nottan, eserin Cevâhirü'l-Ḳur'ân'ın bir bölümü olduğu, fakat müellifin onun başlı başına bir kitap olarak kabul edilebileceği görüşünden hareketle aynı ad altında bağımsız bir kitap haline getirildiği anlaşılmaktadır. Gazzâlî tarafından el-Müstaṣfâ'da (I, 4) adı zikredilen Cevâhirü'l-Ḳurʾân'ın Kahire (1320) baskısının dışında birçok baskısı yapılmıştır. el-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn de ayrıca basılmıştır (Mekke 1302; Kahire 1328). 6. Kimyâ-yı Saʾâdet. Zebîdî, aslı Farsça olan bu eserin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn"in bu dile çevirisi veya adaptasyonu olduğunu bildirmektedir (Bedevî, s. 172). İḥyâ'daki planın aynıyla muhafaza edilerek sadece başlıkların değiştirildiği Kimyâ-yı Saʿâdet her biri on asıldan oluşan dört rükünden meydana gelmektedir. Birinci rükün ibadet, ikinci rükün muamelât âdabı, üçüncü rükün saadete giden yoldaki engeller, dördüncü rükün saadete erme ve kurtuluşa dairdir. Gazzâlî el-Münḳıẕ (s. 50) ve el-Müstaṣfâ'da (I, 4) bu eserin adını kaydettiğinden ona aidiyeti kesinlik kazanmaktadır. İbn Rüşd İḥyâ'dan hiç söz etmezken Kimyâ-yı Saʿâdet'ten bahsetmekte ve burada tasavvufî bilginin geçerliliği üzerinde durulduğunu bildirmektedir (el-Keşf, s. 103). Eserin Farsça aslı ilk defa Kalküta'da tarihsiz olarak basılmış, daha sonra bu baskı birçok defa tekrarlanmıştır. Kitabın aynı adı taşıyan Arapça bir

özetinin Zebîdî'nin zamanından beri ellerde dolaştığı aynı yazarın ifadesinden anlaşılmaktadır (Bedevî, s. 172). H. A. Homers, Vanlı Mustafa Efendi tarafından yapılan Türkçe çeviriyi (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1719, 1720, 2026; Dresden, nr. 15; Upsala, nr. 460) esas alarak eseri Alchemy of Happiness adıyla İngilizce'ye tercüme etmiştir (Newyork-Albany 1873). Kimyâ-yı Saʿâdet A. Faruk Meyan tarafından yeniden Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1979). 7. Eyyühe'l-veled. Rivayete göre Gazzâlî'nin öğrencilerinden biri, kendisinden pek çok alanda ilim tahsil etmiş olmakla beraber bu bilgilerden hangisinin âhiret için faydalı olacağını öğrenmek istemiş, bunun üzerine düşünür de bu öğrencisine hitaben "Ey oğul" diye başlayan bölümlerden oluşan bu risaleyi kaleme almıştır. Gazzâlî eserinde öğrencisini çalışmaya, ibadete,

nefsini arındırmaya teşvik eder. Öğrencinin sorduğu sorulardan bir kısmının manevî zevkle ilgili olduğu için açıklanamayacağını, bir kısmının ise İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de açıklandığını belirtir. Bu arada öğrencisine dört şeyi yapıp dört şeyden kaçınmasını tavsiye eder. Aslı Farsça olan eser adı bilinmeyen bir kişi tarafından Arapça'ya tercüme edilmiş, ayrıca bir de özeti yapılmıştır. Eserin birçok yazma nüshası günümüze ulaşmış olup iki Türkçe çevirisi bulunmaktadır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 216). Hammer Purgstall tarafından Almanca çevirisiyle birlikte yayımlanan eseri (Viyana 1838) Tevfîk Sabbâğ Fransızca tercümesiyle birlikte neşretmiştir (Beyrut 1969). 8. Naṣîḥatü'l-mülûk.* Melikşah'ın oğlu Sultan Muhammed Tapar'a hitaben yazılmış olan bu Farsça eser, Musul atabeği adına Ali b. Mübarek tarafından et-Tibrü'l-mesbûk fî naṣîhati'l-mülûk adıyla Arapça'ya çevrilmiştir. Türkçe beş ayrı tercümesi içinde en tanınmışı Âşık Çelebi'ye ait olanıdır (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 351). Eser 1277'de (1860) Kahire'de basılmış, daha sonra da çeşitli baskıları yapılmıştır. 9. el-İmlâʿ ʿalâ müşkilâti'l-İḥyâ' (el-İmlâʿ ʿalâ işkalâti'l-İḥyâ'). Gazzâlî, bilgisiz ve anlayışı kıt bazı kimselerin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i kötüleyerek insanların onu okumasını önlemeye çalışmaları üzerine bu eseri kaleme aldığını bildirmektedir. Çoğunlukla sembolik ifadeler, tevhidle ve bazı tasavvufî terimlerle ilgili açıklamaların yer aldığı eserin İḥyaʾ ile birlikte birçok baskısı yapılmıştır (meselâ Kahire 1303). 10. Sırrü'l-ʿâlemîn. Gazzâlî'ye aidiyeti tartışılan bu eser de basılmıştır (Kahire 1324). 11. Minhâcü'l-ʿâbidîn. Müellifin son dönem çalışmalarından olduğu sanılan eserin yazara nisbeti tartışmalıdır. Bu tartışma ilkin, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserin

Ebü'l-Hasan es-Sebtî'ye ait olduğunu ileri sürmesiyle başlamıştır (Muḥâḍaratü'l-ebrâr ve müsâmeretü'l-aẖyâr, I, 224). Zebîdî ise kendi zamanında Minhâcü'l-ʿâbidîn'in Gazzâlî'nin son yazdığı eser olarak kabul edildiğini söylemektedir (Abdülkerîm el-Osmân, s. 194). Cennete giden yolun engellerle dolu olduğunu belirterek eserine başlayan müellif, bu yolun nasıl geçilebileceğini daha önceki eserlerinde anlatmış olmakla beraber konuyu burada biraz daha farklı biçimde ele alacağını ifade eder. Bu yoldaki yedi engeli ve bu engellerden kurtulma çarelerini gösterdikten sonra âhiret yolculuğunun manevî bir yolculuk olduğunu ve bunun sonunda Allah'ın insana yirmisi bu dünyada, yirmisi âhirette olmak üzere kırk çeşit ihsanda bulunacağını belirtir. İlk defa 1288'de (1871) Kahire'de basılan eseri Mahmûd Mustafa Halâvî üç ayrı nüshaya dayanarak yeniden neşretmiştir (Beyrut 1984). Farsça ve Türkçe'ye çevrilen eserin sekiz kadar şerh ve telhisi bulunmaktadır (Bedevî, s. 236-237).

Bunların dışında Gazzâlî'nin, kendisine aidiyeti kabul edilmekle beraber telhis veya seçmeler şeklinde telif edildikleri anlaşılan daha başka eserleri de bulunmakta olup bazıları şunlardır: Miʿyârü'l-ʿukül, Kitâb fî mesʾeleti külli müctehidin muṣîb, Cevâbü'l-Ġazzâlî ʿan daʿveti Müʾeyyedi'l-Meliki leh, Cevâbü'l-mesâʾili'l-erbaʿa elletî seʾelehe'l-Bâṭıniyye bi-Hemedân, Risâletü rucûʿi esmaʾilâhi ilâ ẕâtin vaḥide ʿalâ reʾyi'l-Muʿtezile ve'l-felâsife, Zâd-i Âẖiret, Risale ilâ baʿżı ehli ʿaṣrih, Tefsîru yâḳûtü't-teʾvîl, Telbîsü İblîs, Kütüb fi's-siḥr ve'l-ẖavâṣ ve'l-kimyâʾ, Ġavrü'd-devr fi'l-mesʾeleti's-Süreyciyye, Ḥaḳiḳatü'l-ḳavleyn, el-Keşf ve't-tebyîn, Esâsü'l-ḳıyâs, Ḥaḳiḳatü'l-Ḳur'ân, el-İstidrâc, Esrâru muʿâmelâti'd-dîn, Cevâbü mesâʾilin süʾile ʿanhâ, Risâletü'l-aḳṭâb. Gazzâlî'ye aidiyeti tartışılan Risâletü't-ṭayr, Meʿâricü'l-ḳuds, Minhâcü'l-ʿârifîn, Miʿrâcü's-sâlikîn, el-Ḥikme fî maẖlûkâti'llâh, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn, er-Reddü'l-cemîl ʿalâ ṣariḥi'l-İncîl, Mükâşefetü'l-ḳulûb gibi eserler de klasik kaynaklarda ona nisbet edilmiş ve kütüphanelerde onun adına kaydedilmiştir.

Gazzâlî'nin eserleriyle ilgili çalışmalar XIX. yüzyılın ortalarında R. Gosche tarafından başlatılmıştır ("Über Ghazzalis Leben und Werke", Philologische und Historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1858, s. 239-311). Gosche, Gazzâlî'nin kırk civarındaki eserini değerlendirerek ona nisbetini tartışmıştır. Aynı yüzyılın sonlarına doğru Duncan Black Macdonald Gazzâlî'ye nisbet edilen

bazı eserler üzerinde bir inceleme yapmıştır (“The Life of al-Ghazzâli, With Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions”, JAOS, XX [1899], s. 71-132). Ignaz Goldziher (Streitschrift des Ġazāli gegen die Bāṭınijja-Sekte, 1. bs. Leiden 1916; 2. bs. Leiden 1956) ve W. H. T. Gairdner’in (“Al-Ghazāli’s Mishkāt al-Anwār and the Ghazāli-Problem”, Der Islam, V, 1914, 121-153; a.mlf.. An Account of al-Ghazzali’s Life and Works, Madras 1919) konuya ilişkin çalışmalarını, Louis Massignon’un tasavvuf tarihi bağlamında Gazzâlî’nin eserlerine getirdiği düzen takip etmiştir (Recueil de textes inédits concernant l’histoire de la mystique en pays Islam, Paris 1929). Gazâlî'ye nisbet edilen eserlerin otantik olanlarıyla apokrif olanlarının ayırımını Miguel Asin Palacios yapmaya çalışmış (La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano, I-IV, Madrid 1934-1941) onun ardından da W. Montgomery Watt bu konuda bir inceleme yayımlamıştır (“The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazāli”, JRAS [1952], s. 24-45). Bu arada Ferîd Cebr de (Farid Jabre) Sübkî’nin Tabaḳât’ı ışığında Gazzâlî’nin eserlerinin kronolojisini çıkarmıştır (“La biographie et l’aeuvre de Ghazlî, reconsidérées á la lumière des Tabaqat de Sobki”, M1DEO, I [1954], s. 73-102). Gazzâlî’nin eserlerinin kronolojik sıralamasıyla ilgili bir başka çalışmayı George Fadlo Hourani yapmıştır (“The Chronology of Ghazāli’s Writings”, JAOS, LXXIX/4 [1959], s. 225-233). Aynı yıl Maurice Bouyges’un yukarıda adı geçen kronolojik bibliyografyası yayımlanmış ve nihayet Abdurrahman Bedevi’nin anılan eseriyle (Kuveyt 1977) bu konudaki çalışmalar belli bir seviyeye ulaşmıştır.

Tesirleri. Gazzâlî, İslâm düşüncesinin değişik disiplinlerinde kendinden sonra gelen düşünürleri en çok etkileyen kişilerden biri olduğu gibi büyük halk kitleleri tarafından da en çok okunan, benimsenen bir âlimdir. Onun bu etkinliği ve saygınlığı günümüzde de özellikle sûfî gruplar arasında devam etmektedir. Çağdaşı Abdülgāfir el-Fârisî, ölümünden kısa bir süre sonra onu “İslâm’ın ve müslümanların hücceti, din imamlarının önderi” olarak niteleyecek (Sübkî, IV, 107) ve o günden beri Gazzâlî, “Zeynüddin” (Şemseddin Muhammed el-Vâsitî, s. 176), “U’cûbetü’z-zamân” (Zehebî, XIX, 323) ve nihayet “Hüccetülislâm” lakaplarıyla anılacaktır. Hatta bazı âlimler onu o kadar yüceltmişlerdir ki rüyalarında Hz. Peygamber’in Hz. Mûsâ ve Îsâ’ya karşı Gazzâlî ile övündüğünü gördüklerini bildirmişlerdir (Yâfiî, 111, 180). Diğer taraftan Resûl-i Ekrem’in her asırda bir müceddid

geleceğini bildirdiği ve V. hicret asrının müceddidinin de Gazzâlî olduğu görüşü günümüze kadar gelmiş, Süyûtî bu konuda yazdığı bir

manzumede onun müceddidliği hususunda hiçbir tartışma bulunmadığını ifade etmiştir (Zeki Mübarek, s. 307).

Bazı modern yazarlara göre her medeniyetin simgesi haline gelen bir düşünürü vardır. Grek medeniyetini Aristo, modern Batı medeniyetini Descartes veya Kant temsil ettiği gibi İslâm medeniyetini de Gazzâlî temsil etmektedir (Ahmed Mahmûd Subhî, II, 165). M. Watt ise Gazzâlî'nin hem müslü-manlar hem de Avrupalı âlimler tarafından Hz. Muhammed'den sonra en büyük müslüman olarak kabul edildiğini bildirmekte ve "Gerçekten İslâm teolojisi alanında ondan sonra gelenlerin hepsine etkisi olmuştur" demektedir (Islamic Surveys, s. 85).

Geçen yüzyıllarda Gazzâlî'nin eserlerini çoğaltmak bir ibadet olarak telakki edildiği gibi İḥyâ ʾü ʿ ulûmi'd-dîn'in bazı bölümlerini vird olarak okuyanlar bile olmuştur (Zeki Mübarek, s. 318). Son yıllarda ise eserlerinin baskısı birçok defa yenilenirken büyük bir bölümü dünyanın çeşitli dillerine çevrilmiştir. Ayrıca üzerinde en çok akademik çalışma yapılan birkaç İslâm düşünüründen biri de Gazzâlî'dir. Gazzâlî'nin etkilerini iki bölüm halinde incelemek mümkündür.

1. Gazzâlî'nin İslâm düşüncesine etkileri kelâm, felsefe, mantık, ahlâk, fıkıh ve usûl-i fıkıh gibi disiplinlerde açık şekilde görülmektedir, a) Kelâm. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile başlayan aklî delillere kelâmda sıkça başvurulması metodu, Bâkıllânî'nin ardından İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve onun öğrencisi Gazzâlî döneminde daha da yaygınlaşmıştır. Daha sonra Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'de eleştirdiği metafizik konularını dışarıda bırakmak üzere Aristocu bilim ve felsefenin İbn Sînâ tarafından yorumlanan son şeklini Fahreddin er-Râzî özgün ve sistemli biçimde genişleterek son dönem kelâm ilminin konulan arasına yerleştirmiştir. Bu tavrın olumlu yanları bulunmakla beraber bazı yeni meseleler ortaya çıkaracağı da açıktı. Nitekim bu meselelere dikkat çeken İbn Haldun, Fahreddin er-Râzî ve Kâdî Beyzâvî gibi son dönem kelâmcılarının mantık kurallarını gereğinden fazla önemsedikleri gerekçesiyle eski kelâmcıların bazı görüşlerine karşı çıktıklarını ve bunun

sonucunda filozofların tabîiyyât ve ilâhiyyât konularındaki görüşlerine çok fazla yer verdiklerini bildirerek şöyle der: “Böylece bu metot kelâmcılarının ıstılahında önceki metoda aykırı bir hal aldı ve buna ‘müteahhirîn metodu’ adını verdiler. Bu tarzdaki kelâm metoduna ve usulüne dair ilk defa eser yazan Gazzâlî oldu, onu İmam İbnü’l-Hatîb (Fahreddin er-Râzî) takip etti. Bir cemaat da bunların peşinden gitti ve onlara güvenip kendilerini taklit etti. Nitekim Kâdî Beyzâvî Ṭavâliʿu’l-envâr’da ve ondan sonra gelen Arap olmayan ulemâ bütün eserlerinde böyle hareket ettiler” (Muḳaddime, W, 1086-1088).

Fahreddin er-Râzî, her ne kadar bazı eserlerinde Gazzâlî’yi eleştirmişse de (meselâ bk. el-Münâẓarât,s. 147-151, 162-165) ikinci kuşaktan bir öğrencisi olarak pek çok konuda olduğu gibi kelâm konusunda da onu takip etmiştir. Nitekim Râzî Merâga’da Mecdüddin el-Cîlî’den ders almıştır ki bu zatın hocalarından biri olan Muhammed b. Yahya Gazzâlî’nin öğrencilerindendi (Fahreddin er-Râzî, el-Mebâḥiṡü’l-meşriḳıyye, naşirin önsözü, s. 32). Roger Arnaldez, “Gazzâlî’nin Râzî gibi bir bilgin ve düşünür üzerindeki etkisi bile onun fikirlerinin ne kadar önemli olduğunu göstermeye yeter” diyerek bu hususu vurgulamaktadır (Ghazālī, la raison et le miracle, s. 10).

Gazzâlî’nin kelâma tesiri Râzî ile sınırlı kalmayıp ondan sonra gelen hemen bütün kelâm âlimlerini de kapsayarak günümüze kadar gelmiştir. Bu çizgi, Râzî’nin öğrencileri olan Esîrüddin el-Ebherî ile Muhammed b. Nâmâver el-Hûncî aracılığıyla devam etmiş ve Râzî’nin eserlerine şerhler yazmış olan Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî, Kâdî Beyzâvî, Adudüddin el-Îcî, Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî, Muhammed b. Mübarek Şah el-Buhârî, Sa’deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî kanalıyla Osmanlı medreselerine ulaşmıştır (Rescher, s. 374-376, 413-418). Bu etkinin daha sonraki halkalarını Osmanlı ulemâ icazetnamelerinden tesbit etmek mümkündür. Meselâ pek çok örnekten biri olarak Harputlu Ahmed Şükrü Efendi’nin 1899 tarihli icazetnamesi incelendiğinde, son dönemlerde “aklî ilimler” diye kaydedildiği anlaşılan kelâm ilmindeki üstat silsilesinin hocası Tokatlı Nuri Efendi’den başlayarak Gazzâlî’ye kadar vardığı görülür (icazetnamenin orijinali H. Bekir Karlığa’nın özel kitaplığındadır).

b) Felsefe. Gazzâlî’nin felsefî etkileri çok tartışılmıştır. Modern araştırmacıların bir kısmı İslâm felsefesinin onunla birlikte büyük bir darbe

yediğini ve bir daha belini doğrultamadığını ileri sürmekte (Carra de Vaux, s. 79).buna bağlı olarak da düşünürü İslâm dünyasındaki fikrî durgunluğun müsebbibi saymaktadır. Buna karşılık Roger Arnaldez, Gazzâlî'nin ve İbn Rüşd'ün çabalarının İslâm dünyasında "felsefî kötürümleşmeyi" önleyecek atılımlar olduğunu savunur (DTCFD,XXVIII/l-2, s. 240).

Gazzâlî önce Makâṣıdü'l-felâsife'yi yazarak anlayabildiği kadarıyla Grek ve İslâm filozoflarının görüşlerini özetlemiş, ardından kaleme aldığı Tehâfütü'l-felâsife'de Eflâtun ve Aristo ile onların izinden gittiklerini söylediği Fârâbî ve İbn Sînâ'yi yirmi meseleden üçünde tekfir etmiş, on yedisinde ise çeşitli yönlerden eleştirmiştir. Gazzâlî'ye göre o günlerde pozitif bilimin bütün dallarını içeren ve Aristo felsefesinin ana bölümlerinden birini oluşturan tabiat felsefesi insan aklının bulduğu doğruların ifadesidir ve bunların dinle çelişik olduğunu iddia etmek yanlıştır. İkinci kısmı ise ifade vasıtası olan dille ilgili kuralları (mantık) düzenlemeyi amaçladığından bu disiplinin de İslâm açısından reddedilmesi gerekmez. Onun asıl tartışacağı konu bu felsefî düşüncenin üçüncü kısmını teşkil eden metafizik problemlerdir.

Tehâfütü'l-felâsife'nın İslâm düşüncesi alanında iki yönlü etkisinden söz etmek mümkündür. Bir yandan İslâm dünyasında genel olarak felsefe ve entellektüel düşüncenin kaygı ile karşılanması sonucunu doğurmuş, öte yandan Aristocu felsefenin tabiat bilimleri ve formel mantıkla ilgili spekülasyonlarının dinî ilimler için temel alınmasını sağlamıştır.

c) Mantık. Gazzâlî'nin mantık alanındaki etkisi zamanla belirgin bir gelişme çizgisi göstermiştir. Şöyle ki, konuya dair ilk eseri olan Makâṣıdü'l-felâsife'nin birinci bölümünde klasik Aristo mantığının temel problemlerini özetleyen düşünür, aynı konuda kaleme aldığı Miḥakkü'n-naẓar fi'l-manṭıḳ'ta klasik mantığın özellikle kıyas ve tanım bahislerini incelemiş ve burada mantık ilminin bütün öteki ilimler için alet olduğunu belirtmiştir. Bu konuda yazdığı üçüncü eserde mantık kurallarına göre ölçülüp değerlendirilmeyen bir ilim ve görüşten emin olmadığını vurgulayarak öteki ilimlerin yanı sıra fıkıh için de mantığın bir ölçü olduğunu ileri

sürmektedir (Miʿyârü'l-ʿilm, s. 27-28).

Nihayet fıkıh usulüne ayırdığı son eserlerinden birinde diğer bütün ilimler gibi fıkıh usulünün de mantık kurallarına dayanması gerektiğini vurgulamaktadır (el-Müstaṣfâ, I, 10). Böylece İbn Sînâ tarafından son şekli verilmiş olan klasik mantık, Gazzâlî tarafından dinî ilimler için de bir alet durumuna getirilmiştir. Nitekim M. Watt kendisi için, "Aristo mantığına hayranlığı dolayısıyla bu alanda çok derinlere varmış ve bu konuda birçok eser yazarak onu diğer kelâm ve fıkıh âlimlerine tanıtmıştır" der (Islamic Surveys, s. 86). İbn Haldun'un da belirttiği gibi (Mukaddime, II, 1165) Gazzâlî'nin bu yaklaşımı daha sonra Fahreddin er-Râzî tarafından da benimsenip uygulanmıştır. Nitekim yukarıda kelâmla ilgili kaydedilen silsilenin benzer biçimde mantık alanında da devam ettiği görülmektedir.

d) Ahlâk. Gazzâlî'nin ahlâk sistemi Kur'ân ve Sünnetin yanı sıra ashap ve tabiînin hayat tarzı ile birlikte Cüneyd-i Bağdadî, Zünnûn el-Misrî ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi ilk dönem sûfîleri. Hâris el-Muhâsibî, Ebû Tâlib el-Mekkî gibi klasik tasavvuf yazarları ve İbn Sînâ, İbn Miskeveyh gibi filozofların görüşlerine dayanmaktadır (Karlığa, s. 19-22). Gazzâlî'nin geliştirdiği bu ahlâk anlayışı, Fahreddin er-Râzî başta olmak üzere Adudüddin el-Îcî, Celâleddin ed-Devvânî, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî ve bunların öğrencileri tarafından devam ettirilmiştir. Nitekim Kınalızâde Ali Efendi ve Birgivî Mehmed Efendi kanalıyla Osmanlı ahlâk düşünürlerini de etkileyen bu anlayışın günümüze kadar İslâm dünyasında tesirlerini sürdürdüğü görülmektedir.

e) Fıkıh ve Usûl-i Fıkıh. Gazzâlî"nin Şâfiî fıkhının yanı sıra bilhassa usûl-i fıkıh alanındaki etkisinin de yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kelâm ve mantık alanında Gazzâlî ile başlatılan silsilenin benzeri fıkıh ve usûl-i fıkıh alanında da mevcuttur. Taşköprizâde'nin bildirdiğine göre (Miftâḥu's-saʿâde, s. 177-178) Sa'deddin et-Teftâzânî'nin Şafiî fıkhı alanındaki icazetnamesi Gazzâlî aracılığıyla İmam Şafiî'ye kadar uzanmaktadır.

İslâm düşüncesinin muhtelif şubelerinde olumlu etkileriyle haklı bir şöhret kazanmış olan Gazzâlî'nin, yaşadığı günden itibaren bazı âlimler tarafından ağır biçimde eleştirildiği de görülmektedir. Onun çağdaşı olan ve kendisini yakından tanıyan Abdülgâfir el-Fârisî'nin belirttiğine göre eserlerindeki

gramer hataları, Farsça kaleme aldığı Kimyâ-yı Saʿâdet'teki bazı ifadeleri devrin âlimleri tarafından hoş karşılanmamış, bilhassa rivayet ettiği zayıf hadisler muarızları tarafından devamlı şekilde eleştiri konusu yapılmıştır (Sübkî, Tabaḳât, IV, 108-110). Daha sonraki dönemlerde başta Sübkî olmak üzere çoğunluğu Nizamiye medreselerinden yetişen Şâfiî ve Hanefî fakihlerinin büyük bir bölümü onu desteklerken özellikle Hanbelî fakihlerinin Gazzâlî'ye karşı tavır aldıkları görülmektedir. Nitekim Abdülkâdir b. Şeyh el-Ayderûsî'nin Taʿrîfü'l-aḥyâʾ bi feżâʾili'l-İḥyâʾ adlı eserine karşılık olarak Selefî âlimlerinden Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İʿlâmü'l-aḥyâʾ bi-aġlâṭi'l-İḥyâʾ adıyla bir eser kaleme almış, gerek bu eserinde gerekse el-Muntaẓam fî târîḫi'l-mülûk ve'l-ümem ve Telbîsü İblîs'te onu eleştirmiştir. Aynı ekolden İbn Teymiyye de eserlerinin birçoğunda Gazzâlî'yi eleştirmekten geri kalmamıştır.

1109 yılında Gazzâlî henüz hayatta iken Endülüs'e ulaşan İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn buradaki ilim adamları tarafından incelenmiş ve Kurtuba (Cordoba) Kadısı Muhammed b. Hamdîn'in başkanlığında toplanan fakihler, eserin muhtevasını zararlı bularak Kurtuba Ulucamii'nin kapısında yakılmasını kararlaştırmışlardı. Bu hükme dayanarak Murâbıt Hükümdarı Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn, ülkesinin sınırları içinde İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in okunmasını yasaklamıştı. Daha sonra Mâlikî âlimlerinden İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî Risâle ilâ İbni'l-Muẓaffer ve Mâzerî el-Keşf ve'l-inbâʾ ʿan Kitabi'l-İḥyâʾ adıyla birer reddiye kaleme almışlardır. Gazzâlî'nin derslerinde bulunduğu anlaşılan İşbîliyeli (Sevilla) Kâdî Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, her ne kadar bazı felsefî görüşlerinden dolayı onu eleştirmişse de kendisine hürmette kusur etmemiştir. Mağrib'de iktidara gelen Muvahhidler döneminde Gazzâlî'ye karşı olan bu tavrın değiştiği anlaşılmaktadır. Bu değişikliğin başlıca sebebi, Mehdî b. Tûmert ile Gazzâlî arasında bir münasebetin kurulması olmuştur (Tâhir el-Ma'mûrî, s. 21 vd.).

2. Gazzâlî'nin Batı düşüncesini doğrudan etkilediğini gösterecek somut belgeler bulunmamaktadır. Zira Ortaçağ Latin dünyasında, ne çok açık biçimde görülen İbn Rüşdcülük (Averroisme) gibi ne de üstü kapalı biçimde rastlanılan İbn Sînâcılık (Avicennisme) şeklinde bir Gazzâlîci akıma rastlamak mümkündür. Ancak onun Ortaçağ Batı düşüncesinin hemen bütün düşünürleri tarafından tanındığı anlaşılmaktadır. Başta Dante Alighieri olmak üzere Ortaçağ'da eser veren elli civarında Batılı bilgin ve

düşünürün Gazzâlî'nin görüşlerinden faydalandığı ve eserlerinde ondan söz ettiği görülmektedir. Bunlar arasında Peter de l'Espagne'nun (Pedro Hispano) yirmi, Alexandre de Hales'in on bir, Vicente de Beauvais'in on beş, Roger Bacon'ın kırk, Albertus Magnus'un (Büyük Albert) 147, Saint Thomas'ın otuz bir, Siger de Brabant'ın sekiz, Henri de Gand'ın dört, Robert Grossteste'in sekiz, Jean Peccham'ın yedi, Mattieu de Aquiasp'ın on sekiz, Pierre d'Abano'nun on iki, Augustinus Niphus'un on bir defa Gazzâlî'nin adını kaydettiği belirlenmiştir (Alonso, Al-Andalus, XXII, 373-374).

Gazzâlî'nin Batı dünyasına etkisini eserlerinin İbrânîce ve Latince'ye tercüme edilmesi ve bu eserlerin Batılı düşünürler üzerindeki etkileri şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Bugüne kadar yapılan araştırmalar Gazzâlî'nin dört eserinin İbrânîce veya Latince'ye çevrildiğini göstermekte, ayrıca eserlerinin büyük bir kısmının muhtevasının Batı'da tanındığı anlaşılmaktadır. Batı dünyası Gazzâli'yi, erken dönemde Dominicus Gundissalinus tarafından tercüme edilen Makâṣıdü'l-felâsife ile tanımıştır. Ancak Gundissalinus eserin önsözünü çevirmediği için, Aristo'ya ve onun müslüman temsilcilerine karşı en güçlü eleştiriyi yapmış olan Gazzâlî Batı dünyasında Aristocu olarak tanınmıştır (Goichon, s. 99). Gerçi bir süre sonra bu önsöz de Latince'ye çevirilmiş, fakat Gazzâlî'nin Aristoculuğu bir türlü ortadan kalkmamıştır. Hatta Roger Bacon bile bu noktaya dikkat edememiştir (d'Alverny, s. 130; Salman, Archive d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge, 1936, X, 103-127; Bedevi, s. 55). Maḳâṣıdü'l-felâsife'nin mantık, fizik ve metafizik bölümlerinden meydana gelen tercümelerinden ondan fazlasının nüshaları dünyanın çeşitli kütüphanelerinde günümüze intikal etmiş ve eserin Latince çevirisi 1506'da Venedik'te Logica et Philosophia Algazelis Arabis adıyla basılmıştır (Latince ve İbrânîce çevrileri hakkında geniş bilgi için bk. Eserleri).

XIII. yüzyılın ortalarına doğru Berşelûneli (Barcelone) Abraham ben Hasday ben Samuel ha-Levi Mîzânü'l-ʿamel'i İbrânîce'ye çevirmiş, Oxford Bodleian (Michael, nr. 386, 387) ve Paris Bibliotheque nationale'deki (Hebr., nr. 911, 912) nüshaları günümüze ulaşan bu çeviriyi (Steinschneider, I, 195) J. Goldenthal 1839'da Leipzig ve Paris'te neşretmiştir. Tercümeye yazdığı önsözde, "Bu bunalımlı yıllarda Doğu topraklarında saygıdeğer bir bilge, çok meşhur bir bilgin çıktı. Onun her ilimde derinliği ve her fende

güç ve kudreti vardır. Bu kişi Ebû Hâmid el-Gazzâlî'dir. Gazzâlî bu kitabını en mükemmel biçimde telif etmiş ve en güzel şekilde tefsir ederek ona Mîzânü'l-ʿamel adını vermiştir" (Ahmed Şahlan, s. 97) diyerek Gazzâlî'ye hayran olduğunu ifade eden mütercim, eserin orijinalinde yer alan 111 âyetten kırk altısını tamamıyla atmış, yirmi sekizini Tevrat veya Talmud'dan aldığı metinlerle değiştirmiş ve Fatiha sûresini bir filozofun duası olarak tercüme etmiştir (Bedevî, s. 81). Yine eserin orijinalinde yer alan 100 kadar hadisten altmış dokuzunu, "Filozoflardan biri der ki" şeklinde kaydederken on beş tanesini atmış ve bunların yerine yahudi kutsal metinlerinden seçtiği bölümleri koymuştur. Bundan başka çeviriye kitabın aslında bulunmayan 100'den fazla metin eklemiştir. Sahabeden "eski bilgeler" diye söz edilirken Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî birer haham olarak gösterilmiştir. Kitabın aslında yer alan Arapça şiirler hiç çevrilmemiş, bunların yerine yahudi şairlerin neşîdeleri konulmuştur. Mütercim zaman zaman İslâm'ı kötüleyen ifadeler de kullanmıştır. Meselâ muta-sawifenin bilgisinden söz eden bölümün sonuna şu eklemeyi yapmıştır: "Ben mütercim derim ki, anlaşıldığına göre sûfîler bu bozuk inançtan vazgeçmemişlerdir. Onlar Muhammed'e ve onun ümmî bir peygamber olduğuna inanmaktadırlar. Çünkü onun ümmî ve bilgelikten habersiz biri olduğunu, hiçbir kitap okumadığını, namaz ve ibadetten başka bir şeyle meşgul olmadığını söylemektedirler. Bunlar, halkı kendisinin peygamber olduğuna inandırmak ve bunu kabul etmelerini sağlamak için onun uydurduğu hilelerdir" (Ahmed Şahlan, s. 100-105, 109).

Napoli Kralı Robert d'Anjou'nun emriyle Calonymos ben Calonymos 1328'de İbn Rüşd'ün Tehâfütü't-Tehâfüt'ünü İbrânîce'ye çevirmiş, kısa bir süre sonra da aynı aileden Calonymos ben Todros bu çeviriden faydalanarak eseri Latince'ye aktarmıştır. Latin dünyası Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsif e'sinden ilkin böylece haberdar olmuştur. 1486 yılı civarında ölen Bar-Hiya Levi ben İsaac (Jerahiak ha-Levi) Tehâfütü'l-felâsife'yi İbrânîce'ye çevirmiş, bu çevirinin biri Hollanda'da (Leiden, Hebr, nr. 6), ikisi Paris'te (Bibliotheque nationale, Hebr, nr. 913, 914), biri de İtalya'da (Parma, nr. 496) olmak üzere dört nüshası günümüze ulaşmıştır.

Gazzâlî'nin Batı'da tanınan eserlerinden biri de el-Ḳısṭâsü'l-müstaḳim'dir. Moise ben Tibbon veya Jacob ben Machir tarafından çevrilen bu eserin on bir nüshası (Berlin, nr. 121; Oxford Bodleiana, Orilnensis, nr. 392,

Oppenheimer, nr. 834, Michael, nr. 18, 176; Leipzig, nr. 34; Milano, Ambroziana, nr. 20; Paris Bibliothèque nationale, Hebr, nr. 893; İtalya, Parma, nr. 338;Torino, nr. 101;Vatikan, nr. 209; Viyana, nr. 131) günümüze ulaşmıştır (Steinschneider, 1, 340-341).

Mişkâtü'l-envâr da iki defa İbrânîce'ye çevrilmiştir. Oxford'da iki nüshası bulunan çeviri (Bodleiana, nr. 325, 392) Mağribli İsaac ben Josefe, Vatikan'da bulunan çeviri ise (Hebr, nr. 209) adı bilinmeyen bir mütercime aittir (Bedevî, s. 196). Eser bir başka kişi tarafından da İbrânîce'den Latince'ye tercüme edilmiştir (Gazzâlî, Mişkâtü'l-envâr, naşirin mukaddimesi, s. 9).

el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl her ne kadar Batı dünyasında tanınmaktaysa da eserin çevrildiğine dair yeterli bilgi yoktur. Mahmûd Hamdî Zakzûk tarafından kaydedilen el-Münḳıẕ'ın Latince'ye çevrildiğine dair bilgi ise henüz doğrulanmamıştır (Menhecü'l-felsefî, s. 6-8).

Gazzâlî'nin Batı düşüncesine etkileri, tercüme edilenlerin yanı sıra muhtevaları hakkında bilgi sahibi olunan öteki eserleri aracılığıyla da olmuştur. Bu eserlerin Batı dünyasında tanınmasını sağlayan kişi ise ünlü İspanyol Dominicain rahibi Raimundo Martini'dir. 1250'de Dominicain tarikatı mensuplarına Arapça ve İbrânîce öğretmek üzere açılan Studia Linguarum'a katlan Raimundo Martini, Tunus'tan döndükten sonra 1256-1257 yıllarında Berşelûne'de kaleme aldığı Explanatio symboli apostolorum adlı eserinin "Ebedî Hayat Sembolü" başlığını taşıyan son bölümünde İslâm filozoflarının maksatlarını açıklarken Gundissalinus'un Makâṣıdü'l-felâsife çevirisinden iktibaslar yapmakta, aynı fikirlerin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn ve Mîzânü'i-ʿamel'de de yer aldığını bildirmektedir (d'Alverny, s. 131-132). Martini, 1278 yılında yazdığı sanılan ve üç bölümden oluşan Pugio Fidei'nin birinci bölümünü ilâhî ilimlere tahsis etmiştir. Bu konuda zaman zaman müslüman filozoflardan alıntılar yapmakta ve özellikle Gazzâlî'nin görüşlerine dayanmaya çalışmaktadır. el-Münḳıẕ'ın ismini bazan Arapça aslına uygun biçimde, bazan da Latince tercümesi olan Liber qui eripit aberrore şeklinde kaydetmektedir. Bu bölümde gerçeği araştıran gruplarla ilgili olarak Gazzâlî'nin el-Münḳıẕ'da anlattığı bilgileri aynen tekrarlayan Martini, onun üç meseleden dolayı filozofları tekfir ettiğini belirtmekte, Tanrı'nın varlığı konusunu ele alırken

de Lampadem Luminum şeklinde tercüme ettiği Mişkâtü'l-envâr'dan alıntılar yapmaktadır. Martini eserinin beşinci bölümünde müslüman filozofların görüşlerini bir defa daha tartışmakta ve el-Münḳıẕ'dan uzunca bir bölüm aktarmaktadır. Ayrıca filozofların tekfir edilmesiyle ilgili üç meseleyi ele alırken de İbn Rüşd'ün Faṣlü'l-maḳâl 'e ek olarak kaleme aldığı Ḍamîmetü'l-mesˀele ile Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'sinden iktibaslar yapmaktadır. Eserin son kısmında Tanrı'nın isimleri konusuna temas eden Martini, burada Gazzâlî'nin el-Maḳṣadü'l-esnâ fî şerḥi esmâˀillâhi'l-hüsnâ adlı eserinden bazı bölümleri aktarmaktadır (a.g.e., s. 133-137). Martini Gazzâlî'nin eserlerinden alıntılar yaparken bazan onların Arapça isimlerini, bazan da Latince tercümelerini vermektedir. Bu arada Tehâfütü'l-felâsife'yi Liber Praecipicii vel Ruina Philosophorum, Mizânü'l-ˁamel'i Statera Factorum ve Trutina Operam, Makâṣıdü'l-felâsife'yi Liber Intentionum Philosophorum, İḥyâˀü ˁulûmi'd-dîn'i Liber Verificationis Scientiarum, el-Makṣadü'l-esnâ'yı De Nominus Dei adıyla kaydetmektedir. Ayrıca Gazzâlî'ye izâfe ettiği De Penitentia (tevbeye dâir), Probatorium (huccet) ve Epistole ad Amicum (aşka dair) adlı eserlerden iktibaslar yapmaktadır. Bu eserlerin İḥyâˀü ˁulûmi'd-dîn'in bölümleri olması muhtemeldir (Crtabarria, XVIII, 284).

Gazzâlî'nin Batı dünyasında tanınmasını sağlayan bir grup âlim de Arapça'dan Latince'ye tercümelerde önemli hizmetler görmüş olan yahudi asıllı düşünürlerdir. Bunlar arasında Judah Halevi ile Mûsâ b. Meymûn'un (Maimonides) adını özellikle zikretmek gerekir. Judah Halevi bir Gazzâlî muhibbi olarak onun Tehâfütü'l-felâsife'de filozoflara yönelttiği eleştirileri tamamen benimsemiştir (Haım Zafrani, s. 77). İbn Meymûn ise Gazzâlî'nin adını zikretmemekle beraber Delâletü'l-ḥâˀirîn adlı eserinde "mütekellimîn" veya "Eş'arîler" diyerek onun görüşlerinden iktibaslar yapmaktadır (meselâ bk. Delâletü'l-ḥâˀirin: Le guide des egarés, s. 175-180, 281-283, 469). Ayrıca Salomon Pines'in tesbitine göre İbn Meymûn Tehâfütü'l-felâsife'yi okuyup ondan faydalanmıştır (a.e: The Guide of the Perplexed, mütercimin önsözü, s. CXXVII). Başta Saint Thomas ve Spinoza olmak üzere Ortaçağ ve Yeniçağ'da pek çok Batılı düşünür İbn Meymûn kanalıyla Gazzâlî'nin görüşlerinden haberdar olmuş ve onlardan etkilenmiştir. Özellikle Hollanda'da önemli bir yahudi cemaati bulunduğu ve bunların Yeniçağ düşüncesi üzerinde etkili oldukları bilinmektedir.

Bu kanallarla Batı dünyasına ulaşan Gazzâlî'nin görüşleri kısa zamanda yankı uyandırmıştır. Onun görüşleriyle bilhassa Saint Thomas, Descartes, Pascal, Spinoza ve Kant'm görüşleri arasında bazı paralellikler müşahede edilmektedir. Bu paralelliklerin doğrudan alındığını gösteren belgeler bulunmamakla beraber bağlantı zincirinin yukarıda belirtilen halkaları arasındaki ilişkiler haklı olarak böyle bir etkiden söz etmeye sevketmektedir.

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Gazzâlî'nin görüşlerini de eleştiren Saint Thomas daha çok Malḳâṣıdü'l-felâsife'den alıntılar yapmaktadır. Ontoloji konusunu işlerken kâinatın yaratılışından söz eden teorileri tartışan Thomas, İbn Sînâ'nın yaratılış kavramına verdiği anlamdan bahsettikten sonra Gazzâlî'nin ruhların sonsuz sayıda olduğu görüşünü benimsemediğini bildirerek ona karşı çıkmaktadır (Somme théologique, la création, s. 98). Ayrıca İbn Rüşdcüler'e karşı aklın birliğini savunan eserinde de aklın, bedenin sureti olan nefsin bir organı olduğu konusundaki İbn Sînâ'nın görüşünü eleştirdikten sonra Gazzâlî'nin insan ruhunun iki melekesi bulunduğunu, birinin amelî, diğerinin nazarî olduğunu savunduğunu belirtmektedir (De unitate intellectus contra Auerroystas, s. 277). Ona göre İbn Sînâ gibi Gazzâlî de bir Latin (Katolik) değil bir Arap (müslüman) düşünürüdür. Latinler'in onların görüşlerine inanmaları ise mümkün değildir (a.g.e., s. 306-307). Bu doğrudan tesbitlerin yanı sıra, Gazzâlî'nin Tann'nın varlığı konusunda sıkça başvurduğu hudûs deliliyle ilgili olarak el-İḳtiṣâdü'l-iʿiḳâd'da (s. 85 vd.) ortaya koyduğu açıklamalarla Saint Thomas'ın Summa Contra Gentiles adlı eserinde aktardığı fikirler arasında da yakın benzerlikler bulunduğu görülmektedir (Beaurecueil-Anawati, III (1956), s. 241 vd.).

Gazzâlî'den etkilendiği sanılan bir diğer düşünür de modern Batı düşüncesinin kurucularından sayılan Descartes'tir. Özellikle her iki düşünürün şüpheci tavrı birbirine çok benzemektedir. Gazzâlî'nin şüphesi doğru bilgiye götüren metodik şüphe olmaktan ziyade istendiğinde tekrarlanması mümkün olmayan, kişiye has ve ilâhî bir ilhamın sonucunda ortaya çıkan, "zevk" bilgisine götüren, kalıcı ve varlığın kendisine yönelik bir şüphedir (Wensinck, s. 112). "Keşf" adı da verilen bu zevk bilgisi Allah'ın insanın kalbine atıverdiği, bilgilerin çoğunun anahtarı olan bir ışıktır (el-Münḳıẕ, s. 13-14).

Descartes’ın şüphesi Gazzâlî’nin şüphesine benzemekteyse de onda şüphe bir amaç değil doğruya ulaşmak için bir araçtır. Bu sebeple hem geçici hem de metodiktir. Gazzâlî gibi “uyku ile uyanıklığı birbirinden ayırt edecek kesin hiçbir alâmet bulunmadığını pek açık olarak” gören filozof, insan için uyku ve uyanıklık halinde kesin ve doğru olabilecek bir bilgi türünün mümkün olup olmadığını araştırır ve fizik, tıp, astronomi gibi bilimlerin gerçekliğinden şüphe ederken varlığını dış dünyada mevcut nesnelere borçlu olmayan aritmetik ve geometri gibi bilimlerin kesinliğinden şüphe edilemeyeceği sonucuna varır (Metafizik Düşünceler, s. 125-126). Böylece rüyalar Gazzâlî’de duyu bilgisinin dışında bir bilgi türünün ispatı için materyal olurken Descartes’ta kesinlik ifade eden bilgiler için birer temel oluşturur (Mahmûd Hamdî Zakzûk, s. 80-81). Descartes, Metafizik Düşüncelere başlarken fikirlerinin kendisini nereye götüreceğinden habersizdir, varacağı sonucu başlangıçta tesbit etmiş değildir. Gazzâlî ise el-Münḳıẕ’ı yazarken varmak istediği amacı çok iyi bilmektedir. Dolayısıyla eserin formu onun için yalnızca bir açıklama biçimidir. Onun şüphesi aşkın bir gerçekliği ispatlamaya çalışırken Descartes’ın şüphesi yeni bir yöntemin belirlenmesi amacına yöneliktir. Uzun süre Hollanda’da kalmış olan Descartes’ın, İbn Meymûn vasıtasıyla Gazzâlî’nin fikirlerinden haberdar olması kuvvetle muhtemeldir (M. Azîz el-Habâbî, s. 108, 132, 141). Nitekim Gazzâlî’nin görüşleriyle Descartes’ın görüşleri arasında karşılaştırmalar yapan M. M. Şerif de George Henry Lewis’in Bibliographical History of Philosophy adlı eserinde, “Eğer bu eserin Descartes döneminde bir tercümesi olsaydı herkes bu hırsızlığa karşı isyan ederdi” dediğini naklettikten sonra Descartes’ın bu eseri okumuş olmasının muhtemel olduğunu bildirmektedir (İslam Düşüncesi Tarihi, IV, 174-175).

Gazzâlî ile Pascal’ın görüşleri arasında da bazı benzer noktalar bulunduğu görülmektedir. “Pari de Pascal” (Pascal’ın bahse girişmesi) diye şöhret bulan tartışma, her ne kadar bu bahse girişlerin daha eski hıristiyanî temelleri bulunmaya çalışılmışsa da Gazzâlî’nin aynı konudaki görüşlerini çağrıştırmaktadır. Pascal’a göre gerçekte âhiret âlemi ve Tanrı mevcut olmasa bile bunlara inanan kişinin öbür dünyada bir kaybı olmayacaktır; ancak bunların varlığı kesinleştiğinde inkâr edenler çok büyük bir kayba uğrayacaktır (Penséessur la vérité, s. 262). Gazzâlî de Hz. Ali’den naklen hemen hemen aynı şeyleri söylemektedir. Hz. Ali âhiret konusunda tartıştığı

bir münkire, “Eğer mesele senin sandığın gibiyse hepimiz kurtuluruz; fakat benim dediğim gibiyse sen mahvolursun, biz kurtuluruz” demiştir (Mîzanü’l-ʿamel, s. 11). Yine Gazzâlî aklî bilginin yerine zevk ve keşf bilgisini koymaktaydı; Pascal da, “Tanrı akıl ile değil kalp ile bilinir” (Penséessur la vérite, s. 280) diyerek hemen hemen aynı şeyi ifade etmiştir.

İki düşünürün görüşleri arasındaki ortak noktalan tesbit etmeye çalışan Miguel Asin Palacios Gazzâlî’nin eserlerinin tam ve mükemmel olduğunu, fikirlerinin de düzenli biçimde tertip edildiğini bildirmektedir (Ülken, X (1962), s. 25; M. Azîz el-Habâbî, s. 117-123). Buna karşılık Hıristiyanlığı savunmak üzere

yazılan ve tamamlanmamış bir eserin planı durumunda olan Pascal’ın Pensées’si mükemmellikten uzaktır. Asin Palacios, bu iki düşünürün fikir ortaklığının menşelerini araştırırken bunun iki kanaldan geldiğini düşünmektedir. Bunlardan biri Raimundo Martini kanalıdır. Zira eserlerinde daha çok Müslümanlığa karşı Hıristiyanlığı savunan Martini’nin dile getirdiği ve Johannes Damascenus’tan beri hıristiyan âlemi tarafından tekrarlanan sübjektif ve apolojetik görüşlerin çoğu Pascal tarafından da tekrar edilmektedir. Adı geçen yazarın referanslarında Gazzâlî’nin önemli bir yer tuttuğu hatırlanacak olursa Pascal’ın bu kanalla Gazzâlî’yi tanımış olması pek uzak bir ihtimal sayılmaz (Palacios, Los precedentes, s. 57-59). Asin Palacios’a göre bu bağlantının ikinci çizgisi, Martini ile aynı çağda yaşamış olan Süryânî-Ya’kûbî papazı Ebü’l-Ferec İbnü’l-İbrî’dir (Barhebraeus). Nitekim A. J. Wensinck’in belirttiğine göre Ebü’l-Ferec Ahlâk ve Güvercin Kitabı adlı eserlerinde fazîlet, rezîlet ve manevî arınmanın dereceleriyle ilgili pek çok konuyu Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’inden iktibas etmiştir (Bar Hebraeus’s Book ofthe Dove, s. XVI vd.). Ebü’l-Ferec ayrıca İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’de nakledilen misalleri, güzel sözleri ve şiirleri aynen aktarmıştır (Palacios,-L’Islam et l’occident, s. 71).

Gazzâlî’nin Rönesans sonrası Batı düşünürleri üzerindeki etkileri araştırıldığında, onun ilâhî sevgi ve aşk konusundaki fikirleriyle Spinoza’nın görüşleri arasında paralellik görüleceği gibi (Arnaldez, Ghazālī, la raison et le miracle, s. 10) hürriyet, zorunluluk ve muhayyile anlayışları arasında da benzerlikler olduğu farkedilir (M. M. Şerif, s. 176). Yine Gazzâlî ile Leibnitz, Berkeley ve David Hume’un görüşleri arasında

da paralellikler gözlenmektedir. Meselâ Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-envâr'da köpekle sopa arasındaki ilişkinin mahiyetine dair verdiği örneği (sopa ile dövülen köpeğin bir daha sopayı görmesi halinde korkup kaçması) Leibnitz Monadoloji, Hume İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma adlı eserlerinde hemen hemen aynen tekrarlamaktadırlar (Keklik, XXIV [1984], 4-5). Ayrıca illiyet ve determinizm konusunda Berkeley ve David Hume'un savundukları, aynı sebeplerin aynı sonuçları doğurmasının bir zorunluluk değil alışkanlık eseri olduğu şeklindeki görüşleriyle Gazzâlî'nin Tehûfütü'l-felâsife'nin on yedinci meselesinde zikrettiği sebep-sonuç ilişkisine dair düşünceleri de benzerlik arzetmektedir.

Nihayet Gazzâlî ile Kant'ın ahlâk anlayışlarında benzerlikler olduğu gibi bâtın (noumen) ve zahir (phenomen) ayırımı, kategoriler değerlendirmesi ve nazarî aklın metafizik alanda yeterli olamayacağı hususundaki görüşleri de birbiriyle paralellik göstermektedir. M. M. Şerif bu paralelliğin kaynaklarını Leibnitz, Spinoza ve İbn Meymûn olarak tesbit etmektedir (İslâm Düşüncesi Tarihi, IV, 176; ayrıca bk. M. Emin Abdullah, s. 21 vd.). Kant'ın Saf Akim Tenkidi adlı eserinde evrenin yaratılışıyla ilgili olarak öne sürdüğü antinomilerle Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'de âlemle ilgili olarak ortaya koyduğu sorularda da benzerlikler bulmak mümkündür (M. Azîz el-Habâbî, s. 126-130). Kant'ın İslâmiyet hakkındaki fikirlerinden hareketle (Religion With in the Limits ofReason Alone, s. 72), orijinali Alman İlimler Müzesi'nde bulunan ve Königsberg Üniversitesi tarafından kendisine verilen doktora diplomasının üzerine kûfî harflerle Arapça besmelenin kopya edilmiş olması da göz önünde bulundurulursa, bazı modern araştırmacıların onun İslâm düşüncesiyle ilgilenip özellikle Gazzâlî'nin görüşlerine sempati duymuş olmasını düşünmeleri pek de garip sayılmaz. Kant'ın Herder ile tartışmalarında bilhassa İbn Rüşdcüler'e karşı tavrı bilinince bu ihtimal daha da kuvvet kazanır (M. Azîz el-Habâbî, s. 131).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, İhya˒, Kahire 1316, I, 35; a.mlf., el-İktisâd (nşr. Âdil el-Avvâ), Beyrut 1969, s. 85 vd.; a.mlf., el-Münkız mine'd-dalâl (nşr. ve Fr. trc. Ferîd

Cebr), Beyrut 1959, s. 13-14; a.mlf., Mîzânü’l-ˁamel, Beyrut 1979, s. 16; a.mlf., Mişkâtü’l-envâr (nşr. Ebü’l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1973, naşirin mukaddimesi, s. 9; a.mlf., el-Müstasfâ, I, 4, 10, 117; II, 4; a.mlf., Makâsıdü’l-felâsife (nşr. Muhyiddin Sabrî), Kahire 1331, s. 2-3; a.mlf., el-Madnün bih ˁalâ gayri ehlih, Kahire 1903, s. 45; a.mlf., Mihakkü’n-nazar (nşr. Bedreddin en-Na’sânî), Beyrut 1966, s. 10, 101, 145; a.mlf.. Şifâ’ü’l-galîl fi beyâni’ş-şebeh ve’l-muhayyel ve mesâlikl’t-taˁlîl (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad 1390/ 1971, s. 155; a.mlf., Tehâfütül-felâsife (nşr Süleyman Dünyâ), Kahire 1972, s. 123; a.mlf., el-Menhul, s. 504; a.mlf., Cevâhirü’l-Kur’ân, Beyrut 1981, s. 6, 21-22; a.mlf., el-Kıstâsü’l-müstakîm (nşr. V. Chelhot), Beyrut 1983, s. 66; a.mlf., el-Vasît fi’l-mezheb (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî), Kahire 1983, s. 244-296; a.mlf., Miˁyârü’l-ˁilm, s. 27-28, 252; İbn Tufeyl, Hay b. Yakzân (nşr. Ahmed Emîn), Kahire 1959, s. 64; İbn Rüşd, el-Keşf ˁan menâhici’l-edille (nşr. Mahmûd Kasım), Kahire 1955, s. 103, 183; Fahreddin er-Râzî, el-Münâzarât (nşr. Arif Tamir), Beyrut 1992, s. 147-151, 162-165; a.mlf., el-Mebâhisü’l-meşrikıyye (nşr. M. el-Mu’tasim el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, naşirin önsözü, s. 32; Moise Maimonide (İbn Meymûn), Delâletü’l-hâˁirîn: Le guide des égarés (trc. S. Munk), Paris 1969, s. 175-180, 281-283, 469; a.e: The Guide of the Perplexed (trc. S. Pines), Chicago 1963, mütercimin önsözü, s. CXXVII; İbnû’l-Arabî, Muhâdaratü’l-ebrâr, Kahire 1968, I, 224; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), III, 354; İbn Teymiyye, Derˀü teˁâruzi’l-ˁakl ve’n-nakl, Riyad 1392, I, 162-163; III, 390-397; VII, 145-165; VIII, 154-172; X, 140-160; a.mlf., Bugyetü’l-mürtâd, Beyrut 1990, s. 18-26; a.mlf., Beyânü telbîsi’l-Cehmiyye, Mekke 1392, I, 8; Zehebî, Aˁlâmü’n-nübelâˀ, XIX, 323; Yâfiî, Mirˀâtü’l-cenân, III, 180; Sübkî, Tabakât, IV, 103, 107, 108-110, 116, 120-132,383-384; İbn Haldun, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983, II, 1086-1088, 1165; Şemseddin Muhammed el-Vâsıtî, et-Tabakâtü’l-ˁaliyye fi menâkıbi’ş-Şâfiˁiyye (nşr. Abdülkerîm el-A’sem), Beyrut 1981, s. 176; Taşköprizâde, Miftâhu’s-saˁde, Beyrut 1985, s. 177-178; R. Descartes, Metafizik Düşünceler (trc. Mehmet Karasan), İstanbul 1967, s. 125-126; B. Pascal, Pensées sur la vérite de la religion chrétienne (nşr.). Chevalier), Paris 1925, I, 262, 280; Zebîdî, İthâfü’s-sâde, I, 1-41; M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, Berlin 1893, I, 195, 296 vd., 300, 340-341; A. J. Wensinck, Bar Hebraeus’s Book of the Dove, Leiden 1919, s. XVI vd.; a.mlf.. La pensée de Ghazzālī, Paris 1940, s. 112; M. A. Palacios, Los precedentes musulmanes del Pari de

Pascal, Sautander 1920, s. 57-59; a.mlf., “Contacts de la spritualité musulmane et de la spritualité chretiénne”, L’lslam et l’occident, Paris 1947, s. 71; S. Thomas, Somme théologique, la création (trc. A. D. Sertillanges), Paris 1948, s. 98; a.mlf.. De unitate intellectus contra Averroystas, Paris 1984, s. 277, 306-307; M. Bouyges, Essai de chronologie des aeuvres de Al-Ghazali (ed. M. Allard), Beyrouth 1959, s.7-8, 25, 33-34, 85; I. Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone (trc. T. M. Greene - H. H. Hudsan), New York 1960, s. 172; M. Abdullah İnân, ‘Asrü’l-Murâbıtîn ve’l-Muvahhidîn fi’l-Magrib ve’l-Endelüs, Kahire 1384/1964, s. 41-42; Zeki Mübarek, el-Ahlâk ʿinde’l-Gazzâli, Kahire 1971, s. 307, 318; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü’l-Gazzâli, Kuveyt 1977; A. M. Goichon, La philosophie d’Avicenne et son influence en Europe médievale, Paris 1979, s. 99; Mahmûd Hamdî Zakzûk, Menhecü’l-felsefi beyne’l-Gazzâlî ve Dekart, Kahire 1981, s. 6-8, 80-81; C. de Vaux, el-Gazzâlî (trc. Âdil Züaytir), Beyrut 1984, s. 79; N. Rescher, Tetavvurü’l-mantıkı’l-ʿArabî (trc. Muhammed Mehrân), Kahire 1985, s. 374-376, 413-418; Ahmed Mahmûd Subhî, fi ʿilmi’l-kelâm, Kahire 1985, II, 165; M. T. d’Alverny, “Al-Ghazzali dans l’occident latin”, Un trait d’union entre l’orient et l’occident: Al-Ghazzali et İbn Maimoun, Agadir 1985, s. 125-146; Haîm Zafrani, “Les sources arabes et leur contributions à la formation et an developpement de la pensee et des traditions culturelles juives: Maimonide pelerin du mond intellectuel judéo-musulman”,

a.e., s. 56-102; Souleymane Bachir Diagne. “Contre l’autorité de la tradition: Une analyse du doute d’Alghazali”, Ghazali la raison et le miracle, Paris 1987, s. 127-128; Ahmed Şahlan, “el-Mîzânü beyne’l-mefâhîmi’l-İslâmiyyeve’t-tekâlîdi’l-Yahûdiyye”, a.e., s. 97; R. Arnaldez, “Les grands traits de la pensée etl’aeuvre de Ghazâli”, a.e., s. 10;a.mlf., “İslâm’da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?” (trc. Ahmet Arslan). DTCFD, XXVIII/l-2 (1970), s. 240; M. Aziz el-Habâbî, Varakât ʿan felsefetin İslâmiyyetin, Dârülbeyzâ 1988, s. 108, 117-123,126-132, 141;Tâhirel-Ma’mûrî, el-Gazzâlî ve ʿulemâʾü’l-Magrib.Tunus 1990, s. 9-10, 21 vd.; Abdülkerîm el-Osmân, Sîretü’l-Gazzâlî, Dımaşk, ts., s. 187, 189, 194, 197; M. M. Şerif, “Descartes’tan Kant’a Kadar Felsefî Etki”, İslâm Düşüncesi Tarihi (ed. M. M. Şerif, trc. Mahmut Alper Tuğsuz), İstanbul 1991, IV, 174-176; W. M. Watt, Islamic Surveys, Islamic Philosophy and Theoiogy, Edinburg 1992; M. Emin Abdullah, The Idea of

Universality of the Ethical Norms in Ghazali and Kant, Ankara 1992, s. 21 vd.; Bekir Karlığa, İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Ahlâk Risalesi, İstanbul 1996, s. 19-22; Metin Yurdagür, Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hûsnâ, İstanbul 1996, s. 54-55; D. H. Salman, "Algazel et les latins", Archive d'histoire doctrinale et litterature du moyen âge, X, Paris 1936, s. 103-127; M. A. Alonso, "Algazel en el Mundo Latino", Al-Andalus, XXII, Madrid 1958, s. 373-374; S. L. de Beaurecueil - G. C. Anawati. "Une preuve de l'existence de Dieu enez Ghazzali et Saint Thomas", MIDEO, III (1956), s. 241 vd.; A. Crtabarria, "La connaisance des textes arabes ehez Raymond Martin O. P. et sa position en face de l'Islam", Cahiers fanjeaux, XVIII, Paris - Toulouse 1993, s. 284; Hilmi Ziya Ülken, "İslâm Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri", AÜİFD, X (1962), s. 25; K. Nakamura, "A Bibliography on Imām Al-Ghazālī", Orient, XIII, Tokyo 1977, s. 119-134; Nihat Keklik, "Türk-İslâm Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri", Felsefe Arkivi, XXIV, İstanbul 1984, s. 4-5.

H. Bekir Karlığa

Literatür.

Yaşadığı dönemden itibaren hem İslâm dünyasında hem de Batı'da büyük ilgi gören ve hakkında pek çok çalışma yapılan Gazzâlî için en önemli kaynak başta el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl olmak üzere kendi eserleridir. Öte yandan klasik dönemde Gazzâlî'ye dair yazılanlar onun çok yönlülüğü ve değişik alanlarda eser vermesiyle paralellik arzeder. Nitekim Gazzâlî ile ilgili incelemelerde bulunan çağdaş araştırmacıların uzmanlık alanları ve ortaya koydukları ürünlerdeki çeşitlilik de aynı sebebe dayanmaktadır.

Klasik Kaynaklar. Klasik dönemde Gazzâlî hakkında zengin bir literatür teşekkül etmiş olup tartışmalı noktalar da bulunmakla birlikte bu sayede ona dair doğruya yakın bilgiler elde edilmektedir. Gazzâlî hakkındaki ilk kaynak, çağdaşı olup onu yakından tanıyan Abdülgâfir el-Fârisî'nin es-Siyâḳ li-Târîḫi Nîsâbûr adlı eseridir. Ancak bu eser kaybolduğundan muhtevası hakkında, İbrahim b. Muhammed es-Sarîfînî'nin el-Münteḫab mine's-Siyâk (Kum 1403, s. 83-84) adlı ihtisarı ile İbnü's-Sübkî'nin Tabaḳatü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ'sı gibi kaynaklardaki alıntılarla bilgi

edinilebilmektedir. Gazzâlî ile tanışma imkânı bulan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin el-ʿAvâṣım mine'l-ḳavâım'ı az da olsa önemli bilgiler içermektedir. Gazzâlî'nin kendi kitaplarıyla birlikte bu iki eser daha sonraki müelliflerin başlıca kaynakları olmuştur. İbn Asâkir'in Târiḫu Dımaşk ve Tebyînü keẕibi'l-müfterî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Muntazam fî târiḫi'l-mülûk ve'l-ümem, Yâkût'un Muʿcemü'l-büldân, İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil fi't-târîḫ, İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân, Safedînin el-Vâfî bi'l-Vefeyât, İbn Şâkir el-Kütübî'nin ʿUyûnü't-tevâriḫ, İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî'nin el-Müstefâd min ẕeyli Târiḫi Bağdâd, Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn ve Taşköprizâde'nin Miftâhu's-saʿâde adlı eserleri Gazzâlî hakkındaki eski kaynaklardan bazılarıdır. İbnü's-Sübkî'nin Ṭabaḳâtü'ş-Şâfiʿiyye'si (Kahire 1324, IV, 101-182), bu kaynakların en kapsamlısı olması yanında düşünürün hayatı, öğrenimi, ruhî ve fikrî gelişimi, eserleri, hakkındaki eleştiriler ve bunların cevaplan, görüşleri ve fetvalarıyla ilgili geniş bilgiler ihtiva etmesi bakımından en çok itibar edilen kaynak olmuştur. Zebîdî'nin İḥyaʾ üzerine yazdığı İtḥâfü's-sâdeti'l müttaḳin bi-şerḥi esrâri İḥyâʾi ʿulûmi'd-dîn adlı geniş kapsamlı şerhinin giriş bölümü de (I, 6-53) Gazzâlî ve İḥyaʾ hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler ihtiva etmektedir.

Modern Kaynaklar. 1. Hayatı ve Eserleri. Gazzâlî'nin hayatı ve eserleri hakkında yapılan yeni çalışmalar büyük bir yekûn tutmaktadır. Bunlar özellikle düşünürün hayatıyla eserlerinin isim, sayı ve mevsukiyetleri, yazılış tarihlerinin belirlenmesi, bu eserlerin muhtevaları ve tercümeleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu çerçevede yazanların ilklerinden olan R. Gosche, "Über Ghazzālīs Leben und Werke" (Philologische und Historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1858, s. 239-311) başlıklı makalesinden uzun bir zaman sonra aynı adı taşıyan kitabını yayımladı (Berlin 1898). Gazzâlî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili diğer çalışmalardan bazıları şunlardır: W. H. T. Gairdner, An Account ot al-Ghazzalī's Life and Works (Madras 1919); Louis Massignon, Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays Islam (Paris 1929); Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü'l-Ġazzâlî (Kuveyt 1977). Maurice Bouyges'un Essai de chronologie des aeuvies de al-Ghazali (Algazel) adlı çalışması (nşr. Michel Allard, Beyrouth 1959) Gazzâlî bibliyografyası alanında özel bir değer taşır. Abdülkerîm el-Osmân'ın klasik kaynaklarda Gazzâlî'ye ayrılan bölümleri topladığı, bilgi

ve görüşleri aktardığı Sîretü'l-Ġazzâlî ve aḳvâlü'l-müteḳaddimîne fîhi (Dımaşk 1961) başlıklı derlemesi de faydalı bir çalışmadır.

Gazzâlî'nin hayatı ve eserlerine dair makaleler de onunla ilgili literatür içinde çok geniş bir yer tutar. Çoğu şarkiyatçılar tarafından yazılan bu makalelerden Duncan Black Macdonald'ın "The Life of al-Ghazzālī with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions" (Journal of the American Oriental Sodety, XX [New Hawen 1899], s. 71-132) başlıklı çalışması hâlâ önemini korumaktadır. Ferîd Cebr'in (Farid Jabre) "La biographie et l'aeuvre de Ghazali reconcidérées à la lumière des Tabaqat de Sobki" (MIDEO, I [Kahire 1954], s. 73-102) başlıklı yazısı Gazzâlî'nin özellikle inziva döneminin bazı karanlık noktalarına ışık tutan tesbit ve görüşler ihtiva etmesi bakımından dikkate değer bir çalışmadır. Diğer makaleler arasında şunlar zikredilebilir: W. H. T. Gairdner, "Al-Ghazālī's Mishkāt al-Anwār and the Ghazzālī-Problem" (Der Islam, V [1914], s. 121-153); W. MontgomeryWatt, "A Forgery in al-Ghazzālī's Mishkāt?" (JRAS, sy. 22 [1949], s. 5-22); a. mlf., "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazzālī" (JRAS, [1952], s. 24-45); G. M. Wickens, "The 'Persian Letters' Attributed to al-Ghazzālī" (The Islamic Quarterly, III (1956), s. 109-116); George F. Hourani, "The Chronology of Ghazālī's Writings" (Journal of the American Oriental Society, LXXIX/4 [1959], s. 225-233); a.mlf. "A revised Chronology of Ghazālī's Writings" (Journal of the American Oriental Society, CIV [1984], s. 289-302); Hilmi Ziya Ülken, "Gazâlî'nin Bazı Eserlerinin Türkçe Tercümeleri" (AÜİFD, IX [1961], s. 59-69); Arvind Sharma, "The Spiritual Biography of al-Ghazālī" (Studies in Islam, IX/2 [New Delhi 1972], s. 65-85);

Patricia Crone, "Did al-Ghazālī Write a Mirror for Princes? On the Authoship of Nasihat al-mulūk" (Jerusalem Studies in Arabic and Islam, X [Jerusalem 1987], s. 167-191); Ali Rıza Karabulut, "Gazâlî'nin Eserleri" (EbûHâmid Muhammed el-Gazâlî, Kayseri 1988, s. 227-248).

2. Düşüncesi. Gazzâlî'nin genel olarak görüş ve düşünceleri hakkındaki incelemeler arasında, Miguel Asin Palacios'un Algazel, dogmatica, moral y ascetica (Gazzâlî'de akîde, ahlâk ve zühd) isimli doktora tezi (Zaragoza 1901) bu alandaki modern ilmî çalışmaların ilklerindendir. Aynı müellif Gazzâlî ile ilgili daha başka çalışmalar da yapmış olup bunlardan en

önemlisi La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano (Gazzâlî'nin manevî dünyası ve taşıdığı hıristiyan tesiri) adlı dört ciltlik İḥya˒ incelemesidir (Madrid 1934-1941). Yazar bu eserinde İḥyâ˒dan seçtiği bazı pasajları göstererek Gazzâlî'nin düşünceleri üzerinde Hıristiyanlık etkisi olduğu yolunda iddialarda bulunmuştur. Gazzâlî'nin kelâm, felsefe, ahlâk ve tasavvufla ilgili görüşlerini inceleyen Carra de Vaux'nun Gazali adlı eseri de (Paris 1902; Arapça trc. Âdil Züaytir, el-Ġazzâlî, Nablus 1377/1958) ilk monografilerden olup uzun süre geniş ilgi görmüştür. Mehmed Ali Ayni'nin Hüccetü'l-İslâm İmam Gazzâlî başlıklı kitabı (İstanbul 1327/1909) Carra de Vaux'nun adı geçen eserinin serbest tercümesinden ibarettir. Daha önce yayımladığı On the Relation between Ghazali's Cosmology and His Mysticism adlı küçük bir çalışmada (Amsterdam 1933) Gazzâlî'de "mülk", "melekût" ve "ceberut" terimlerini İslâmî ve Yeni Eflâtuncu kaynaklarla ilişkisi bakımından inceleyen Arent Jean Wensinck, La pensée de Ghazzālī adlı eserinde (Paris 1940) büyük ölçüde İḥyâ˒ya dayanarak bu terimler yanında düşünürün Tanrı, insan, kozmoloji ve tasavvuf, iman ve yakin, çile ve tasavvuf, ölüm ve gelecek hayat gibi konulardaki fikirlerini incelemiştir. Eser bazı sübjektif yargılar taşımakla birlikte hâlâ önemini korumaktadır. Araştırmaları arasında Gazzâlî'ye geniş bir yer ayıran W. Montgomery Watt, Müslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali adlı eserinde (Edinburg 1963, 1971; Türkçe trc. Hanifi Özcan, Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma), İzmir 1989) bilgi sosyolojisi yöntemleriyle düşünürün hayatına ve düşüncesine yaşadığı devrin siyasî, dinî, fikrî ve kültürel şartları içinde bir bütün olarak bakmaya çalışmıştır.

Düşünürün çeşitli fikrî meselelere dair görüşlerini inceleyen diğer eserlerden bazıları şunlardır: Samuel M. Zwemer, A Moslem Seeker after God: Showing Islam at Its Best in the Life and Teaching of Al-Ghazali, Mystic and Theologian of the Eleventh Century (New York 1920); Celâleddin Hümâî, Ġazzalînâme, Şerh-i Ḥâl u Âs̱âr u Efkâr-ı İmâm Muhammedi Ġazzâlî 450-505 h.k. (Tahran 1368 hş.); Tâhâ Abdülbâki Sürür, el-Ġazzâlî (Kahire 1945, XXI/11-12. s. 502-514); Ali Issa Othman, The Concept of Man in Islam in the Writings of al Ghazali (Kahire 1960); Hüseyin Emîn, el-Ġazzâlî, faḳihen ve feylesûfen ve müteṣavvifen (Bağdad 1383/1963); Fadlou Shehadi (Fazluh Şehâde), Ghazali's Unknowable God: A Philosophical Critical Analysis of Some of the Problems Raised by

Ghazali’s View of God as Utterly Unique and Unknowable (Leiden 1964); Semîh Atıf ez-Zeyn, el-İmâm el-Ġazzâlî (Beyrut 1408 / 1988); Âmir en-Neccâr, Nażarat fî fikri’l-Ġazzâlî (Kahire 1989).

Gazzâlî’nin çeşitli konulardaki düşünceleriyle ilgili pek çok makale yazılmış olup bazıları şunlardır: Cemîl Salîbâ, “el-Ġazzâlî ve zü ʿamâ ʾü’l-felâsife” (MMİADm., XXl/9-10 [1946], s. 394-403); Michael E. Marmura, “The Logical Role of the Argument from Time in the Tahāfut’s Second Proof for the World’s Preeternity” (MW, XL1X [1959], s. 306-314); Hüseyin Emîn, “el-İmâm el-Ġazzâlî, müderrisü’l-Medreseti’n-Niżâmiyye bi-Baġdâd” (Mecelletü Külliyyeti’l-Âdâb, Câmiʿatü Baġdâd, IV (Bağdad 1961), s. 335-350); N. F. Ramazanof, “Dirâsetün fî ʿâlemi’l-Ġazzâlî ve fikrihî (1058-1111)” (trc. Celîl Kemâleddin, el-Mevrid, IX/4 [Bağdad 1981], s. 355-404); Celâl Metînî, “Ġazzâlî der Pîşgâh-ı Ferheng-i Îrân” (Îrânnâme, IV/4 [1986], s. 694-722); David B. Burrell, “The Unknowability of God in al-Ghazali” (Religlous Studies, XXIII [1987], s. 171-182).

3. Felsefesi. Gazzâlî’nin Meşşâî felsefesine yöneltiği eleştiriler çok sayıda çalışmaya konu olmuştur. Bunlara örnek olarak şu eserler zikredilebilir: Muhammed Hânsârî, “Mevḳıf-i Ġazzâlî der Berâber-i Felsefe ve Mantıḳ” (Maʿârif, I/3 (Tahran 1363). s. 9-32); Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Al-Ghazâli und seine Widerlegung der Griechischen Philosophie (Tahâfut al-Falâslfah) (Madrid 1952); Hikmet Hâşim, “Taḥkiḳatün ḥavle naḳdi’l-Ġazzâlî li-meẕhebi’l-Meşşâʾiyyîn ve’l-Eflâṭûniyyeti’l-muḥdeṡe” (Mecelle, XXXII [Dımaşk 1957], s. 289-302); Zebîhullah Safa, “Muḫâlefet-i Âlimân-ı Şerʿ bâ-Dânişhâ-yı ʿAḳlî ve Sehm-i Ġazzâlî ve hem Endîşegâneş der Vâpesîn-i Sedehâ-yı Târîḫ-i İslâmî der in Setîzendegîhâ” (İrânnâme, IV/4 [Washington DC 1986], s. 571-582); Seyyid Hüseyin Nasr, “Ġazzâlî: Ḥakîm-i Muʿannid-i Felsefe” (Îrânnâme, IV/4 [Tahran 1986], s. 583-592); Sabri Orman, Gazâlî, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etkisi (İstanbul 1986); Mustafa Çağrıcı, “İbn Teymiyye’nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması” (İTED, IX [1995], s. 77-126).

Gazzâlî’nin, dönemindeki felsefeye karşı yönelttiği eleştirilere rağmen çağdaş araştırmacıların önemli bir kısmı ortaya koyduğu düşüncelerden hareket ederek onun aynı zamanda bir filozof olduğu kanaatini benimsemişlerdir. Nitekim hemen bütün İslâm felsefesi tarihlerinde ona

geniş yer verilmesi yanında başta sebeplilik problemi olmak üzere belli felsefî konularla ilgili görüşleri hakkında da çalışmalar yapılmıştır (meselâ bk. Julian Obermann, Der Philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis, Wien 1921; Abbas Mahmûd el-Akkâd, “es-Sebebiyye ʿînde’l-Ġazzâlî”, el-Kitâb, III [Kahire 1948], s. 693-701; İbrahim Agâh Çubukçu, Gazâlî ve Şüphecilik, Ankara 1963; İrfan Abdülhamîd Fettâh, “el-İmâm el-Ġazzâlî: Dirâse fı’l-menhec”, MMİIr., XXXII/3-4 [1401/1981], s. 585-607; Abdülkerîm el-Osmân, ed-Dirâsâtü’n-nefsiyye ʿinde’l-müslimîn ve’l-Ġazzâlî bi-vechin ẖâṣṣ, Kahire 1401/1981; Hammânî Buhârî, el-ldrâkü’l-ḥissî ʿinde’l-Ġazzâlî, Cezayir 1987; Binyamin Abrahamov, “al-Ghazālī’s Theory of Causality”, Stvdia Islamica, LXVII [Paris 1988], s. 75-98; Salâh Abdülalîm İbrahim, “es-Sebebiyye beyne’l-Ġazzâlî ve İbn Rüşd”, Ḥavliyyetü Külliyeti uṣüli’d-dîn, IX (Kahire 1992), s. 121-155). Çeşitli felsefî görüşleri bakımından Gazzâlîyi kendinden önceki ve sonraki düşünürlerle karşılaştıran çalışmaların sayısı da hayli kabarıktır (meselâ bk. S. de Beaurecueil, “Ġazzâli et S. Thomas d’Aquin: Essai sur la preuve de l’existence de Dieu proposée dans l’Iqtisād et sa comparasion avec les ‘voies’ thomiste”, BIFAO, XLVI [1947], s. 199-238; H. A. Wolfson, “Avicenna, Al-gazali, and Averroes on Divine Attributes”, Homenaje a Mîllá’s-Vallicrosa, II [Barcelona 1956], s. 545-571;

Simon van der Bergh, “Ghazali on Gratitude Towards God and Its Greek Sources”, Stvdia Islamica, Vll [Paris 1957], s. 77-98; George F. Hourani, “The Dialogue between Al Ghazālī and the Philosophers on the Origin of the World”, MW, XLVIII [1958], s. 183-191, 308-314; Necîb Mükevvel, el-Gazzâlî ve İbn Rüşd, Beyrut 1962; Husain Kassim, “Existentialist Tendencies in Ghazālī and Kierkegaard”, IS, X [1971], s. 103-128; E. Abu Shanab, “Ghazali and Aquinas on Causation”, Monist, LVIII [Salle 1974], s. 140-150; a.mlf., “Two Philosophically-Oriented Theologians, Al-Ghazali and St. Bonaveture”, Miscellanea Francescane, LXXV [Roma 1975], s. 883-892; Süleyman Hayri Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması, Ankara 1976; Muhammed Reşâd Salim, Muḳârene beyne’l-Ġazzâlî ve Ibn Teymiyye, Küveyt 1980; R. Mahmûd Hamdî Zakzûk, el-Menhecü’l-felsefi beyne’l-Ġazzâlî ve Dikârt, Kahire 1401/1981; Richard Frank, “Al-Ghazālī’s Use of Avicenna’s Philosophy”, REI, LV-LVI/1 [1987-1989], s. 271-285; D. B. Burrell, “Ghazali and Aquinas on the Names of God”, Literature and Theology, III [1989], s. 173-

180; Iysa A. Bello, The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy, Ijmâ' and Ta'wîl in the Conflict Between al-Ghazālī and Ibn Rushd, Leiden 1989; Masarrat Husain Zuberi, Aristotle [384-322 B.C.] and al-Ghazali [1058-1111 A. D.], Delhi 1992; Karen Harding, "Causality Then and Now:. Al Ghazālī and Quantum Theory", The American Journal of Islamic Sciences, X/2 [Herndon 1993], s. 165-177).

4. Mantık ve Bilgi Felsefesi. Gazzâlî'nin mantık ve bilgi teorisine dair araştırmalar içinde Ferîd Cebr'in çalışmaları geniş yer tutar. 1954'te Gazzâlî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili yukarıda anılan araştırmasını, 1956'da "L'extace de Plotin et le fanâ' de Ghazāli" (St.I, VI, 101-124) başlıklı makalesini yayımlayan Ferîd Cebr, daha sonra çalışmalarını büyük ölçüde onun bilgi felsefesi üzerinde yoğunlaştırdı. 1958'de Beyrut'ta La notion de la maʿrifa chez Ghazali, Paris'te La notion de la certitude selon Ghazali adlı eserlerini neşretti. Yine aynı yılda son eserinin bir özetini "Fikre tü'l-yaḳini'd-dînî ʿinde'l-Ġazzâlî" başlığıyla el-Meşriḳ'ta yayımladı (LII/1 [Beyrut 1958], s. 3-19). Ferîd Cebr, "Müşkiletü'l-maʿrife beyne Arisṭo ve'l-Ġazzâlî" başlıklı seri makalesinde (el-Meşrik, LIII/6 [Beyrut 1959], s. 679-690, LIV/1 [1960], s. 68-91; LVI/2 [1960], s. 256-297) bilgi felsefesi ve mantık bakımından Aristo ile Gazzâlî'yi karşılaştırdı. Araştırmacının önemli bir çalışması da büyük ölçüde İḥyâʾdan faydalanarak hazırladığı Gazzâlî terminolojisine dair Essai sur le lexique de Ghazali adlı eseridir (Beyrut 1985). Gazzâlî terminolojisine ağırlık veren dikkate değer bir başka eser daha önce Hava Lazarus-Yafeh tarafından yayımlanmıştı. On beş yıllık bir çalışmanın ürünü olduğu söylenen Studies in al-Ghazzali adındaki bu eser [Jerusalem 1975], yazarın Gazzâlî üzerine daha önce yazdığı çeşitli makalelerden oluşmaktadır. Kitapta özellikle Gazzâlî'nin terminolojisi ve en çok kullandığı terimler tesbit edilerek bunlardan hareketle hem onun felsefesi hem de eserlerinin otantikliği üzerinde durulmaktadır. Yazar Gazzâlî'nin sembolizmine ve bilgi felsefesine de geniş bir bölüm ayırmıştır. Düşünürün mantık ve bilgi felsefesiyle ilgili diğer çalışmalardan bazıları şunlardır: Ali el-Belhevân, S̱evretü'l-fikr ev müşkiletü'l-maʿrife ʿinde'l-Ġazzâlî (Tunus, ts., el-Mebâhis); Bernard Weiss, "Knowledge of the Past: The Theory of Tawâtur According to Ghazāli" (St.I, LXI [1985], s. 81-105); Fiktor Sâîd Bâsîl, Menhecü'l-baḥs̱ ʿani'l-maʿrife ʿinde'l-Ġazzâlî [Beyrut, ts., Dârü'l-kitâb el-Lübnânî]; Frederick J. Barny, "The Moslem Idea of 'Ilm (Knowledge) (Illustrated by

al-Ghazali's Experience)" (MW, IX [1919], s. 159-168); İbrahim Agâh Çubukçu, "İslâm Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzâlî'nin Yeri" (AÜİFD, VII [1958-1959], s. 119-130); Michael E. Marmura, "Ghazali's Attitude to the Secular Science and Logic" (Essays on Islamic Philosophy and Science, ed. G. F. Hourani, Albany 1975, s. 100-111); Muhammed İbrahim el-Feyyûmî, el-İmûmü'l-Ġazzâlî ve ʿalâḳatü'l-yaḳīn bi'l-ʿaḳl, [Kahire 1976]; Necip Taylan, Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, Bilgi-İman-Mantık (İstanbul 1989); Refîk el-Acem, el-Manṭıḳ ʿinde'l-Ġazzâlî tî ebʿâdihi'l-Arisṭoviyye ve ḫuṣûṣiyyâtihi'l-İslâmiyye (Beyrut 1990).

5. Ahlâk, Siyaset, Eğitim. Gazzâlî'nin ahlâk düşüncesine dair ilk çalışmalardan biri olan Zeki Mübârek'in el-Aḫlâk ʿinde'l-Ġazzâlî (Kahire 1923 [?]) adlı doktora tezi yeterli ve kuşatıcı bir araştırma niteliği taşımaktan uzak olup yüzeysel değerlendirme ve olumsuz yargılar içermektedir. Bundan başka Muhammed el-Behî'nin el-Ġazzâlî fî felsefeti'l-aḫlâḳiyye ve'ṣ-ṣûfiyye (Kahire 1955), Muhammed Ahmed Şerif'in Ghazali's Theory of Virtue (Albany 1975), Muhammed Ebü'l-Kâsım'ın The Ethics of al-Ghazʿli: A Composite Ethics in Islam (Selangor 1975), Mustafa Çağrıcı'nın Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı (İstanbul 1982), Muhammed Ömerüddin'in The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali (Lahore 1988) adlı eserleri yanında şu makaleler de zikredilebilir: C. G. Naish, "Al Ghazali on Penitence" (MW,XVI [1926], s. 6-18); Ann K. S. Lambton, "The Theory of Kingship in the Nasihat ul-Mulūk of Ghazāli" (IQ, [11954], s. 47-55); Muhammed Ebü'l-Kâsım, "Al-Ġazāli's Conception of Happiness" (Arabica, XXII [Leiden 1975], s. 153-161); George F. Hourani, "Ghazzālî on the Ethics of Action" (JAOS, XCVI [1976], s. 69-88).

Gazzâlî'nin siyaset felsefesi hakkındaki en kapsamlı çalışma,"Gazâlî politique et juriste" (Mélanges de L'université Saint-Joseph, XLVI, [Beyrouth 1970], s. 429-449) başlıklı makalenin de yazarı olan M. Henri Laoust tarafından yapılmıştır. La politique de Ġazālī (Paris 1970) adını taşıyan bu eserin birinci bölümünde onun yetiştiği siyasî ortam ve kronolojik sıraya göre başlıca eserlerinde siyaset meseleleri incelenmiş; ikinci bölümde önemli siyaset terimlerinin tanımlarından başlanarak siyaset-ilim, siyaset-insan ilişkileri, siyasî yapının ana unsurları olarak imam, vezir ve hukukçuların nitelikleri ve işlevleri (Abdülkāhir el-Bağdâdî

ve Mâverdî ile mukayeseli bir şekilde), siyasî faaliyetin dinî ve dünyevî amaçları, siyaset sosyolojisi bakımından ibadetler, ahlâkî faziletler, adalet, suç ve ceza, yabancı unsurların hukukî durumu gibi başlıca siyaset-hukuk meseleleri ele alınmıştır. W. Montgomery Watt'ın "Reflections on Al-Ghazālī's PoliticalTheory" (Glasgow University Oriental Society Transactions, XXI [1965-1966], s. 12-24), Leonard Binder'in "al-Ghazli's Theory of Islamic Government" (MW, XLV [1955], s. 229-241), Fahrettin Korkmaz'ın Gazâli'de Devlet (Ankara 1995) başlıklı çalışmaları da burada kaydedilmelidir.

Gazzâlî'nin eğitime dair düşünceleri daha çok müslüman araştırmacılar için ilgi çekici olmuştur. Bu konudaki çalışmalardan birkaçı şunlardır: Fethiye Hasan Süleyman,

Meẕâhib fi't-terbiye, bahs̱ün fi'l-meẕâhibi't-terbevî ʿinde'l-Ġazzâlî (Kahire 1956); M. A. Quraishi, "Al-Ghazali's Philosophy of Education" (Journal of the Maharaja Sayajirao University of Baroda, XIII/1 [1964], s. 63-69); Shafıque Ali Khan, Ghazālī's Philosophy of Education (Haydarâbâd 1976); Abdülemîr Şemseddin el-Fikrü't-terbevî ʿinde'l-İmâm el-Gazzâlî (Beyrut 1985); Hammânî Bûhârî, et-Taʿlîm ʿinde'l-Ġazzâlî (Cezayir 1987); Hasan Mahmut Çamdibi, Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî (İstanbul 1983).

6. Tasavvuf. Gazzâlî'nin tasavvufî hayatı ve bu sahadaki görüşleri araştırmacıların en çok ilgi gösterdikleri alanlardan biridir. Bu çalışmalar arasında, Gazzâlî'nin genel olarak tasavvufî görüşlerini veya tasavvufî şahsiyetini ele alanlar bulunduğu gibi belirli bir konu etrafındaki görüşlerini inceleyenler de vardır (meselâ bk. W. R. W. Garnaner, "Al-Ghazali as Sufi", MW, VII [1917], s. 131-143; Miguel Asin Palacios, "La mystique d'Al-Gazzali", Mélanges de la Faculté orientale de l'Uniuersite St. JosephdeBeyrouth,VII [1914-1921], s. 67-104; M. Smith, Al-Ghazzālī the Mystic, London 1944; GeorgeW. Davis, "Sufism: From its Origins to al-Ghazzali", MW, XXXVIII [1948], s. 241-256; C. R. Upper, " Al-Ghazālī's Thought Concerning the Nature of Man and Union with God", MW, XLII [1952], s. 23-32; Simon van den Bergh, "The 'Love of God' in Ghazali's Vivification of Theology", JSS, I [1956], s. 305-321; Mehmet Aydın, "Gazzâlî'nin Kurb Nazariyesinde Allah'ın Sıfatlarının Anlam ve Önemi", AÜİFD, XXII [1978], s. 307-314; Muhammed Abul Quasem, "Al-Ghazālī

in Defence of Sūfistic Interpretation of the Qur'ân", IC, LIII [1979], s. 63-86; Adnan Hüseyin el-İvâdî, eş-Şiʿru'ṣ-Ṣûfī ḥattâ ufûli medreseti Bağdâd ve ẓuhûri'l-Ġazzalî [Bağdad 1986]; Ahmed Mohamed Jay, "The Impact of Al-Ghazzali's Work on Sufism", Islam Today, IV [986], s. 35-43; Hasan Şahin, "Gazâlî ve Tasavvuf", Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, s. 87-100).

7. Dinî İlimler. Gazzâlî'nin başta kelâm ve fıkıh olmak üzere dinî ilimlerdeki yerini ve görüşlerini inceleyen pek çok araştırma yapılmıştır. Bunlardan, "Creation in Time in Islamic Thought with Special Reference to Al-Ghazâlî" (God and Creation An Ecumenical Symposium, ed. David B. Burrell, Bernard McGinn [Indiana 1990], s. 246-264) başlıklı önemli bir makalenin de yazarı olan Eric L. Ormsby'nin Theodicy in Islamic Thought: The Dispute över Al-Ghazālī's "Best of Ali Possible Worlds" adlı eserinde [Princeton 1984] Gazzâlî'nin, "Bu âlem mümkün âlemlerin en iyisidir" şeklinde ifade edilen görüşünden hareketle ilâhî hikmet ve kudret, imkân ve zorunluluk, kader, hayır ve şer kavramları çerçevesinde düşünürün ilâhî adalet (theodicy) öğretisi temellendirilmekte, görüşlerini besleyen kelâmî ve felsefî kaynakların incelenmesi yanında karşı görüş ve tenkitler de değerlendirilmektedir. Konuyla ilgili diğer araştırmalardan bazıları şunlardır: Margaret Smith, "Al-Ghazâlî on the Practice of the Presence of God" (MW, XXIII [1933], s. 16-23); M. Umaruddin, "An Esposition of al-Ghazzali's View on the Problem of the Freedom of the Will" (Müslim University Journal, III [1936], s. 31-51); Ebü'l-Kâsım Gerecî, "Ârâ-yı Ġazzâlî der ʿİlm-i Uṣûl-i Fıḳh" (Maʿârif, II [Tahran 1363 hş.], s. 141 -177); James Robson, "Al-Ghazālī and the Sunna" (MW, XLV [1955], s. 324-333); Muhammed b. Tâvît et-Tancî, "Gazzâlî'ye Göre Kur'ân'ın Tefsiri" (AÜİFD, V [1957], s. 1-18); W. Montgomery Watt, The Faith and the Practice (London 1963); Peter Antes, Prophetenwunder in der Ašʿariya bis al-Ġazālī (Algazel) (Freiburg 1970); L. E. Goodman, "Ghazālī's Argument from Creation" (IJMES, II [1971], s. 67-85, 168-188); Abdui Haq Ansari, "The Doctrine of Divine Command: A Study in the Development of Ghazali's View of Reality" (IS, XXI/3 [1982], s. 1-47); Ahmed es-Selâvî, ʿİlmü'l-kelâm ve naẓariyyâtü'l-Ġazzālī (Rabat 1982); Mehmet S. Aydın, "Al-Ghazālī's Idea of Death and His Classification of Men in the World-To-Come" (AÜİFD, XXVI [1983], s. 223-240); A. Hammad,"Ghazali's Juristic Treatment of the Shari'ah Rules in al-Mustasfa" (American Journal of Islamic Science, IV/2 [1987], s. 159-177); Binyamin Abrahamov, "Al-

Ghazâli’s Supreme Way to Know God” (Stvdia Islamica, LXXVII [Paris 1993], s. 141-168); Rebî’ Hâdî el-Medhalî, Keşfü mevḳıfi’l-Ġazzâlîmine’s-sünne ve ehlihâ ve naḳdühabaʿzı ârâʾihî (Kahire 1410).

8. Dinler ve Mezhepler. Gazzâlî’nin Çeşitli dinler ve mezhepler hakkındaki görüşleri de bazı araştırmalara konu olmuştur. Ignaz Goldziher’in Die Streitschrift des Gazali gegen die Bātınıjja-Sekte adlı çalışması (Leiden 1916), Feḍâʾiḥu’l-Bâṭniyye’nın metnine ilâve olarak otuz beş sayfalık Almanca bir mukaddime ile yetmiş yedi sayfalık bir muhteva tahlilini vermektedir. Kitap, düşünürün Bâtınîler hakkındaki eserleri ve görüşleri üzerinde yapılan ilk çalışmalardandır. Diğer çalışmalardan bazıları şunlardır: Samuel M. Zwemer, “Jesus Christ in the Ihya of al-Ghazali” (MW, VII [1917], s. 144-158); O. Pretzl, Die Streitschrift des Gazālī gegen die Ibâhija (Muenchen 1933); Constance E. Padwick, “Al-Ghazali and the Arabic Versions of the Gospels” (MW,XXIX [1939], s. 130-140); İbrahim Agâh Çubukçu, Gazzalî ve Batınîlik (Ankara 1964); Franz Elmar Wilms, Al-Ghazālī’s Schrift wider die Gottheit Jesu (Leiden 1966); Hava Lazarus-Yafeh, “Étude sur la polémique Islamo-chritienne: Qui était l’éuteur de al-Radd al-ğamîl li-ilâhiyat ‘Îsâ bi-Sarîh al-Inğil attribué al-Ghazzālī” (IOS, I [1971], s. 249-256).

9. Batı Dünyasına Etkileri. Halen araştırılmaya muhtaç olan bu konuda şu eserler zikredilebilir: M. Saeed Sheikh, “Al-Ghazali’s Influence on the West” (Pakistan Philosophical Journal, XI [1973], s. 53-67); Manuel Alonso Alonso, “In-fluencia de Algazel en el Mundo Latino” (Al-Andalus, XXIII [1958], s. 371-380).

10. Armağanlar. Gazzâlî’nin doğum veya ölüm yıl dönümleri dolayısıyla çeşitli ilmî toplantılar yapılmıştır. 27-31 Mart 1961’de Şam’da düzenlenen kongrede sunulan bildiriler Mihricânü’l-Ġazzâlî: Ebû Ḥâmid el-Ġazzâlî fî’ẕ-ẕikrâ et-tâsiʿa li-mîlâdih adıyla neşredilmiştir (Kahire 1962). Hicrî takvime göre Gazzâlî’nin ölümünün 900. yıl dönümü münasebetiyle UNESCO’nun 9-10 Kâsım 1985’te Paris’te tertip ettiği yuvarlak masa toplantılarında tartışılan düşünürün hayatı, fikirleri, tesirleri ve fikirlerin aktüel değeri hakkındaki tebliğler UNESCO’nun katkılarıyla “İslam d’hier et d’aujour’hui” serisi içinde Ghazâlî, la raison et le miracle. Tableronde UNESCO, 9-10 descembre 1985 başlıklı kitapta yayımlanmıştır (Paris

1987). Aynı yılın 27-29 Kasımında Fas Kraliyet Akademisi’nce Rabat’ta düzenlenen kongrenin bildirileri Ḥalḳatü vaṣl beyne’ş-Şark ve’l-Ġarb: Ebû Ḥâmid el-Ġazzâlî ve Mûsâ b. Meymûn (Agâdîr 1985); 14 Mart 1988’de Kayseri’de Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü tarafından gerçekleştirilen kongrenin bildirileri de Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî (1050-1111) başlığıyla (Kayseri 1988) yayımlanmıştır. Dârülbeyzâ’da yapılan benzeri bir çalışma ise

el-İmâm Ebû Ḥâmid el-Ġazzâlî fî ẕikrâ murûri tisʿamîʾe sene ʿalâ vefâtih: 505-1405 adıyla basılmış (Dârülbeyzâ 1988), Washington DC’de yayımlanan Irânnâme adlı derginin bir sayısı da (IV/4 [1986]) Gazzâlî’ye ayrılmıştır.

11. Literal Çalışmalar. Gazzâlî hakkında birkaç yetersiz literal çalışma yapılmış olup bunlar arasında sadece onunla ilgili bazı yayınları içine alanlar bulunduğu gibi genel bir bibliyografyanın bir kısmını Gazzâlî’ye tahsis edenler de vardır. Kõjirõ Nakamura’nın “A Bibliography on Imâm al-Ghazālī” (Orient, XIII [Tokyo 1977], s. 119-134) başlıklı çalışmasında Gazzâlî ile ilgili kitap ve makaleler yazıldıkları dillere göre iki liste halinde sıralanmış, ilk listede Batı dillerinde yazılanlar, ikinci listede İslâmî dillerde kaleme alınanlar verilmiş, listelerdeki çalışmalar yazar adına göre alfabetik olarak sıralanmıştır. Birinci listede 198, ikinci listede kırk iki kitap ve makale yer almaktadır. Abdurrahim Güzel’in”GazâlîBibliyografyası Üzerine Bir Deneme” (Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, s. 249-272) başlıklı çalışması yakın zamanda hazırlanmış olmasına rağmen bir hayli eksiktir. Diğer çalışmalar arasında şunlar zikredilebilir: Suhail Manzoor ve Abdul Waheed Khan, “Al-Ghazali: A Select Bibliography of Works Translated into English” (IC, LIV [1980], s. 91-94); Manzoor-A. Khan, “al-Ghazali: A Select Bibliography of Works in English” (Islam and Modern Age, XIII/3 [1982], s. 184-190).

Bu çalışma alanları ve türleri dışında genel olarak İslâm felsefesi, tasavvuf, fıkıh, kelâm, ahlâk, siyaset gibi ilimlere dair sistematik ve tarihî çalışmaların en ağırlıklı konularından birini Gazzâlî teşkil eder. Ayrıca dünyanın hemen bütün tanınmış ansiklopedilerinde Gazzâlî’ye geniş yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sarton, Introduction, I, 753-754; Abdurrahman Bedevî. Mü᾽llefâtü'l-Ġazzâlî, Küveyt 1977; H. Lazarus-Yafeh. Studies in al-Ghazzali, Jerusalem 1975, s. 29-43, 210-248, 259-263, 325-348, 391-411,413-436; Abdurrahim Güzel, "Gazâlî Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", Ebü Hâmid Muhammed el-Gazâlî: 1050-1111 (haz. Ahmet Hulusi Köker), Kayseri 1988, s. 249-272; Kõjirõ Nakamura, "A Bibliography on Imām al-Ghazālī ", Orient, XIII, Tokyo 1977, s. 119-134; Charles E. Butterworth, "The Study of Arabic Philosophy Today", MESA Bulletin, XVII/2 (1983),s. 161-163; St.I, LXIX(1989), s. 181-183.

Mustafa Çağrıcı

GAZZÂLÎ, Ahmed b. Muhammed

(bk. AHMED el-GAZZÂLÎ)

GAZZÂLÎ, Muhammed

(bk. MUHAMMED el-GAZZÂLÎ)

GAZZÂLİYYE

الغزّاليّة

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) fikirlerini benimseyen bazı sûfîler tarafından ona nisbet edilen bir tarikat.

(bk. GAZZÂLÎ)

GAZZE

غزّة

Güneybatı Filistin’de bugün Gazze şeridi denilen i bölge ve merkezi.

Akdeniz’in güneydoğu köşesi kıyılarında yer alan 363 km2 yüzölçümündeki Gazze şeridinin kuzey kesimindedir. 1995’teki şehir nüfusu 300.000 olup çoğunluğunu müslüman Araplar teşkil eder (bölge nüfusu 900.000).

Denizden 4 km. İçeride kurulmuş olan Gazze tarih boyunca Filistin topraklarındaki idarî birimlere bağlı kalmış, ancak ticarî münasebetlerini daha çok Mısır’la geliştirmiştir. Eskiden ihraç edilen mallar develerle Kahire’ye ulaştırılırdı. Süveyş Kanalı’nın açılmasından önce Mısır, Suriye ve Anadolu’dan gelen ticaret ve hac yollarının birleşme noktası olarak çok hareketli günler yaşamıştır. Tarih boyunca devamlı el değiştiren Gazze, Bizanslılar zamanında önemli bir ticaret merkezi ve bu arada Mekke’den gelen tüccarların da uğrak noktası idi. Müfessirler, Kureyş sûresinde bahsedilen yaz ve kış seferlerinde kışın gidilen yerin Gazze olduğunu söylemektedirler. Mekkeli tüccar kafilelerinden birinde Hz. Peygamber’in büyük dedesi Hâşim b. Abdümenâf da bulunmuş ve bu şehirde vefat etmiştir; kabrinin burada yer alması sebebiyle şehre bazı kaynaklarda Gazzetü Hâşim denildiği görülür. Hz. Peygamber’in babası Abdullah da Gazze’ye gelen tüccarlar arasındadır. Hz. Ömer’in esas servetini İslâm’a girmeden önce Gazze’ye yaptığı ticarî yolculuklardan kazandığı rivayet edilmektedir. Hicretin 2. yılında (624) Bedir Gazvesi’ne yol açan zengin ticaret kervanı da Ebû Süfyân idaresinde Gazze’den dönmekteydi.

Gazze. Hz. Ebû Bekir’in hilâfeti zamanında fethedildi (13/634). Kaynaklarda bölgenin VII-IX. yüzyıllar arasında durumu hakkında fazla bilgi bulunmamakta, genellikle Suriye ve Filistin’de yaşayan Arap kabileleri arasındaki çatışmalara sahne olduğu anlaşılmaktadır. İmam Şâfiî 767’de Gazze’de doğdu. İbn Havkal ve Makdisî şehrin büyüklüğünü, zenginliğini, ulucamiinin güzelliğini ve etrafındaki bağlarla bahçelerin

bereketliliğini anlatırlar. Uzun süre müslümanların idaresinde kaldıktan sonra Haçlılar'ın ilerleyişi sırasında Kudüs Kralı III. Baldwin'in eline geçen Gazze (1149), Hattîn Savaşı'ndan sonra Selâhaddîh-i Eyyûbî tarafından geri alındı (1187) ve tekrar müslüman kimliğine kavuşturuldu. 1258 yılında Bağdat'ı zaptederek Abbasî hanedanlığını çökerten Moğollar'ın İslâm topraklarında ulaşabildikleri batıdaki en uç nokta Gazze'dir. Ancak şehir, Moğol kuvvetlerinin Memlükler tarafından Aynicâlût Savaşı'nda hezimete uğratılmalarından (3 Eylül 1260) sonra geri alınmış ve Mısır'ın Osmanlılar tarafından fethine kadar (1517) onların idaresinde kalmıştır. Gazze'nin Memlûk hâkimiyeti altında şanslı bir dönem yaşadığı görülmektedir. Sultan I. Baybars burada imar faaliyetine girişmiş, bu arada önemli bir kütüphane kurmuştur. Kahire'nin kapısı sayılan bu şehre Memlûk sultanları Kudüs veya Hicaz'a yaptıkları ziyaretler sırasında mutlaka uğrarlardı. Bu dönemin idarî taksimatında bir nâiblik olan ve aynı zamanda önemli bir posta güzergâhında bulunan Gazze'ye Refah üzerinden gelen haberler buradan Kerek, Dımaşk veya Safed gibi merkezlere ulaştırılırdı.

Gazze, Kahire'nin emniyeti açısından âdeta ileri karakol gibi değerlendirilmiştir. Yavuz Sultan Selim'e karşı savaş

hazırlığı içinde olan Kansu Gavri, Osmanlı kuvvetlerini Şam taraflarında durdurmak üzere yola çıktığında önce Gazze'ye uğramış ve burada büyük bir sevinçle karşılanmıştır. Kansu Gavri'nin Mercidâbık Muharebesi'nde ölmesi üzerine yerine geçen Tomanbay Osmanlı ordusunu Gazze'de durdurmak istemiş, fakat şehrin düşmesini engelleyememiştir. Osmanlı döneminde Gazze diğer Filistin şehirleri gibi Şam'a bağlı kaldı. 932 (1525-26) yılında nüfusu 5586, 1533-1539 arasında 8789, 1548-1549'da 13.964, 1596-1597'de 11.390 idi ve Remle nahiyesiyle birlikte Yafa'nın kuzeyine, yani bugünkü Tel Aviv'e kadar uzanan Gazze sancağını oluşturuyordu.

1649 yılında Gazze'yi ziyaret eden Evliya Çelebi, "Bu sancak gāyetü'l-gāye māmur ve abadandır" sözleriyle tanıttığı şehirde on bir cami, iki hamam ve 600 dükkânla 1300 ev bulunduğunu ve bu binaların taştan yapıldığını, sancağın yedi zeamet ve 107 timannın olduğunu söylemektedir (Seyahatnâme, III, 128). On yıl sonra şehre gelen Sayda'daki Fransız konsolosu Chevalier d'Arvieux'nün verdiği bilgiler de hemen hemen Evliya Çelebi'ninkilerle aynıdır; Gh. d'Arvieux ayrıca iki kilisenin varlığından

bahsetmekte ve halkın Yunanca, Türkçe ve Arapça konuştuğunu söylemektedir. XVII. yüzyıl sonlarına doğru burayı gören Şeyh Abdülganî en-Nablusî şehirde o dönemde büyük bir canlılık yaşandığını söylemiş ve burayı etraflıca tanıtarak özellikle cami ve medreseleri hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir.

1768-1774 Osmanlı Rus savaşı sırasında Ruslar'ın kışkırttığı Şeyh Zahir el-Ömer isyan ederek Kudüs, Yafa, Nablus ve Gazze'yi ele geçirdi (1773). Ancak bu ayaklanma kaptan-ı derya Cezayirli Gazi Hasan Paşa kumandasındaki bir donanmanın bölgeye gönderilmesi ve Akkâ Kalesi'nin kuşatılması sonucunda bastırıldı (1775).

1783-1785 yılları arasında bölgeyi dolaşan Fransız seyyahı kont M. Constantin François Volney, Gazze'yi Mısır ile Suriye arasında bir ayınm noktası olarak tanımlamakta ve nüfusunun 2000 civarında olduğunu, çoğunluğu müslümanların teşkil ettiğini ve yahudilerle hıristiyanların azınlık durumunda kaldıklarını söylemektedir (Voyage en Egypte et en Syrie, I, 103). Napolyon'un Mısır seferi (1798) sırasında Fransızlar'a karşı koymaya çalışan Kahire'deki Memlûk Emîri İbrahim Bey ve adamları fazla direnemediler ve Suriye'ye geçmek üzere Gazze'ye kaçtılar. Arkalarından gelen Fransızlar buradan kuzeye doğru kıyı boyunca ilerlediler. Akkâ'da Gezzâr Ahmed Paşa karşısında bozguna uğradıktan sonra Kahire'ye dönüşte Gazze'ye uğrayan Napolyon şehri anlatırken güzel ikliminin ve yeşilliğinin kendisine Paris'i hatırlattığını söyler.

XIX. yüzyılın başlannda Gazze'de bulunan Sadrazam Yûsuf Ziya Paşa, şahsına karşı güven duyduğu Gazzeli Muhammed Paşa Ebü Marak'ı Gazze ve Yafa'nın idareciliğine getirdi. 1806 yılında Muhammed Paşa'ya Necid ve Hicaz'da ortaya çıkan Vehhâbî isyanını bastırma görevi verildiyse de Gazze'den yola çıkan paşa harekâttan vazgeçildiği haberi üzerine geri döndü. Daha sonra Gazze eskiden olduğu gibi Yafa ile birlikte yeniden Akkâ vilâyetine bağlandı. Akkâ Valisi Süleyman Paşa, Muhammed Ağa Ebû Nübüvveti Yafa ve Gazze mütesellimi tayin etti; Abdullah Paşa'nın Akkâ valiliği sırasında ise mütesellimliğe Muhammed Şahin Ağa getirildi (1825). Bu sırada Mısır'da isyan ederek payitahtı ele geçirmek amacıyla Anadolu'ya yürüyen Kavalalı Mehmed Ali Paşa, oğlu İbrahim Paşa'yı Gazze üzerine (Kasım 1831) ve oradan da Akkâ'ya yolladı. Ancak buraları

zapteden İbrahim Paşa 1841 yılında Kahire'ye geri dönmek zorunda bırakıldı ve bölge tekrar Osmanlı hâkimiyeti altına alındı.

XIX. yüzyıl boyunca Suriye hacıları ve onlara katılan Anadolu hacıları karayolu ile Gazze'ye gelerek Akabe'ye inerler, burada Mısır ve Kuzey Afrika hacıları ile buluştuktan sonra Kızıldeniz üzerinden Cidde'ye giderlerdi; bu bakımdan Gazze-Akabe yoluna "derb-i Gazze" denilmişti. Ancak 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılması ile Mısır ve Kuzey Afrika hacıları Gazze yolunu terkettiler ve şehir önemini kısmen yitirdi. Akabe yolunun zayıflaması burayı bir pazar gibi kullanan Gazze tüccarlarının da işini bozdu. 1858'de bir kanunnâme ile bölgedeki arazi sistemi değiştirildi; böylece halkın toprakla bağlantılı hayatı sona ermiş oldu (Îsâ el-Mûr, s. 123).

Osmanlı döneminin sonlarına doğru Gazze'de kaymakamlarla belediye reislerinin en yetkili kişiler oldukları görülür. 1904 yılında bölgede yeniden düzenlenen idarî taksimatta burası yine Kudüs mutasarrıflığına bağlı kaldı; Kudüs ise doğrudan Dahiliye Nezâreti'ne bağlı idi. Bu dönemde bölgede teşkil edilen kazalar Gazze, Yafa, Bi'rüssebi' ve Halîlürrahman'dır. Gazze'de I. Dünya Savaşı sırasında İngiliz ve Osmanlı kuvvetleri arasında üç büyük çarpışma oldu; ilk ikisinde Türkler, üçüncüsünde İngilizler galip geldiler. 1917'de General Allenby Gazze'yi aldı ve daha sonra bugün kendi adıyla anılan köprüyü geçerek Kudüs'e girdi. Böylece bazı geçici bölgesel hâkimiyetler dışında Filistin topraklan üzerindeki 1517-1917 arasında 400 yıl devam eden Osmanlı hâkimiyeti sona ermiş oldu.

Bölgede hareketlilik gösteren nüfus Gazze'de 1912'lerde 40.000 civarında iken I. Dünya Savaşı sonrası İngilizler döneminde 17.500'e düştü (1922); 1945 yılında ise 34.000'e çıktı. 1948 yılında İsrail Devleti'nin kurulmasının ardından ülkeye çok sayıda yahudi göçmenin gelmesiyle demografik durum altüst oldu. Bu göçmenlere yer açmak için yurtlanrından sürülen Araplar İsrail sınırlarının dışında kalan Gazze gibi şehirlere sığındılar. Buranın nüfusu aniden 100.000'i aşıp 1965'te 150.000'e çıktıysa da 1967 savaşında İsrail'in eline geçmesiyle 118.000'e geriledi; 1978'de 175.000 civarında idi.

1917'den İsrail Devleti'nin kurulduğu 1948 yılına kadar İngiliz hâkimiyetinde kalan Gazze bölgesi bu tarihte Mısır'a bağlandı. 22 Eylül

1948’de Şam’da toplanan el-Lecnetü’l-Arabiyyetü’l-ulyâ li-Filistin, Kudüs şehri merkez olmak üzere bir Filistin devletinin kurulduğunu ve Gazze’nin geçici merkez kabul edildiğini açıkladı. 1954 yılı başlarında Cemal Abdünnâsır Gazzeli gençleri teşkilâtlandırarak Fedâyîn Örgütü’nü kurdu ve İsrail’e vurkaç saldınları düzenletmeye başladı. 1956’da Abdünnâsır’ın Süveyş Kanalı’nı millîleştirmesi üzerine Mısır’a savaş açan İngiltere ile Fransa’nın yanında yer alan İsrail’e ait kuvvetler Gazze’ye girerek Fedâyîn Örgütü’nü dağıttılar. 1967 Savaşı’nda tekrar İsrail işgali altında kalan Gazze bugün, 13 Eylül 1993’te imzalanan banş antlaşması uyarınca kurulmasına çalışılan bağımsız Filistin devletine bir ön hazırlık olarak gerçekleştirilen Filistin Millî Otoritesi (özerk yönetim) çerçevesinde işgalden kurtulmuş durumdadır (geniş bilgi için bk. FİLİSTİN).

Tarihî yapılar bakımından zengin bir şehir olan Gazze’de otuz beş civannda cami ve mescidin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir (Mustafa Murâd ed-Debbâğ, 1/2, s. 124-127; Mv.Fs., II, 93). Bunlar arasında kiliseden çevrilme Ulucami ile (el-Câmiu’l-kebîr) İbn Osman,

İbn Mervân, el-Mahkemetü’l-Berdîkiyye, Seyyid Hâşim, Şeyh Zekeriyyâ, Aybekî ve Kâtibü’l-vilâye camileri bugüne ulaşan belli başlı yapılardır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 158, 197; Makdisî, Ahsenü’t-tekâsîm, s. 174; İbn Havkal, Süretü’l-ʿarz, s. 172; İbn Battûta, Tuhfetü’n-nüzzâr, I, 37; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 128 vd.; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, el Hakikatü ve’l-mecâz fi’r-rihleti ilâ bilâdi’ş-Şâm ve Mısr ue’l-Hicâz (nşr. Ahmed Abdülmecîd Herîdî), Kahire 1986, s. 152-156; Cebertî, ʿAcâʾibu’l-âsâr, III, 121-141; Cevdet, Târih, VII, 17, 25; M. C. F. Volney, Voyage en Egypte et en Syrie, Paris 1822, I, 103; M. A. Meyer, History of the City of Gaza, New York 1907, s.7-11, 109-111; Îsâ el-Mûr, Ahkâmü’l-arazî, Kudüs 1923, s. 123; İbrahim Avre, Târîhu Vilâyeti Süleyman Bâşâ el-ʿÂdil, Sayda 1936, s. 79; Arif el-Ârif, Târîhu Gazze, Kudüs 1943; Abdülmünsıf Mahmûd, el-Fâtih İbrahim Bâşâ, Kahire 1948, s. 145-146, 160; A. S.

Marmardji, Textes géographiques arabes sur la Palestine, Paris 1951, s. 154-157; U. Heyd, Ottoman Documents on Palestine 1552-1615, Oxford 1960, s. 109-118; Sâtı’ el-Husarî, el-Bilâdü’l-ʿArabiyye ve’d-devletü’l-ʿOsmâniyye, Beyrut 1965, s. 34; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filistin, Amman 1384-96/1965-76, I/2, s. 11-134; Abdülazîz Muhammed Avad, el-İdâretü’l-’Osmâniyye fî uilâyeti Sûriyye (1864-1914), Kahire 1969, s. 13 vd.; A. Cohen, Palestine in XVIII th Century, Jerusalem 1973, s. 98, 101, 156; The Palestinians, People, History, Politics (ed. M. Curtis), New Jersey 1975, s. 27; W. D. Hütteroth, Palâstina und Transjordanien im 16. Jahrhundert, Wiesbaden 1978, s. 21, 71-73; Abdülkerîm Râfık, Gazze: 1857-1861, Amman 1980; E. Torna, Filistin fi’l-ʿahdi’l-ʿOsmanî, Kudüs 1983, s. 43-45; Selim Arafat el-Mebîz, Gazze ve kıtaʿuhâ, Kahire 1986, s. 299-394; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 12; II, 348-349, 384-387; III, 262-263; M. Muhammed Şerrâb, Muʿcemu büldâni Filistin, Beyrut 1407/1987, s. 567-569; Mehmet İpşirli - M. Dâvûd et-Temîmî, Evkaf ve emlâkü’l-müslimin fî Filistin, Beyrut 1988, s.7-11, 15; Ziyâd Ebû Amr, el-Hareketü’l-İslâmiyye fi’d-dıffeti’l-Garbiyye ve kıtaʿi Gazze, Akkâ, ts., tür.yer.; M. Gilbert, The Arab-lsraeli Conflict, London 1992, s. 136; Şehabeddin Tekindağ, “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Bonaparte’ın Akkâ Muhasarası”, TD, sy. 20 (1965), s. 1-20; S. Arafat Al Mabayed - Khıdr Abu Shaaban, “The Islamic Heritage”, Arts and the Islamic World, V/2, London 1990, s. 18-21; E. Rekhess, “The West Bank and the Gazâ Strip”, Middle East Contemporary Survey, XV, Tel Aviv 1993, s. 250-273; İsmâil Ahmed Yagî, “Târîhu Medîneti Gazze fi’l-ʿahdi’l-ʿOsmânî (1516-1917)”, Mecelletü’t-târthiyyeti’l-ʿÂrabiyye li’d-dirâsâti’l-ʿOsmâniyye, IX-X, Zagvan-Tunus 1994, s. 363-394; Kâmûsü’l-a’lâm, V, 3279; “Gazze”, Mv.Fs., III, 389-401; “el-Cevâmiʿ ve’l-mesācid”, a.e., II, 93; Fr. Buhl, “Gazze”, İA, IV, 760-761; D. Sourdel, “Ghazza”, El2 (İng.), II, 1056-1057; M. A. Bakhit, “Rafah”, a.e, VIII, 385; Feridun Emecen, “Akkâ”, DİA, II, 266; a.mlf., “Cezzâr Ahmed Paşa”, a.e., VII, 516-518.

Mustafa L. Bilge

GAZZÎ, Ahmed b. Abdullah

أحمد بن عبد الله الغزّي

Ebû Nuaym Şihâbüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Bedr el-Âmirî el-Gazzî ed-Dımaşki (ö.822/1419)

Şafiî fakihi.

760 yılının Rebîülevvel ayında (Şubat 1359) Gazze'de doğdu. Bazı kaynaklar doğum tarihini 770 (1368) veya 755 (1354) olarak zikretmekle birlikte altmış iki yaşında vefat ettiğinin belirtilmesi ilk tarihin doğru olduğunu gösterir. Küçük yaşta Kur'ân'ı ve Şafiî fıkhının temel metinlerinden olan Ebû İshak eş-Şîrâzî'ye ait et-Tenbîh'l ardından da Kazvînî'ye ait el-Ḥâvi'ṣ-ṣaġîr'i ezberledi. Gazze Kadısı Alâeddin Ali b. Halef el-Gazzî'den fıkıh yanında Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣahih'ini de okudu. 780 (1378) yılından sonra o zamanın önemli ilim merkezlerinden olan Şam'a (Dımaşk) gitti. Burada başta Şam Kadısı Şehabeddin Ahmed ez-Zührî, Burhâneddin es-Sanhâcî ve İbnü'ş-Şüreysî olmak üzere çeşitli âlimlerden ders okudu ve hocalarınca kendisine 781'de (1379) fetva verme izni verildi. Ardından Kudüs'e geçti; Kudüs'te Takıyyüddin el-Kalkaşendî'den ders alarak tahsilini tamamladıktan sonra öğretim ve kaza görevlerine başladı. İlk resmî görevi Şam nâibliğidir. Bu görevi, Şam'ın Umurlular tarafından işgalinden sonraya rastlamaktadır. Bîmâristân-ı Nûrî yanında Emeviyye Camii ve Haremeyn vakıflarının nazırlığı da kendisine verildi. Mütevelliliğini yürüttüğü vakıfların gelirlerinin artması ve suistimallerin azalması sebebiyle büyük bir takdire mazhar olurken vakıflardan aldıkları istihkakları azalan kadı, fakih vb. kimselerin tepkisini üzerine çekti. Bundan dolayı resmî vazifeleri uzun süreli olmadı. Kısa müddet devam eden bir kadılık görevinden sonra Şam bölgesinin kadılarının tayin mercii olan dârüladle müftü tayin edildi, ardından da birçok yerde müderris olarak görev yaptı ve Şam fetva reisliğine getirildi. Hem bu makamda iken hem de dârüladldeki görevi sırasında Şam'daki bir kısım kadılar yanında bazı liyakatsiz müftülerle vaizleri de görevden aldı.

Şam'da bulunduğu sırada defalarca hacca giden Gazzî, Mekke'de 787 (1385), 809 (1407) ve 822 (1419) yıllarında mücavir olarak kaldı. Hicaz'da iken çok sayıda talebesine fetva ve tedris icazeti verdi. Yetiştirdiği öğrenciler arasında İbn Hacer el-Askalânî, Übbî, Takıyyüddin el-Fâsî ve Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe de bulunmaktadır. Mekke'deki ikameti sırasında 6 Şevval 822'de (26 Ekim 1419) vefat etti ve Cennetü'l-muallâ'ya defnedildi. Timur ordularının Şam'ı işgalini de yaşayan Gazzî, başta ders arkadaşı İzzeddin b. Abdüsselâm olmak üzere çok sayıda âlimin iltifatına mazhar olmuştur.

Eserleri. Kaynaklarda zikredilen başlıca eserleri şunlardır: 1. Şerḥu'l-Ḥâvi'ṣ-ṣağir. Kazvînî'nin Şafiî fıkhına dair yazdığı temel metnin şerhidir. Dört cilt olduğu kaydedilen bu eserini "Kitâbü'l-Büyû'"dan itibaren telif etmeye başlamış, bu bölümden sonra teyemmüm faslının şerhine geçmişse de eseri tamamlayamamıştır. Oğlu Radıyyüddin Muhammed bu esere bir tekmile yazmıştır. 2. Şerhu Cemʿi'l-cevâmiʿ. Tâceddin es-Sübkî'nin fıkıh usulüne dair eserinin şerhidir. 3. Şerhu Muhtaṣari'l-Mühimmat. Şafiî fakihi İsnevî'nin el-Mühimmât adlı eserinin muhtasarının beş cilt halinde şerhidir. 4. Menâsikü'l-ḥac. 5. Şerḥu'l-Muḥtaṣar. İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulüne dair eserinin şerhidir. 6. Şerḥu Minhâci'l-vüṣûl. Beyzâvî'nin fıkıh usulüne dair eserinin şerhidir. 7. Muḫtaṣaru Vefeyâti'l-aʿyân. İbn Hallikân'ın meşhur eserinin muhtasarıdır. Bazı kaynaklar bu kitabı el-Münteḳâ min Târiḫi İbn Hallikân adıyla kaydetmişlerdir. 8. Şeḥu ʿUmdeti'l-aḥkâm ʿan seyyidi'l-enâm. Hadise dair olan bu eserini tamamlayamamıştır. 9. et-Taʿlîḳ ʿalâ Ṣaḥiḥi'l-Buḫârî. Üç cilttir. 10. Terâcimü Ricâli'l-Buḫârî. 11. Şerḥu'1-Elfiyye. İbn Mâlik'in nahiv ilmine dair manzum eserinin şerhidir. 12. Şerḥu'l-Minhâc. Nevevî'nin fıkha dair eserinin şerhidir. 13. Ḥaşiye ʿalâ Envâri't-tenzil. 14. el-Baḥrü'l-mübteġî li-meʿânin yenbaġi. Eserin konusu hakkında kaynaklarda bilgi verilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Fâsî, el-ʿİkdü's-semîn, III, 55-57; İbn Kâdî Şühbe, Tabakâtü'ş-şâfiʿiyye, IV, 78-79; İbn Hacer, İnbâʾü'l'l-ġumr, VII, 363-364; İbn Tağrîberdî, el-

Menhelü’s-sâfî, I, 350-351; a.mlf., ed-Delîlü’ş-Şâfî ʿale’l-Menheli’ṣ-ṣâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire, ts. (Mektebetü’l-Hâncî). I, 55; Hatîb el-Cevherî, Nüzhetü’n-nüfûs ve’l-ebdân fî tevârîhi’z-zamân (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1971, II, 460; Sehâvî, ed-Davʾü’l-lâmî, I, 356-358; Keşfü’z-zunûn, I, 596, 626; II, 1832, 1879, 1915, 2018; İbnü’l-İmâd, Sezerât, VII, 153-154; Şevkânî, el-Bedrü’t-tâliʿ, I, 75; İzâhu’l-meknûn, II, 120; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 153; Kehhâle, Muʿcemu’l-müʾellifîn, I, 285; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 46.

Ahmet Akgündüz

GAZZÎ, Bedreddin

بدر الدين الغزّي

Ebü’l-Berekât Bedrüddîn Muhammed b. Radıyyiddîn el-Gazzî el-Âmirî (ö.984/1577)

Tefsir, kıraat, hadis, fıkıh âlimi; edip ve şair.

14 Zilkade 904’te (23 Haziran 1499) Şam’da doğdu. İki yaşında iken Şeyh Ebü’l-Feth Muhammed el-Avfî’nin elinden tasavvuf hırkası giyip zikir telkini aldı. Büyük bir âlim ve kadı olan babasından Kur’ân-ı Kerîm okumayı öğrendi. Daha sonra sırasıyla Şemseddin Muhammed el-Bağdâdî, Muhammed İbnü’s-Sübkî, Muhammed en-Neşâî ve Muhammed el-Yemânî’den kıraat ve tecvid; İbnü’l-Cezerînin öğrencilerinden Bedreddin Ali es-Senhûrî ile Nûreddin Ali el-Uşmûnî ve Şemseddin Muhammed ed-Dehşûrî’den kıraat-i aşere okudu. Yine babasından fıkıh, mantık, Arap dili ve edebiyatı, Bedreddin Hasan el-Makdisî’den de hadis ve tasavvuf dersleri aldı. Fıkıh alanında babasından sonra en çok istifade ettiği âlim Takıyyüddin Ebû Bekir b. Kâdî Aclûn’dur. On bir yaşında iken babasıyla birlikte Mısır’a gitti ve orada beş yıl kalarak Kâdî Zekeriyyâ el-Ensârî, İbn Ebû Şerif, Burhâneddin el-Kalkaşendî ve Şehâbeddin el-Kastallânî gibi tanınmış âlimlerden ders gördü ve bu arada Celâleddin es-Süyûtî’den icazet aldı. Böylece tahsilini tamamlayan Bedreddin el-Gazzî, 921 yılı Receb ayında (Ağustos 1515) babasıyla beraber Şam’a döndü. Bir müddet Emeviyye Camii’nde şeyhü’l-kurrâlıkve maksûre imamlığı yaptı; Âdiliyye, Fârisiyye, Berâniyye ve Mukaddemiyye medreselerinde dersler verdi. Son olarak Takviyye ve Cevvâniyye medreselerine müderris oldu ve bu görevini vefatına kadar sürdürdü. Genç yaşta tedris, fetva ve telif çalışmalarına başlayan Gazzî’nin yetiştirdiği ve bazıları yaş bakımından kendinden büyük olan öğrencileri arasında Çivizâde Mehmed Efendi, Bostanzâde Mehmed Efendi, Muîdzâde el-Amâsî ve Fevzi Efendi gibi ünlü âlimler sayılabilir.

Bedreddin el-Gazzî, 18 Ramazan 936’da (16 Mayıs 1530) saraydan bazı isteklerde bulunmak amacıyla oğlu Şehâbeddin Ahmed ve birkaç dostuyla

birlikte İstanbul’a gitti. Burada, Mısır’dan tanıdığı ünlü muhaddis Ebü’l-Feth Abdürrahim el-Abbâsî’ye konuk oldu; onunla ilmî müzakerelerde bulundu; bu arada bir eserini de özetledi. Baba dostu Vezîriâzam Ayas Paşa ile görüştüğünde ona İbnü’l-Bevvâb hattı bir mushaf ile kendisinin İstanbul’da yazdığı ez-Zübde fî Şerḥi’l-bürde adlı eserinden bir nüsha hediye etti. Ardından üçüncü vezir Kâsım Paşa, kazasker Kadiri Çelebi ve İstanbul müftüsü Sadî Çelebi başta olmak üzere birçok siyaset ve ilim adamıyla görüştü. 1530-1531 kışını İstanbul’da geçirip vezîriâzama ilettiği isteklerine kavuşmayı beklerken Şam Kadısı İsrâfilzâde Fahreddin Efendi’den Gazzî’nin aleyhine yazılmış bir iddianame geldi. Durum kendisinden sorulduğunda gerekli bilgileri verip açıklama yapınca bu iddia dikkate alınmayıp istekleri yerine getirilmiş ve yeni emirnamelerle, kendisini çekemeyenlere karşı durumu kuvvetlendirilmiş olarak Şam’a döndü. Bu seyahatini daha sonra yazdığı Meṭâliʿu’l-bedriyye’sinde anlatmıştır. Kırk yaşlarında iken uzlete çekilerek ancak vali ve kadı gibi devlet adamlarının ziyaret taleplerini kabul eden Gazzî, 26 Şevval 984 (16 Ocak 1577) tarihinde vefat etti ve ertesi gün Emeviyye Camii’nde Şeyhülislâm Şehâbeddin el-Aysâvî’nin kıldırdığı cenaze namazından sonra Şeyh Arslan Türbesi’ne defnedildi. Oğlu Necmeddin el-Gazzî el-Kevâkibü’s-sâʾire adlı eserinde (III, 10) babası hakkında kendisinin müstakil bir kitap yazdığını, Şemseddin es-Sâlihî’nin ona bir mersiye söylediğini, şair Mâmâyî’nin de vefatına tarih düştüğünü bildirir ve bu beytin metnini verir.

Gazzî iyi huylu, cömert, ilimle ameli birleştirmiş mutasavvıf bir âlim olarak ömrünü ilim, öğretim, ibadet ve zikre vakfetmiştir. Öğrencilerini ve halkı iyi tanır, onların bütün işleriyle ilgilenirdi. Vali ve diğer makam sahipleriyle halk arasında sevgi ve adaletin sağlanması için gayret gösterir, ortaya çıkan haksızlıkları idarecilere bildirir, hatta gerektiğinde onları muaheze etmekten bile çekinmezdi. Verdiği fetvalar karşılığında ücret almaz, yakınları ve dostları dışında hiç kimseden hediye kabul etmezdi. Bilhassa yoksul öğrencilerinin ve Şam’a uğrayan ilim taliplerinin ihtiyaçlarını karşılar, bunun yanında sûffleri sever, onlara ikram eder, şeriata aykırı hallerini duyunca da kendilerini doğru yola çağırırdı. Bu hasletleriyle herkesin sevgi ve saygısını kazanmış olan Gazzî geniş ilmî birikimi yanında güçlü bir şair olarak da tanınıyordu. Müstakil manzum eserleri dışındaki şiirlerinin bir divanda toplandığı bilinmekte, el-Kevâkibü’s-sâʾireve Reyḥânetü’l-elibbâʾ

ile diğer bazı kaynaklarda da şiirlerinden seçmeler bulunmaktadır.

Eserleri. Bedreddin el-Gazzî tefsir, kıraat, hadis, fıkıh ve fıkıh usulü, kelâm, Arap dili ve edebiyatı, ilimler tasnifi ve eğitim gibi çeşitli alanlarda bazıları manzum olmak üzere 110'dan fazla eser yazmış olup başlıcalan şunlardır: 1. et-Teysîr fi't-tetsîr. Tefsîrü'l-Ġazzî olarak da tanınan eser Kur'ân-ı Kerîm'in manzum tefsiridir. Müellif kitabın sonunda tefsirini önce 60.000 beyit olarak yazdığını, ardından yirmişer bin beyitlik iki genişletme çalışmasıyla 100.000 beyte tamamladığını kaydeder. Şevkânî'nin verdiği bilgiye göre devrin bazı âlimleri Gazzî'nin bu manzum tefsir tarzını eleştirmişlerse de Gazzî tarzının doğruluğunu savunarak eserini Kanunî Sultan Süleyman'a sunmuş, padişah, zamanında benzersiz olan bu tefsiri inceletmek üzere İstanbul âlimlerine havale etmiş, sonuçta eserde sakıncalı bir ifade ve yoruma rastlanmadığı tesbit edilmiş, bunun üzerine o sırada İstanbul'da bulunan müellif padişah tarafından ödüllendirilmiştir (el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 252). Fakat başka kaynaklar bu hususu doğrulamadığı ve Gazzî de seyahatnamesinde bu konuda bir şey söylemediği için Şevkânî'nin yanıldığı kabul edilebilir. Çünkü Gazzî bu tefsiri İstanbul seyahatinden önce yazmış olsaydı ondan iftiharla bahsederdi; ayrıca onun bu seyahati dışında İstanbul'a gittiğine dair de hiçbir kaynakta bilgi yoktur. Gazzî'nin eserine itirazda bulunan birine cevaben, onun öğrencilerinden olduğu sanılan Muhibbüddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Alvânî (ö. 1016/1608) tarafından yazılan es-Sehmü'l-muʿteriż fî ḳalbi'l-muʿteriż adlı eserin eksik bir nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ndedir (Kemankeş, nr. 240/3, vr. 69a-78b). Tefsîrü'l-Ġazzî'nin iki ciltlik bir yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 98-99), yine aynı kütüphanede 971 (1564) yılında istinsah edilen dört ciltlik bir nüshasının II, III ve IV. ciltleriyle (Yenicami, nr. 39, 40, 41) bir başka nüshanın III. cildi (Fâtih, nr. 632) bulunmaktadır. Şam'daki Zâhiriyye Kütüphanesi'nde de bir nüshasının kayıtlı olduğu tesbit edilmiştir (Ömer Mûsâ Bâşâ, XLII, 503-504). 2. Teysîrü'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʿân.

et-Teysîr fi 't-tefsir adlı eserini nesre çevirerek meydana getirdiği ve yer yer itirazlara cevaplar verdiği on iki ciltlik yarı manzum Kur'ân tefsiridir. 14 Receb 962'de (4 Haziran 1555) tamamlanan eserin müellif hattı nüshasının II, III, IV, V, VII. X ve XI. ciltleri Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 11); aynı numarada IV. ciltten ikinci

bir nüsha daha vardır. Oğlu Necmeddin el-Gazzî'nin istinsah ettiği sanılan ve Mâide sûresinin 32. âyetine kadar olan kısmın tefsirini içeren bir cildinin Mingana koleksiyonunda, bir başka cildinin de Zâhiriyye Kütüphanesi'nde olduğu bildirilmektedir (Hopwood, (1961), s. 102; Ömer Mûsâ Bâşâ, XLII/3-4, s. 503-5041. 3. ed-Dürrü'ṡ-ṡemîn fi'l-münâḳaşati beyne Ebî Ḥayyân ve's-Semîn. Kınalızâde Ali Çelebi ile aralarında cereyan eden ilmî tartışmanın savunmasıdır. Emeviyye Camii'nde İbnü'l-Gazzî'nin manzum tefsirinin hatim merasimi sırasında (971/ 1564) müellifle Kınalızâde arasında çıkan tartışmada, Kınalızâde müfessirlerden Semîn el-Halebî'nin Ebû Hayyân'ın tefsirine yaptığı itirazlardan söz edince Gazzî bunların çoğunun gerçek olmadığını söylemiş, bunun üzerine Kınalızâde bir araştırma yaparak İbn Hacer el-Askalânî'nin Semîn hakkında, "hocası hayatta iken tefsir yazıp onunla tartışmalar yaptığı ve bunların çoğunun güzel ve haklı olduğu" şeklinde bir değerlendirmesini bulmuş ve Gazzî'ye bir mektup yazarak bu itirazların cevabını kendisine bildirmesini istemiştir. Gazzî de bunlardan on tanesini tesbit edip Ebû Hayyân'ın görüşlerini benimseyen ve Semîn'in itirazlarını çürüten bu risaleyi yazarak göndermiştir. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Mihrişah Sultan, nr. 39, vr. 63-69). Daha sonra Kınalızâde bu risaleye karşılık Semîn'in itirazlarını savunan büyük bir eser kaleme almıştır. Şam âlimlerinin bu çalışmayı beğendikleri ve Gazzî'ninkinden üstün tuttukları nakledilir (Keşfuẓ-ẓunûn, I, 122-123, 730-7311.4. el-Burhânü'n-nâhiż fî istibâḥati'l-vaṭiˀi'l-ḥâˀiz. Âdet görmekte olan kadınla cinsî münasebet konusunun ele alındığı bu eserin bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, nr. 383). 5. Cevâhirü'ẕ-ẕehâˀir fi'l-kebâˀir ve'ṣ-ṣaġāˀir. Büyük ve küçük günahlar hususunda yazılmış küçük bir eser olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Lâleli, nr. 3767, vr. 268-270). 6. Şerḥu Elfiyyeti İbn Mâlik. İbn Mâlik et-Tâî'nin meşhur Elfiyye'sine 944 (1537-38) yılında yazdığı manzum şerh olup Süleymaniye (Lâleli, nr. 3265) ve Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk (nr. 1028) kütüphanelerinde birer nüshası bulunmaktadır. 7. Taḳribü'l-meʿâhid fî Şerḥi'ş-Şevâhid. Ebü'l-Feth Abdürrahim el-Abbâsî'nin Meʿâhidü't-tenṣîṣ fî şerḥi Şevâhidi't-telḫiṣ adlı eserinin İstanbul'da onun evinde misafir kaldığı sırada yaptığı özetidir. 6 Cemâziyelâhir 937 (25 Ocak 1531) tarihli müellif hattı nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Yenicami, nr. 1036). Eserin aynı kütüphanede iki nüshası daha mevcuttur (Lâleli, nr. 2866; Kılıç Ali Paşa, nr. 871). 8. ez-

Zübde fî şerḥil-Bürde. Bûsîrî'nin meşhur kasidesinin şerhi olup İstanbul'da tamamlanmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 3656, vr. 201-220) yazma bir nüshası bulunan eser Ömer Mûsâ Bâşâ tarafından neşredilmiştir (Cezayir 1972). 9. ed-Dürrü'n-nażîd fî âdâbi'l-müfîd ve'l-müstefîd. Müellifin, ilimler tasnifi ve pedagoji alanlarına giren eğitim öğretim, araştırma ve kitapla ilgili İslâmî teori ve uygulamaları ele aldığı bu eserinin telifini 932 yılı Receb ayında (Nisan 1526) tamamladığı bilinmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 735). İlmî çalışmanın samimiyet ve doğrulukla birlikte kurallara uyularak yapılabileceğini herkesin anlayabileceği bir biçimde açıklayan eser kısa zamanda ilgi çekmiş ve yazarın öğrencisi Abdülbâsıt b. Mûsâ el-Almâvî tarafından el-Muʿîd ti edebi'l-müfîd ve'l-müstefîd adıyla özetlenmiştir. Almâvî'nin bu eseri önce Ahmed Ubeyd'in tahkikiyle (Dımaşk 1340), daha sonra da Ali Zey'ûr'un yeniden tahkik ve ilimler tasnifi, eğitim psikolojisi ve pedagoji açısından yaptığı değerlendirmelerle birlikte, ʿUlûmü't-terbiyye ve'n-nefs ve'l-ifâde fî tedbîri'l-müteallim ve siyâseti't-teallüm" başlıklı araştırma serisi içinde yayımlanmıştır (Beyrut 1413/ 1993, s. 79-237). 10. el-Meṭâliʿu'l-bedriyye fi'l-menâzili'r-(fi r-riḥleti'r) Rûmiyye. Gazzî'nin Anadolu-İstanbul seyahatini anlattığı eseridir. Ekrem Kâmil tarafından bazı bölümleri Türkçe'ye çevrilerek yayımlanmıştır (bk. bibl); fakat bu çalışma birçok eksiklik ve hata ihtiva eder. Eserin bilinen tek nüshası Köprülü Kütüphanesi'ndedir (nr. 1390). 11. Risâletü âdâbi'l-müʿâkele. Önce Ömer Mûsâ Bâşâ'nın tahkikiyle Mecelletü Mecmaʿi'l-luġati'l-ʿArabiyye'de yayımlanmış (bk. bibl.), daha sonra müstakil olarak basılmıştır (Rabat 1984; Dımaşk 1407/ 1987). 12. Âdâbü'l-ʿişre ve ẕikri'ṣ-ṣoḥbe ve'l-uḫuvve. Bu eser de önce Ömer Mûsâ Bâşâ'nın tahkikiyle Mecelletü Mecmaʿi'l-luġati'l-ʿArabiyye'de yayımlanmış (1968), ardından Ali Hasan Ali Abdülhamid (Beyrut 1407/1987) ve Abdülgaffâr Süleyman Abdülgaffâr (Kahire 1408/ 1988) tarafından tahkik edilmiştir. 13. el-Merâḥ fi'l-müzâḥ. Seyyid el-Cemîlî tarafından tahkik edilmiştir (Kahire 1986). 14. et-Taḫṣîṣ fî şerḥi şevâhidi't-Telḫîṣ. Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-miftâḥ fi'l-meʿânî ve'l-beyân adlı kitabındaki örneklerin (şevâhid) şerhi olup bu konudaki ikinci eseridir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 478).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire, III, 3-10; Keşfü’z-zunûn, I, 122-123, 153, 240, 380, 443, 454, 478, 596, 730-731, 735, 836; II, 1260, 1332, 1617, 1651; Hafâcî, Reyhânetü’l-elibbâʾ, I, 138-144; İbnü’l-İmâd, Şezerât, VIII, 403-406; Şevkânî, el-Bedrü’t-tâliʿ, II, 252; Brockelmann, GAL, II, 473-474; Suppl., II, 488; Izâhu’l-meknûn, I, 5, 314, 330, 343; II, 33, 105, 497, 658-659; Hediyyetü’l-ʿâriftn, II, 285; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XI, 270; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 59; Ekrem Kâmil, “Gazzî-Mekkî Seyahatnâmesi”, Tarih Semineri Dergisi, I/2, İstanbul 1937, s. 3-90; D. Hopwood, “The Islamic Arabic Manuscripts in the Mingana Collection”, JRAS (1961), s. 100-105; Ömer Mûsâ Bâşâ, “Risâletü âdâbi’l-müʾakele”, MMLADm., XLII/ 3-4 (1967), s. 503-524, 732-757; Mv.Fs., IV, 158.

Fatih Çollak - Cemil Akpınar

GAZZÎ, Necmeddin

(bk. NECMEDDİN el-GAZZÎ)

GAZZÎ AHMED EFENDİ

Ahmed b. Îsâ b. Müferric el-Hüseynî el-Gazzî (ö.1150/1738)

Halveti-Mısrî şeyhi, Bursa Gazzî Dergâhı'nın kurucusu.

1054'te (1644) Kudüs yakınlarındaki Gazze'de doğdu. Öğrenimine doğduğu yerde başladı. On iki yaşında Kahire'ye giderek Câmiu'l-Ezher'de yedi yıl din ilimleri tahsil etti. Daha sonra Ezher'de hadis dersleri okutmaya başladı. Mısır'da yaşadığı yirmi yıl boyunca dört defa hacca gitti. Dördüncü haccından sonra yıllardan beri methini duyduğu İstanbul'a gitmeye karar verdi. Muhtemelen 1086 (1675) yılında İstanbul'a gelen Ahmed Gazzî bir müddet Ayasofya Camii'nde hadis dersi verdi. Torunu Mustafa Nesîb Efendi'nin oğlu Gazzîzâde Abdüllatif Efendi'nin kaleme aldığı menâkıbnâmesine göre bilinmeyen bir sebeple ertesi yıl Bursa'ya geçti (Menâkıb-ı Ahmed Gazzî, vr. 5a). Uzun yıllar Molla Fenârî ve Orhan medreseleriyle Ulucami'de ders okuttu.

Gençlik yıllarında tasavvufî konulara pek ilgi duymayan Gazzî, ilerleyen yaşının ve Bursa'nın manevî havasının da tesiriyle tekke ve tarikat dünyasına daha sıcak bakmaya başladı. Bir yandan müderrislik yaparken öte yandan bir mürşid aramaya koyuldu. Bu arada zaman zaman sûfîlerle tartışarak onların dinen sakıncalı bulduğu yorum ve davranışlarına engel olmaya çalıştı.

Devrin büyük sûfisi Niyâzî-i Mısrî'nin Limni sürgününden Bursa'ya dönmesi (1103/1691) Gazzî'nin hayatında yeni bir devir açtı. Mısrî'ye intisap ettikten sonra kırk gün gibi kısa bir sürede sülûkünü tamamlayan Gazzî, 1104 Ramazanında (Mayıs 1693) Ulucami'de yapılan bir törenle hilâfet aldı (Hüseyin Vassâf, V, 122).

Gazzî, Niyâzî-i Mısrî'nin tekrar Limni'ye sürgün edilmesi üzerine mürşidinin dergâhına postnişin oldu. Fakat Mısrî'nin oğlu Çelebi Ali'nin postnişin olmasını isteyen bazı kimseler onu saraya şikâyet ederek dergâhtan ayrılmasını istediler. Bunun üzerine Gazzî, bir süre Şeker Hoca

Mescidi ile Duhter Şeref Mescidi'nde hizmetlerine devam etti. 1108 (1696) yılında şahsî imkânlarını kullanıp kendi adıyla anılan dergâhı kurdu. Geleneğe aykırı olarak vakıflarını evlâda meşrut kılmayan Gazzî, bu dergâhta kırk iki yıl hizmet verdikten sonra 6 Şevval 1150'de (27 Ocak 1738) vefat etti ve son nefesini verdiği odaya defnedildi. Günümüzde Süleyman Çelebi Lisesi'nin bulunduğu yerde kurulan ve Halvetiyye'nin Mısriyye kolunun ikinci müessesesi olan Ahmed Gazzî Dergâhı 1925'ten sonra okul olarak kullanılmıştır. Okul halk arasında Gazzîzâde isminden bozma Kazganî Mektebi adıyla tanınmıştır. Gazzî'nin kabri Pınarbaşı Mezarlığı'na nakledilmişse de kabir taşı bulunamamıştır.

Ahmed Gazzî, medrese ilimleriyle tekke kültürünü birleştiren safîlerden olup mürşidinin aksine coşku ve cezbe dolu bir sûfî değildir. Tekkesinde tasavvufî eserlerin yanında tefsir, hadis, fıkıh da okutmuş; bu arada vaaz ve sohbetlerinde kürsüde el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'mn bulunmasına dikkat etmiştir. Vahdeti vücûdun tartışmalı konularında ihtiyatlı konuşmayı tercih eden Gazzî, tütün ve kahvenin cevazının tartışıldığı bu yıllarda tütünün çok sert muhalifi, kahvenin ise tiryakisi olmuştur. Yöneticilerle iyi geçinmeye gayret etmiş, Mısrî Dergâhı'ndan çıkarılması dışında idarecilerle pek işi olmamıştır. Dinî hükümleri korumada hassasiyet göstermiş, özellikle kadın müridleri şeyhin mahremi sayan görüşe şiddetle karşı çıkmıştır. Devlet adamlarından gelen hediye ve maddî yardımları, "Her şeyin bir bedeli vardır" gerekçesiyle almamış, aldıklarını da dervişlere dağıtmıştır. Bir müridinin bağışladığı kırk kese akçeyi önce kabul etmemiş, adak olduğunun söylenmesi üzerine Ulucami'nin onarımında kullanılmasını istemiştir (Menâkıb-ı Ahmed Gazzî, vr. 6a).

Gazzî, tekkenin âdâb ve erkânında Halvetiyye geleneklerini sürdürmüş, sadece Mısır merkezli bir tarikat olan Bedeviyye dervişlerinin zikir esnasında yüzlerine tülbent (nikâb) örtme âdetini başlatmıştır (Vâkıât,vr. 169a).

Halifeleri arasında oğlu Abdullah Efendi ve torunu Mustafa Nesîb Efendi başta olmak üzere Kütükçüzâde Ahmed Efendi, Kuşakçı Mehmed Dede, Enarıı Şeyhi Sadreddin Efendi, Nasûhîzâde Halil Efendi sayılabilir. Ahmed Gazzî'den sonra dergâhta Mustafa Nesîb, Gazzîzâde Abdüllatif, Ahmed Hasîb, Necib, Cemal, Ali Sırri ve Bedreddin efendiler postnişin olmuşlardır.

Gazzî’nin dergâhında kurduğu kütüphane Bursa’nın kültür tarihi açısından önemlidir. Bursa kültürüyle ilgili önemli eserler kaleme alan dergâhın üçüncü postnişini Gazzîzâde Abdüllatif Efendi (ö. 1247/1831) zamanında tekke kütüphanesinde 700’den fazla eser bulunuyordu (Menâkıb-ı Ahmed Gazzî, vr. 15b). Bu kütüphane Ahmed Vefık Paşa’nın Bursa valiliği sırasında Orhan Gazi Camii’ne taşınmış, Cumhuriyet döneminde ise Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi’ne nakledilmiştir.

Eserleri. Ana dili Arapça olan, Türkçe’yi Bursa’ya geldikten sonra öğrenen Gazzî Ahmed Efendi’nin iki risalesi Türkçe, diğerleri Arapça’dır, l. Nûr-ı Sûti’. Emanetleri ehline vermeyi, insanlar arasında adaletle hükmetmeyi emreden âyetin (en-Nisâ 4/58) tefsiri olan bu risale bozuk bir Türkçe ile kaleme alınmıştır (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 693). 2. İ’lâmü’l-mültezem bi-fazileti zemzem. Mi’rac gecesi Hz. Peygamberin kalbinin zemzemle yıkanmasını anlatan Türkçe risalenin müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Lâleli, nr. 399). 3. Hediyyetü ‘l-ġarbi li-ṭalibi’t-Tuḥfeti‘l-Verdi. İbnü’l-Verdî’nin eserinin şerhidir (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 1303). 4. İʿlâlü Ġazzî. Arapça dil bilgisi kurallarıyla ilgili notlardan meydana gelmiştir (Millî Ktp., Yazmalar, nr. A 216). 5. Ḥaşiye ʿale’l-istiʿâre. Arap dilindeki edebî sanatlara dair olan bu eser Bursa Orhan Gazi Medresesi’nde kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Tekelioğlu, nr. 881). 6. Risale fi’t-taṣavvuf. Sırat, cennet, cehennem, mîzan gibi akaidle ilgili konuların işlendiği esere müstensih yanlışlıkla bu ismi vermiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1430). 7. Mîzânü’l-ʿaḳaʾid. Akaid konularının ele alındığı küçük bir risaledir (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 802).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, Menâkıb-ı Ahmed Gazzî, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 1042, vr. l-90b; a.mlf., Hulâsatü’l-

vefeyât, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 1016 (Genel nr. 2126), vr. 19a; a.mlf., Vâkıât, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 705; Ahmed Ziyâeddin, Gülzâr-ı Sulehâ, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 1018, vr. 103a-104b; Mehmed Şemseddin, Yâdigâr-ı Şemsî, Bursa 1332, s. 150-170; a.e., Mustafa Kara'nın özel kitaplığındaki yazma nüsha, s. 126; a.mlf., Gülzâr-ı Mısrî, Mustafa Kara'nın özel kitapliğındaki yazma nüsha, s. 121; Hüseyin Vassâf, Sefine, V, 122; Süleyman Hâlis, Vefeyatnâme, Mustafa Kara'nın özel kitaplığındaki yazma nüsha, vr. 5; Bursa Vilâyetine Ait Vakfiyeler, TTK Ktp., nr. Y/665, vr. 4b-6b; Kepecioğlu, Bursa Kütüğü, IV, 84; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, İstanbul 1982, s. 82; Hamdi Tekeli, Ahmed Gazzî: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri (yüksek lisans tezi, 1991), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler II, Bursa 1993, s. 231 -254.

Hamdi Tekeli

GAZZÎZÂDE ABDÜLLATİF EFENDİ

(ö.1776-1832)

Bursa Gazzî Dergâhı şeyhi.

1190’da (1776) Bursa’da doğdu. Anne tarafından dedesi, Bursa Gazzî Dergâhı’nın kurucusu Şeyh Ahmed Gazzî’nin torunu Mustafa Nesib Efendi’dir. Büyük dedesi Ahmed Gazzî’ye nisbetle Gazzîzâde diye tanındı. İki yaşında iken babası Ulucami imamı Esad Efendi vefat ettiğinden dedesinin yanında yetişti. Vâkıât adlı eserinde (vr. 3b) küçük yaşta tahsile başladığını, Mevlevi Ali Sıddık Baba’dan Farsça öğrendiğini, Necmeddîn-i Kübrâ’nın Uṣûl-i ʿAşere’sini, Mevlânâ’nın Mesnevî’sini, İbn Atâullah el-İskenderî’nin el-Ḥikemü’l-ʿAṭâʾiyye’sini, Abdülvehhâb eş-Şa’rânî’nin ʿUhûdü’l-Muḥammediyye’sini okuduğunu belirtir. Ayrıca Hoca Hüseyin Efendi’den fıkıh, Hoca Ahmed Efendi’den kıraat, Bekir Efendi’den tefsir ve hadis usulü dersleri aldı (Hüseyin Vassâf, V, 129). Dokuz yaşında iken Mustafa Nesib Efendi tarafından kendisine Halvetî- Mısrî zikri telkin edildi. Dedesinin ölümü üzerine (1202/1788) on iki yaşında Gazzî Dergâhı’na şeyh oldu. On sekiz yaşında Ulucami’de tefsir okutmaya başladı. Üftâdezâde Şeyh Mustafa Efendi’den teberrüken Celvetiyye icazeti aldı. Daha sonra İstanbul’a gittiği, Hoca Neş’et ile tanıştığı ve onun tavsiyesiyle Bursa’ya dönüşünde Nakşibendî şeyhi Mehmed Emin Efendi ile yakınlık kurduğu bilinmekteyse de İstanbul’a hangi tarihte gittiği, ne kadar kaldığı ve Bursa’ya ne zaman döndüğü belli değildir. İstanbul dönüşü sülûkünü tamamlayarak Bursalı Mehmed Emin Efendi’den Nakşibendî-Müceddidî icâzetnâmesi alan Gazzîzâde, onun ölümünden sonra halifesi Ali Behçet Efendi’den de istifade etti. Gazzî Dergâhı’nda Halvetî-Mısrî usulünün yanı sıra hatm-i hâcegân da icra ettiren Gazzîzâde, hayatının büyük bir kısmını kırk beş yıl şeyhlik yaptığı dergâhta ders vermek ve eser yazmakla geçirdi. 14 Şaban 1247 (18 Ocak 1832) tarihinde vefat edince dedesi Ahmed Gazzî’nin yanına defnedildi.

Gazzîzâde'nin Ahmed Atâullah, Mehmed Said ve Ahmed Hasib adlarında üç oğlu, Zeyneb Zehrâ ve Hüsniye adlarında iki kızı olmuş, oğullarından ikisi kendisinden önce ölmüş, Ahmed Hasib ise babasının yerine Gazzî Dergâhı'na şeyhlik makamına geçmiştir. Kızları Zeyneb Zehra Hanım Eşrefzâde (İncirli) Dergâhı şeyhi Nazif Efendi ile Hüsniye Hanım da Enarî (Narlı) Dergâhı şeyhi Gülzâr-ı İrfan müellifi Mehmed Fahreddin Efendi ile evlenmiştir. Hüsniye Hanım'ın çocuğu olmamış, Zeyneb Hanım'ın oğulları Ziyâeddin ve Galib efendiler Eşrefzâde Dergâhı'nda şeyhlik görevinde bulunmuşlardır. Galib Efendi'nin oğlu Ali Sırrı Efendi Gazzî Dergâhı'nda şeyhlik yapmış, kendisinden sonra bu görevi oğlu Bedreddin Efendi sürdürmüştür.

Eserleri. İsmâil Hakkı Bursevî'den sonra Bursa'da yetişen meşâyih içinde en fazla eser yazan Gazzîzâde'nin büyük dedesi hakkında kaleme aldığı Menâkıb-ı Ahmed Gazzî'de (vr. 91a) adlarını zikrettiği yirmi dört eseri dışında başka eserleri de vardır. Başlıcaları şunlardır: 1. Tefsîrü'l-Fâtiḥa. 1245 (1829) yılında telifini tamamladığı 366 varaklık Arapça bir tefsirdir (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 219; İÜ Ktp., AY, nr. 3226). 2. Ravzâtü'l-mûflihûn. Bursa'da yetişen âlim, süfî, âşık ve abdallardan bahseden önemli bir biyografik eserdir (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 1041). 3. Hulâsatü'l-vefeyât Ravzâtü'l-müflihûn'un kısaltılmış şeklidir (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 1016; İÜ Ktp., TY, nr. 224, 3712). 4. Menâkıb-ı Ahmed Gazzî (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 1042). 5. Vâkıât. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin aynı adlı eseri örnek alınarak yazılmıştır (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 705). 6. Risâletü'l-aḳṭâb. Bu Arapça eserde vefat etmiş sûfîlerin ruhanî tasarrufları üzerinde durulmuştur (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 361). 7. Rûhu'l-kuds. Kutub ve ricâlü'l-gayb konusunda kaleme alınan bir eserdir (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 703). 8. Vekâyi-i Baba Paşa. Baba Paşa diye meşhur olan Pehlivan İbrahim Paşa'nın Bursa'da sürgünde iken Gazzîzâde'ye anlattığı hâtıraların kaleme alınmasından meydana gelmiştir (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 1043).

Gazzîzâde Abdüllatif'in Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi Orhan Gazi bölümünde bulunan diğer eserleri şunlardır: Tenḳihu zübdeti'l-

beyân ti tefsîri’l-Ḳurʾân (nr. 220-221), Menâsikü’l-hac (nr. 499), Temhîdü’l-mukaddimât (nr. 702), Risâle-i Zeyniyye (nr. 704), Risale ti kerâmâti’l-evliyaʾ (nr. 709), Makālât-ı Aliyye ti irşadı ehli’s-sülûk (nr. 710), Risâle-i Semâ (nr. 711), Mecmûatü’l-kavâid (nr. 712), el-Mecâlis fi fezâili’s-sıyâm (nr. 714), Mecmûatü’l-hutbe (nr. 740), Mecmûat-ı Mevâiz-i Müteferrika (nr. 742), Ṣanʾatnâme (nr. 753), Tercüme-i Zahire (nr. 827-829), Dürretü’l-beyżâʾ fî beyânı şerefi’l-Muṣṭafâ (nr. 1240), Mecmûʿa (nr. 5997), Mecmaʿu’l-furûḳ(nr. 1626; İÜ Ktp., AY, nr. 2772), Muhtasar fi’l-furûk (nr. 1628), el-Müsteḥab mesheri’l-luġati’l-ʿArabî (nr. 1629, 1630), Terâcim-i Ahvâl-i Meşâyih (nr. 2162). Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi’nde Şerefü’l-âfâḳ (Uşşakî Tekkesi, nr. 50) ve Merġūbü’s-sâlikîn (Hacı Mahmud, nr. 2518) adlı iki eseri daha bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, Menâkıb-ı Ahmed Gazzî, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 1042, vr. 91a; Mehmed Fahreddin, Gülzâr-ı İrfan, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 1098, vr. 167b; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 128-129; İsmet, Tekmiletü’ş-Şekâik.V, 478-479; Mehmed Şemseddin, Yâdigâr-ı Şemsî, Bursa 1332, s. 150-170; Bursalı Mehmed Tâhir, Meşâyih-i Osmâniyyeden Sekiz Zatın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1318, s. 46-48; Osmanlı Müellifleri, I, 138; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 409-410; Mustafa Kara, Bursa’da Tarikatlar ve Tekkeler, İstanbul 1990, s. 56; Hamdi Tekeli, Ahmed Gazzî: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri (yüksek lisans tezi, 1991), Uludağ üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 71-75.

Osman Türer

GCC

(bk. KÖRFEZ İŞBİRLİĞİ KONSEYİ)

GECİK MESCİDİ

(bk. KİÇİK MESCİDİ)

GEÇME

Yazma eser ve levhaların metni çevreleyen ara pervaz süslemelerinde, kitap kapaklarında kullanılan zincir biçiminde altınlı süsleme.

(bk. ZENCİREK)

GEDÂYÎ

XV. yüzyılın önde gelen Çağatay şairlerinden.

(bk. ÇAĞATAY EDEBİYATI)

GEDİK

Osmanlı hukukunda imtiyaz ve inhisar esasına dayanan tasarruf hakkı anlamında bir terim.

Türkçe bir kelime olan gedik "eksik, kusur; yıkık yer, duvarda açılan çatlak" anlamlarına gelir. Terim olarak ise inhisar ve imtiyaz esasına dayanan askeri, idarî, hukukî ve iktisadî mânalar ifade etmektedir. Osmanlı tarihi ve hukuku açısından önem taşıyan yönü hukukî ve iktisadî mânâsıdır.

Askerî alanda gedik, savaşçı sınıfından sayılmadığı halde terfi ederek zabit olabilen topçu ve kale muhafızları gibi askerî sınıfların kadroları için kullanılmıştır. Bu rütbelerin efradı belli ve değişmez sayıdadır. Daha ziyade kale muhafızlarına tevcih edilen gedik tımarlar bu mânanın kapsamına dahildir ve Osmanlı Devleti'nin başlangıcından beri vardır. Askerî mânada gedik tevcihlerine ilk döneme ait belgelerde rastlamak mümkündür (BA, Ali Emîrî-Kanunî, nr. 323).

İdarî sahada gedik ise Osmanlı sarayında belli bir görev ve imtiyaz mânasını taşır. Bazı idarî memur ve hizmetlilerin reisine gedikli denir. Bu anlamda gedik yine Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri mevcuttur ve tasarruf edilen müktesep bir hak gibidir. Bunun için özel gedik defterleri tutulmuş ve gedik tevcihleri yapılmıştır. Saray câriyeleri içinde baş câriyeden sonra önemli bir imtiyaza sahip olan "gedikli câriyeler", kapı halkı arasında mühim yerleri olan "gedikli ağalar", XVIII. yüzyıldan sonra iç hazine kayıtlarını tutmak üzere görevlendirilen "gedikli efendiler" ve bu memurlara hizmetleri karşılığı tahsis edilen "gedikli zeamet" tabirleri bu mânayı içine alır.

Gedik kelimesinin asıl ihtilaflı olan ve çıkış tarihi hakkında farklı yorumlar yapılan mânaları hukukî ve iktisadî olanlardır. Hukukî bir terim olarak gedik hakkı bazı iddialann aksine VI. (XII.) yüzyıldan beri bilinmektedir ve menşeini de İslâm hukukunda "süknâ", "girdar" veya "hulüv" denilen tasarruf hakları teşkil etmektedir. Girdar, mukâtaalı vakıf arazi yahut mîrî arazi üzerinde bu arazinin mutasarrıfı tarafından meydana getirilen ve

sahibine “hakk-ı karâr” (bazı şartlarla devamlı tasarruf ve kiracılık hakkı) veren mülk bina, ağaç ve benzeri şeylere denir. Ebüssuûd Efendi buna gedikle aynı anlamı vermektedir. Hulüv ise daha ziyade Mısır’da görülen ve gedik hakkına benzeyen bir tasarruf şeklidir ve “bir gayri menkulün rakabesi üzerinde, o akar lehine tamir veya başka bir maksatla verilen belli bir meblağ para karşılığında mâlik olunan mücerret menfaat yani intifa hakkı” diye tarif edilmektedir. Mâliki hukukunda genişçe ele alındığı için Kanunî zamanında gedik hakkına esas teşkil etmek üzere konu Kazasker Abdülbâki Efendi’ye incelettirilmiş ve Kansu Gavri zamanındaki uygulamalar gedik hakkı uygulamaları için örnek alınmıştır (Ahmed Feyyûmî, vr. 136bvd.).

Gedik hakkının Osmanlı hukukundaki mânasını da iki ayn devrede incelemek gerekir. Birinci devre, ticaretin inhisarı söz konusu olmadığından ticaretin icrası için imtiyaz anlamının karışmadığı dönemi ihtiva eder. Bu mânada gedik hakkına İslâm ve Osmanlı hukukçuları “süknâ” adını verirler. Ebüssuûd Efendi, süknânın “oturmak” anlamında bir masdar olduğunu belirttikten sonra bu kelimenin hukukçulara göre esnaf ve sanatkârların özellikle vakıf dükkânlarda mütevellinin izniyle ve “karar” şartıyla ilhak ve bina ettikleri raf, dolap ve sandık gibi âlât ve edevatın hakk-ı karâr şartıyla konması anlamına geldiğini belirtir. Şer’iyye sicillerinde de buna yakın bir ifadeyle, “Âlât-ı lâzimeden ibarettir” diye tarif edilmektedir. Mısır’da ise buna çedik denilmektedir. Gerçekten Osmanlı Devleti’nde vakfın malî yetersizliği sebebiyle vakıf dükkânlar harap hale geldiğinde kiracılar dükkânı işler hale getirmek için tamirini üstlenmeyi, bunun karşılığında da kendi mülkü olmak üzere dükkâna hakk-ı karan bulunan âlât ve edevatını yerleştirmeyi ve her sene cüzî bir kira bedeli vererek devamlı kiracı olmayı istiyorlardı. Böyle bir kira akdi yapıldığı takdirde yerleştirilen malzemeye “gedik”, gayri menkule “gediğin mülkü”, verilen kira bedeline de “mülk kirası” denilmekteydi. Bu anlamda gedik hakkı, girdar hakkı ile beraber VI. (XII.) yüzyıldan beri mevcuttu ve meşruiyeti tartışılmaktaydı. Kanunî zamanında konu tekrar gündeme gelmiş ve aleyhteki görüşler üzerine Ebüssuûd Efendi 963 (1555-56) yılında meseleyi enine boyuna araştırarak bunun câiz olduğunu padişaha arzetmiştir (Gedik Risalesi, vr. 115b).

İkinci devre, inhisar usulünün kabulünden sonra gedik hakkının yeni bir mâna kazandığı ve devamlı tasarruf hakkı anlamının yanında bir de ticarette

inhisar, imtiyaz ve bir çeşit patent mânalarını da içine aldığı dönemdir. İnhisar usulü, yani belli miktarda esnafın belli sanatları icra edebilme usulü kabul edildiğinde inhisarına karar verilen sanat ve esnaflık ruhsatı, önce bu sanatları eskiden beri icra eden ve çoğunluğu vakıf olan dükkânlarda gedik hakkına sahip olan kişilere verilmiştir. Bunun sebebi vakıf dükkânlarda bulunan "âlât-ı lâzime" olduğundan bunlar münhasıran bir sanatın icrasına ait ruhsat ve imtiyazın sembolü olmuş ve bu devirden sonra süknâ hakkı "gedik hakkı" diye anılmaya başlanmıştır. Gerçekten inhisar duvarında bir delik açmanın şartı böyle bir gediğe sahip olmak olduğundan mâna da uygun düşmüştür. Bu ise gedik hakkının kazandığı yeni iktisadî mânadır, ancak bu arada terimin eski anlamı da devam etmiştir. Bundan dolayı bazı araştırmacılar, gedik hakkının yeni bir mâna kazanmasını gedik hakkının başlangıcı olarak kabul ederler ve bunu da 1140 (1727) yılından itibaren başlatırlar. Halbuki gedik hakkının hukukî mânasını VI. (XII.) yüzyıla kadar götürmenin mümkün olduğu yukarıda belirtilmiştir.

İslâm hukukçularına göre gedik hakkının hukukî dayanağı zaruret, örf-âdet kuralları ve "umûmu" 1-belvâ" kaidesidir. Gedik denilen âlât ve edevat da gayri

menkul mülk hükümlerine tâbidir ve bulundukları gayri menkulün tamamlayıcı parçalan sayılırlar. Zamanla gediklerin % 60'ı vakfedilmiş ve çoğunluğu da icâreteynli vakıfların hükümlerine tâbi tutulmuştur. 1287 (1870) tarihli nizâmnâme ile bu husus teyit edilmiştir (Düstûr, Birinci tertip, II, 170). Temeli meşru esaslara dayanan gedik hakkının zamanla tâbi olduğu gayri menkulün yerini aldığı ve bir kısmı gayri meşru olan bazı gedik çeşitlerinin de ortaya çıktığı bilinmektedir. Sonradan ortaya çıkan üç gedik çeşidi şunlardır: 1. Müstakar gedikler. Buna "muttasıl gedik" de denir. Hukukçuların cevaz verdiği yukarıda açıklanan gediklerdir. 2. Havaî gedikler. Bunlara "munfasıl gedik" de denir. Fetvaya aykırı olan bu gedikler, belli bir yerle kayıtlı olmayan ve mutasarrıfına istediği yerde sanatını icra yetkisi veren gediklerdir; simitçi gediği gibi. 3. Müstahlas gedikler. Şer'iyye sicillerine göre binası yanmış veya bir yerden diğer bir yere nakledilmiş gediklere denir.

Gedik usulünün gittikçe artan iktisadî önemi sebebiyle bazı yeni düzenlemeler yapıldı. Daha önceleri ilgili esnaf kâhyaları veya benzeri

yetkililer tarafından verilen gedik hüccet ve temessükleri, sonradan yapılan hukukî düzenlemelerle esnaf kethüdâları, Maliye Nezâreti'ne bağlı başmuhasebe ve şer'iyye mahkemeleri tarafından da verilmeye başlandı. III. Selim zamanında çıkarılan bir fermanla gedikler yeniden düzenlendi. Fetvaya aykırı gediklerin tasfiyesine, eski gediklere ait teamülün muhafazasına ve yeni gedik tesisinin ağır şartlara bağlanarak havaî gediklerin ilgasına karar verildi. II. Mahmud döneminde ise yeni bir gedik taksimi ortaya çıktı. Vakıf gediklerin lehine yapılan bazı düzenlemelerden sonra II. Mahmud ve Haremeyn vakıflarına devredilen gedikler çoğaldı. Bu vakıflara bağlanan, mutasarrıflarının ellerine de yeniden sened verilen gediklere "nizamlı gedik", bunların dışında kalanlara ise "âdi gedik" denmeye başlandı.

Osmanlı hukukunda istisnaî olarak meşruiyeti kabul edilen gedik usulü, ticarette inhisar usulünün 1270 (1853) yılında kaldırılmasıyla imtiyaz ve ruhsat mânasını kaybetmiş ve tekrar eski anlamıyla tasarruf hakkı olarak kabul edilmiştir. 1277 (1861) tarihli Gedik Nizâmnâmesi ile de gedik hakkı bazı sınırlamalara tâbi tutulmuştur (Düstur, Birinci tertip, I, 258-262). Nihayet 1331 (1913) tarihli Gediklerin İlgası Hakkında Kanûn-ı Muvakkat ile gedik hakları tasfiye edilerek yüzde doksanı ortadan kaldırılmıştır (Düstur, ikinci tertip, V, 118).

Gedik hakkıyla ilgisi bulunmayan "örfî belde gediği" ise üst hakkı mahiyetinde özellikle İzmir ve çevresinde rastlanan bir gedik çeşididir. Gedikle münasebeti sadece arsasına, mülk ve bina yahut ağaçlarına gedik denmesinden ileri gelmektedir. Örfî belde gediği, yerleri arazi sahiplerinin mülkü olarak kalmak ve gedik sahipleri de arazi mâliklerine yıllık takdir edilen kira bedelini vermek şartıyla arazi üzerinde "hakk-ı karâr"ı (devamlı kalma ve sahibine daimî tasarruf hakkı sağlama özelliği) bulunan bina ve ağaçların mülkiyetini gedik sahibine kazandıran bir tasarruf çeşididir. Yani arazi mâlikleri, üzerine ağaç dikmek yahut bina inşa etmek için kiracıya arazilerini vermekte, ağaç ve binaların mülkiyeti kiracının, arazi ise mülk sahibinin olmaktadır. Bu yönüyle tasarrufun girdar muamelesine benzediği görülür. En önemlisi de arazinin mülk veya vakıf olabilmesidir. Sözleşme hususi örfte böyle bir sözleşmeyi yapan arazi sahibinin adıyla anılmaktadır. Bu sözleşme mukâtaa akdi (hukr) mahiyetindedir.

Bazı resmî görevlilerin bununla gedik hakkını birbirine karıştırmasından dolayı 2 Muharrem 1290 (2 Mart 1873) tarihinde bir nizâmnâme neşredilmiştir. Bu nizâmnâmeye göre, İzmir'in içinde üzerine bina yapılmak için kiralanan arazideki tasarruf hakkına "örfî belde gediği", Karşıyaka ve Manisa civarında görülen ve üzerinde ağaç (özellikle palamut ağacı) dikilmek üzere kiralanan arazilerdeki tasarruf hakkına da "pafdos" yahut "bahşur" denilmektedir. Örfî belde gediği ile pafdos arasında hukukî mahiyet itibariyle bir fark yoktur. Her ikisi de hukr ve mukâtaaya benzemektedir, yani üst hakkı niteliğindedir. Bu sebeple binanın yıkılmış ve ağacın sökülmüş olması bu hakkı sona erdirmez.

Mahiyet itibariyle diğer gediklerden tamamen farklı olması ve Gediklerin İlgası Hakkında Kânûn-ı Muvakkat sadece İstanbul'daki gedikleri ilgilendirdiğinden bazı görüşlerin aksine örfî belde tasarrufları günümüze kadar devam etmiştir. Bu gediklerin bir kısmı arazi mutasarrıflarına satılarak veya miras sebebiyle gedik ve arazi mâlikliği aynı şahısta birleşerek ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ali Emîrî-Kanunî, nr. 323; Ahmed Feyyûmî. Risale fi tahkîki'l-hulüv, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1152,"vr. 136"; Ebüssuûd Efendi, Gedik Risalesi, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 223, vr. 115"; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr (Kahire), V, 522-523; Kadri Paşa, Kânûnü'l-ʿadl ve'l-insâf, Kahire 1893, md. 342-343, 347; Ömer Hilmi, Ahkâm-ı Evkaf, İstanbul 1307, s. 12 vd.; Sıdkı, Gedikler, İstanbul 1325; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328-30, II, 159-162; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 652 vd.; Elmalılı, İrşâdü'l-ahlâf fî ahkâmi'l-evkâf, İstanbul 1330, s. 77; Serkis Karakoç, Tahşiyeli Kavânîn, İstanbul 1330, I, 425-429; Ebül'ulâ Mardin, Ahkâm-ı Evkaf, İstanbul 1339-40, s. 90-95; "2 Muharrem 1290 Tarihli İzmir'de Tasarruf Olunan Gedikât Hakkında Olan Nizâmnâme", Külliyyât-ı Kavânîn (haz. Serkis Karakoç), TTK Ktp., Dosya nr. 18, belge nr. 237; "8 Zilhicce 1277 Tarihli ber Vech-i Mülkiyyet Tasarruf

Olunmakta Bulunan Gedikât Hakkında Nizâmnâme”, Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, I, 258-262; “1287 tarihli Nizâmnâme”, a.e., 170; “1331 Tarihli Gediklerin İlgası Hakkında Kânun-ı Muvakkat”, a.e., İkinci tertip (1332), V, 118-120; Fikri Gürzümar, Vakıf Gayrı Menkuller ile Örfi Belde Tasarruftan, Ankara 1949, s. 41 vd.; İsmet Sungurbey, Medenî Hukuk Sorunları, İstanbul 1976, III, 23, 40-41, 53; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 401-422; a.mlf., “Osmanlı Hukukunda Gedik Hakkının Menşei ve Gedik Hakkı ile İlgili Ebussuud’un Bir Risalesi”, TDA, sy. 46 (1987), s. 149-162.

Ahmet Akgündüz

GEDİK AHMED PAŞA

(ö.887/1482)

Osmanlı veziriazamı.

Angiolello'ya göre Sırbistan'da doğdu. İvranye'ye (Vranye) bağlı Punusevce (Polnosevce) köyünün diğer adının 1570 tarihli Tahrir Defferi'nde Gedik Ahmed Paşa olarak belirtilmesi doğum yerinin bu köy olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca İvranye'de bir cami yaptırması ve vakıf tahsis etmesi de bu tahmini pekiştirmektedir. Tanınmış olduğu "Gedik" lakabı ise Âşıkpaşazâde'ye göre kale açmak, kale tamir veya inşa etmek maharetine dayanmaktadır. Aynca bunun Gedikliler zümresinden yetişmiş olmasından kaynaklanabileceği de belirtilir (İA, I, 198). Hammer'in, bir dişinin eksikliği dolayısıyla bu lakapla anıldığına dair verdiği bilgi ise inandıncı değildir.

II. Murad döneminde iç oğlanı olarak saraya giren ve II. Mehmed zamanında askeri rütbeyle çıkıp kısa bir süre Rum beylerbeyiliği yapan Gedik Ahmed Paşa, 1462'den sonra İshak Paşa'nın yerine Anadolu beylerbeyiliğine getirildi. Fahri Hatun İbneti Abdullah adlı hanımı bu yıllarda Kütahya'da vefat etti. Dolayısıyla onun İshak Paşa'nın damadı olması Fahri Hatun'un ölümünden sonraki yıllarda gerçekleşmiş olmalıdır. İlk büyük askerî başarısını 1461'de Koyulhisar'ı fethederek sağladığı anlaşılan Ahmed Paşa, Oruç Bey'e göre 1469 yılında (Oruç'un Manisa nüshasında İshak Paşa ile beraber) Karaman (bugün Konya) Ereğlisi ve Aksaray'ı fethedip II. Mehmed'in oğlu Şehzade Mustafa'yı Karaman valisi olarak Konya'ya yerleştirdi. Ertesi yıl Eğriboz'un fethiyle sonuçlanan sefere katıldı. Aynı yıl Anadolu beylerbeyiliğinden ayrıldı ve vezirlik rütbesini aldı. 1471'de Alâiye'yi (Alanya), ertesi yıl İçel ve Karaman'da Silifke, Mokan, Gorigos (Kızkalesi), Gülek ve Lülye'yi (Lülüe) ele geçirdi; Akkoyunlular'ın yoğun askerî yardımıyla vatanlarını geri almaya kalkışan Karamanoğlu Pîr Ahmed ve kardeşi Kâsım Bey'i yenilgiye uğrattı. Osmanlılar ile Akkoyunlular arasında 1473 yılında meydana gelen Otlukbeli Meydan Şavaşı'nın Osmanlılar'ın zaferiyle sonuçlanmasında

önemli rol oynadı. Şehzade Bayezid ile aralarındaki tartışma da Hanivaldanus ve Neşrî'nin rivayet ettiği gibi bu savaş sırasında olmuş, hatta Hammer, Ahmed Paşa'nın sonradan idam edilmesinin sebebinin bu tartışmaya dayandığını belirtmiştir.

Gedik Ahmed Paşa, 1474'te idam edilen Mahmud Paşa'nın yerine veziriazam oldu; Karaman ve İçel'deki askerî faaliyetlerini Ermenek, Manyan ve Silifke hisarlarını tekrar alarak sürdürdü. 1475'te II. Mehmed onu donanmayla Kırım'daki Ceneviz sömürgelerinin fethine gönderdi. Gedik Ahmed Paşa Haziran 1475'te Kefe, ardından Sudak ve Azak'ı zaptedip Menkup'u kuşattı. Kefe'de Cenevizliler tarafından hapse atılmış olan Kırım Hanı Mengli Giray'ı zindandan çıkardı ve onunla bir anlaşma yaptı. Buna göre Mengli Giray Kırım hanı olarak Osmanlı himayesini tanıyordu. Kazandığı başarıların da rolüyle kendisini üstün görmeye başlayan Ahmed Paşa, bu tavırları yüzünden zafer dönüşü padişahın güvenini kaybetti. Onun bu tavrı bir anlamda, Afyon'da 1470 yıllarında inşa ettirdiği külliyenin sultanlara yaraşır boyutları ve görünüşüyle de gözler önüne serilmektedir.

1477'de Arnavutluk'ta İşkodra'ya karşı girişilecek bir sefere memur edilen Gedik Ahmed Paşa, orduda hâkim olan menfi havaya uyarak bu görevi üstlenmekten kaçındı. Bunun üzerine görevinden alınarak Rumelihisarı'nda hapsedildi. Ertesi yıl, o sıralarda genç yaşta bulunan ve Arnavutluk seferine mîralem olarak katılan Hersekzâde Ahmed'in ara buluculuğuyla serbest bırakılıp kaptan-ı deryalığa ve aynı zamanda Avlonya sancak beyliğine getirildi. Bu görevde iken 1479'da Ege'de Kefalonya, Zanta ve Ayamavra'yı zaptetti. Bunun üzerine bu adaların prensi III. Leonardo Tocco ile Napoli hanedanına mensup olan yeni hanımı bölgeyi terkedip Napoli'ye döndüler. İtalya fütuhatına ilk adım olarak görülen bu seferden sonra II. Mehmed 1480 yılında Gedik Ahmed Paşa'yı Otranto'ya gönderdi. Ön yargılı çağdaş bir İtalyan kroniği bu sırada Ahmed Paşa'yı "cılız, esmer tenli, büyük burunlu, seyrek sakallı, orta boylu, çirkin, son derece merhametsiz, çok cimri" olarak tasvir eder. Otranto'yu Ağustos 1480'de fetheden Gedik Ahmed Paşa, İtalya'da girişeceği yeni fütuhat için ertesi ilkbaharda Avlonya bölgesinde asker toplayıp donanmanın gelmesini beklerken Fâtih Sultan Mehmed'in ölüm haberini aldı. Yeni padişah olan II. Bayezid'den ve ayrıca divandan donanma gönderilmesi ve Otranto

Kalesi’ni savunan Osmanlı askerlerine yardım sevkedilmesi ricasında bulunmasına rağmen istekleri kabul edilmediği gibi kendisi de askerleriyle geri çağrıldı.

Fâtih’in son yıllarında Şehzade Bayezid ile Cem arasında taht için cereyan eden gizli mücadelede idareci, ulemâ ve askerî üst zümreler arasında kutuplaşmalar ortaya çıkmış, Gedik Ahmed Paşa ise kayınpederi İshak Paşa’nın Bayezid taraftan olmasına rağmen ne Cem’in ne de Bayezid’in tarafını açık bir şekilde tutmuştu. Haziran 148l’de Bayezid ile Cem arasında Yenişehir’de yapılan savaşa son anda yetişen Gedik Ahmed Paşa, Hanivaldanus’a göre Bayezid’in savaşı kazanmasında büyük katkıda bulundu. Ancak Cem’i Ereğli’ye kadar takip etmesine rağmen onu yakalayamadı, hatta bu yüzden Cem taraftarı olduğuna dair rivayetler ortaya atıldı. Bir müddet sonra yeniden vezirlik rütbesini alan Ahmed Paşa’nın da Cem’e karşı açık bir tavır almadığı anlaşılmaktadır. Bunun hemen ardından II. Bayezid, bazı anlaşmazlıkların tesiriyle ve özellikle de onun gizlice Cem taraftan olmasından şüphelenmesi dolayısıyla itaatsizliğini bahane ederek Ahmed Paşa’yı hapse attırdı.

Onu iktidardan uzaklaştırmayı amaçlayan bu girişimde padişahın damadı olan ve nüfuzlu bir ailenin temsilcisi sayılan Hamza Beyoğlu Mustafa Paşa önemli rol oynadı. Gedik Ahmed Paşa’nın hapsedilmesi kapıkullarının ayaklanmasına yol açtı. Bunun üzerine serbest bırakıldı ve vezirliği de iade edildi. Onun hapisten çıkarılmasında ayrıca kayınpederi İshak Paşa, Mesih Paşa ve Hersekzâde Ahmed Paşa’nın da katkıları vardır. Bu arada Karamanoğlu Kâsım Bey’in liderliğinde Karaman’da bir isyan başladığından Gedik Ahmed Paşa Konya’da bulunan Şehzade Abdullah’a yardım etmek için Karaman’a gönderildi. Yola çıkmadan önce düşmanı Hamza Beyoğlu Mustafa Paşa’yı hapsettirmeyi başardı. Ancak kendisi de rehin olarak oğlunu sarayda bıraktı. İsyanın bastırılmasında ümit edilen başarıyı sağlayamadı. Çünkü Kâsım Bey kış başlamadan önce Suriye tarafına kaçmıştı. Bunun üzerine Ahmed Paşa Lârende’de (Karaman) kışladı. Neşri’ye göre Kâsım Bey, bu sırada Mısır’da bulunan Cem Sultan’ı Gedik Ahmed Paşa ve bazı devlet adamları namına yazdığı birkaç sahte mektupla Anadolu’ya geri dönmeye davet etmişti. Gerek bu olay, gerekse 1482 ilkbaharında Ahmed Paşa’nın yanında bulunan Ankara sancak beyi Mehmed’in Lârende’den kaçıp Cem’in tarafına geçmesi II. Bayezid’in

şüphelerini büsbütün arttırdı. Gedik Ahmed Paşa, II. Bayezid'in tereddüdünden faydalanarak düşmanı Hamza Beyoğlu Mustafa'yı bertaraf ettirdi. II. Bayezid, en kabiliyetli kumandanı Ahmed Paşa'nın Cem'in tarafına geçeceği korkusuyla Cem ile yaptığı savaşa onu fazla karıştırmadı ve pasif halde bırakmaya çalıştı. Cem'in tekrar yenilip Rodos şövalyelerine kaçmasından sonra uzun süredir hareketlerinden endişe ettiği Gedik Ahmed Paşa'nın ortadan kaldırılması için padişahın önünde herhangi bir engel kalmadı. Sonunda 6 Şevval 887'de (18 Kâsım 1482), vezirler ve bütün devlet erkânına Edirne'deki Yeni Saray'da verilen ziyafetin ardından Gedik Ahmed Paşa boğdurularak öldürüldü. II. Bayezid bu olaya ait bir hatt-ı hümâyununda Bostancıbaşı İskender'e, Gedik'in ölümünden bahisle artık Cem'in küçük oğlu Oğuzhan'ın da öldürülmesini emrettiği görülmektedir. II. Bayezid'in oğlu Şehzade Korkut'un İshak Paşa'nın evinde yaşamış olması gibi Cem'in oğlunun da son iki yıl Gedik Ahmed'in ailesi yanında kalmış olması muhtemeldir.

Naaşı Edirne'de defnedilen Gedik Ahmed Paşa'nın oğullarından Mehmed'in 1486'dan sonra II. Bayezid'in kızı Selçuk Sultan'la evlendiği bilinmektedir. Bu zatın 898'de (1492-93) Siroz'da (Serez, Serres) yaptırdığı büyük caminin kitâbesinde Ahmed Paşa'dan "sultânü'l-guzât, âsafü'l-İslâm, nasrü'l-âbidîn" şeklinde söz edilir. Gedik Ahmed Paşa Afyon'daki büyük külliyesinden başka Lâdik'te bir mescid ve bir köprü, Kütahya'da bir mektep ve bir arasta, Beküs köyünde bir mektep yaptırmış ve Konya'daki Mevlevi tekkesini de tamir ettirmiştir. İstanbul'daki eserlerinden, sadece bir mahalleye ve semte adını veren hamamı günümüze kadar ulaşmıştır. İvranye'deki camii, muhtemelen Sırplar'ın 1878'deki işgallerinden sonra yıkılan "Krstata dzamija" (=Alaca Camii [?]) idi.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, nr. 2088 (Zilhicce 879 tarihli vakfiye); TSMK, nr. E. H. 3064, vr. 14b-15b; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 173-177, 182-184, 187; a.e. (Giese), s. 166-168, 175-178; İbn Kemal, Tevârîh-i Al-i Osman, VII, 184, 304, 309-312, 314-316, 382, 385-389, 469, 470, 472, 507, 509-510, 512-514, 516-

518, 521; a.e., Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 32, VIII, vr. 8a, 10a, 10b, 14a, 18b, 19a, 19b, 104a; Oruç b. Âdil, Târîh-i Al-i Osman, Paris Bibliotheque nationale, Suppl. turc, nr. 1047, vr. 80b, 82a-83b, 87b, 89a, 90a, 90b, 91a, 92a, 92b, 148a; a.e, Paris Bibliothèque nationale, Ancient fonds turc, nr. 99, vr. 117b, 119a-121a, 121b, 125b, 127a, 128b, 130a, 131a-b; a.e. (nşr. Atsız), İstanbul, ts., s. 122; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 149, 153, 169-170, 179-180; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 205-209, 211, 213-215, 217, 221, 222, 230; II, 292-294, 300, 302-304, 307, 313, 314, 322; Hammer, GOR, II, 284; A. D. da Lezze, Historia Turchesca (nşr. I. Ursu), Bucuresti 1909, s. 41, 42, 64, 66, 67, 70-80, 108, 110-115, 170-172, 176-181, 185; G. M. Laggetto, Historia della guerra di Otranto del 1480 (nşr. L. Muscari), Maglie 1924, s. 19; Akdes Nimet Kurat, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivindeki Altın Ordu, Kırım ve Türkistan Hanlarına Ait Yarlık ve Bitikler, İstanbul 1940, s. 87-90, 98; Selahattin Tansel, Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasi ve Askeri Faaliyeti, İstanbul 1971, s. 18, 24, 142, 146, 186, 210, 218-221, 244, 265, 275-279, 292-293, 296-297, 307, 312; R. F. Kreutel, Der Fromme Sultan Bayezid. Die Geschichte seiner Herrschaft (1481-1512) nach den altosma-nischen Chroniken des Oruc und des Hanivaldanus, Wien-Köln 1978, s. 187-190, 192-197; Hedda Reindl (Kiel), Männer um Bayezid. Eine prosopographische Studie über die Epoche Sultan Bayezids II. (1481-1512), Berlin 1983, s. 100-128; A. Stojanovski, Vranjski Kadiluk u XVI veku, Vranje 1985, s. 20-21, 162-163; Mükrimin Halil Yinanç, "Ahmed Paşa, Gedik", İA, I, 193-199; Halil İnalcık, "Mehmed II", a.e., VII, 529, 530; a.mlf., "Ahmad Pasha Gedik", El2 (İng.), I, 292-293.

Hedda Reindl Kiel

GEDİK AHMED PAŞA KÜLLİYESİ

Afyonkarahisar’da XV. yüzyıla ait külliye.

Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devirleri ricâlinden Veziriazam Gedik Ahmed Paşa (ö. 1482) tarafından yaptırılmış olup cami, medrese, sıbyan mektebi ve hamamdan meydana gelir. Kesin inşa tarihi tesbit edilememekte, Gedik Ahmed Paşa’nın Anadolu beylerbeyiliği sırasında ve 1470 yılı civarında yapıldığı sanılmaktadır. Caminin taçkapısı üzerinde bulunan kitâbe 1210 (1795-96) tarihli tamirata aittir. Cami 1940’ta Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yeniden yapılırcasına tekrar tamir ettirilmiş, bu arada medrese ile hamam da elden geçirilmiştir. Aynı yıllarda külliyenin çevresindeki birtakım binaların yıktırılarak etrafının açıldığı, ancak bu faaliyet sırasında sıbyan mektebinin ortadan kaldırıldığı anlaşılmaktadır. Günümüzde cami ile hamam aslî vazifelerini sürdürmekte, medrese ise müze olarak kullanılmaktadır. Bugünkü şehrin merkezinde yer alan külliyede gelişigüzel bir yerleşim gözlenir. Yapı topluluğunun en önemli unsuru ve çekirdeği olan cami güneybatısındaki medreseye göre çukurda kalmakta, ayrıca kuzeydoğusundaki hamam tarafından da kısmen perdelenmektedir.

Cami. 29,20 X 35,40 m. boyutlarında bir alanı kaplayan cami beş kubbeli bir son cemaat yeri, kıble eksenine yerleştirilmiş kare planlı ve kubbeli iki birimle bunlardan güneydekine açılan iki eyvanın meydana getirdiği “T” planlı bir harim ve harimin köşelerine bitişik dört tabhâne mekânından meydana gelmektedir. Tabhâne hücrelerinin arasına, dışa açılan birer kubbeli eyvan yerleştirilmiştir. 5,30 X 5,30 m. boyutlarındaki tabhâne birimleri kubbeli olarak tasarlanmış, kubbelere geçiş prizmatik üçgenler kuşağı ile sağlanmıştır. Bunların basık kemerli kapılarla açıldıkları, aralarında yer alan ve biraz daha büyük olan (5,55 x 5,55 m.) eyvanlar da pandantifli kubbelerle örtülüdür. Tabhânelerin güney duvarlarında bulunan ve XIX. yüzyılda tâdil edilerek aslî şekillerini kaybetmiş olan ocaklar, kesme köfeki taşından örülmüş altıgen kesitli ve piramit külâhlı bacalara sahiptir. Bu planı ile cami, ilk uygulamalarına Orhan Gazi devrinde ve Bursa yöresinde rastlanan tabhâneli cami tipinin Fâtih Sultan Mehmed

devrine ait ilginç bir örneğini teşkil eder. XV. yüzyılın ortalarından itibaren gittikçe eski önemlerini kaybetmeye başlayan ve tasarımlarında birtakım değişiklikler meydana gelen bu tür camilerin diğer örneklerinde olduğu gibi burada da mihrap eksenindeki birimleri ayıran set kaldırılmak ve üzerlerini örten kubbelerle bunların sınırındaki kemer yükseltilmek suretiyle yekpare ve ferah bir ibadet mekânı elde edilmiştir. Ayrıca kıble yönündeki kubbeli birim iki yana doğru eyvanlarla genişletilmiş ve eyvanların köşeleri de pahlanarak yalnız bu camiye mahsus değişik bir uygulama ile mekânın ferahlığı önemli ölçüde arttırılmıştır.

Çok itinalı bir kesme taş işçiliğinin gözlendiği, 1940 onarımında tamamen yenilenmiş olan duvarlarda yörenin sarımtırak köfeki taşı, üst yapı hariç diğer mimari unsurlarda beyaz ve gri Afyon mermeri kullanılmıştır. Üst yapıyı teşkil eden kubbeler tuğla ile örülerek içeriden sıva, dışarıdan kurşunla kaplanmıştır.

Son cemaat yeri revağı eşit büyüklükte, kare planlı ve kubbeli beş birimden oluşur; bunlardan yanlardakilerin zeminleri orta biriminkine göre daha yüksektir. Sekizgen kasnaklar üzerinde yükselen kubbelere geçiş pandantiflerle sağlanmış, üst yapının ağırlığı harimin kuzey duvarına ve daire kesitli sütunlara basan ahşap gergili sivri kemerlere bindirilmiştir. Alt ve üst uçlarında pirinç bilezikler bulunan sütunlar daire tabanlı ve armudî profilli kaidelere oturmaktadır. Mukarnaslı sütun başlıkları sarkıtlarla zenginleştirilmiştir. Revak kubbelerinden ortadaki diğerlerinden daha yüksek tutulmak suretiyle giriş cephesinde taçkapı-mihrap ekseni vurgulanmıştır. Taçkapının sağında ve solunda, dikdörtgen açıklıklı ikişer pencere ile bunların arasında yaşmakları mukarnaslı birer mihrabiye vardır. Pencerelerin silmelerden oluşan çerçeveleriyle sivri hafifletme kemerleri arasında kalan köşelere kabartma rozetler konulmuştur. Bu pencerelerin üzerinde birer, taçkapının üzerinde ise iki tane sivri kemerli ve alçı revzenli tepe penceresi bulunmaktadır.

Taçkapının dikdörtgen cephesi ortadaki revak biriminin genişliğince uzanmakta ve revak kemerlerinin kilit taşı hizasına kadar yükselmektedir. Almaşık beyaz ve gri kesme mermer sıralan ile örülmüş olan cephe, silme gruplarından meydana gelen iki çerçeve ile yanlardan ve üstten kuşatılmıştır. Çerçevelerin ortasında yer alan taçkapı nişi basık kemerli

harim kapısını barındırmakta ve mukarnaslı bir yaşmakla son bulmaktadır; yaşmaktaki mukarnasların arasında uçları püsküllü sarkıtlar göze çarpar. Geçmeli teknikle örülmüş basık kemerle yaşmak arasında, istifli sülüsle yazılmış 1210 tarihli manzum onarım kitâbesi yer almaktadır. Nişin köşeleri kitâbenin alt hizasına kadar pahlanmış, pahlı yüzeylere çubuklu sütunçeler konulmuştur; sütunçelerin alt ve üstlerinde birer kum saatiyle mukarnaslı minyatür başlıklar göze çarpar. Üstteki kum saatiyle başlığın yanlarında kalan pahlı yüzeyler kabartma rûmîlerle bezelidir. Ayrıca nişin yan yüzlerinde mukarnaslı yaşmaklara sahip yarım sekizgen planlı birer küçük niş bulunmaktadır.

Taçkapının harime bakan cephesi de mukarnaslı bir yaşmakla süslenmiştir. Üzerindeki pencerelerin arasında bulunan kalem işi yuvarlak madalyonda, siyah zemin üzerine zerendud tekniğinde yaldızla sülüs hatlı "yâ Hazreti Bilâl-i Habeşî" ibaresi yazılmıştır. Bu yazı kompozisyonu, taçkapının iç yüzünde 1940 onarımında kaldırılmış olması muhtemel ahşap bir fevkanî müezzin mahfilinin bulunduğunu göstermektedir. Kapının yanlarındaki zeminleri seki ile yükseltilmiş ve basit ahşap korkuluklarla çevrelenmiş maksûrelerin de aynı onarımda yenilendikleri anlaşılmaktadır. Doğu ve batı duvarlarında beşer adet dikdörtgen pencere bulunmakta, bunlardan daha küçük boyutlu olan uçlardakiler tabhâne birimlerine, ortadakiler ise eyvanlara açılmaktadır. Girişten itibaren birinci ve ikinci pencerelerin arasında aynı boyutlarda, yaşmaklan mukarnaslı birer niş yer alır. Kıble ekseninde uzanan kare planlı birimler onikigen kasnaklar üzerinde yükselen ve pandantiflerle geçilen iki kubbeyle örtülüdür. Kasnaklara on ikişer adet yuvarlak kemerli ve alçı revzenli pencere, duvarların üst kesimlerine de bu kısımlarda ikişer, eyvanlarda birer tane sivri kemerli tepe penceresi yerleştirilmiştir. Güney duvarının ortasında mihrap, bunun yanlarında birer dikdörtgen pencere, eyvanların içinde de birer adet dolap nişi bulunmaktadır. Bu duvardaki beş adet tepe penceresi iki sıra halinde ve şaşırtmalı olarak düzenlenmiştir. Alt sırada yer alan üç pencereden ortadaki mihrabın, yanlardakiler dikdörtgen pencerelerin üstüne isabet etmekte, ikinci sıradaki iki pencere ise alttakilerin arasına yerleştirilmiş bulunmaktadır.

Taçkapı gibi mihrap da beyaz ve gri kesme mermer sıralarından meydana getirilmiştir. İç içe iki dikdörtgen çerçevenin kuşattığı yarım sekizgen planlı

mihrap nişi mukarnaslı bir yaşmakla donatılmış, köşeleri de kum saatleri ve mukarnaslı minyatür başlıkları olan sütunçelerle yumuşatılmıştır. Hemen bütünüyle beyaz mermerden yapılan minber yalın tasarımı ile dikkat çeker. Sivri kemerli kapısını yanlardan kuşatan sövelerin dış köşeleri pahlanmış, buralara burmalı sütunçeler, alt ve üstlerine de birer kum saatiyle mukarnaslı minyatür başlıklar yerleştirilmiştir. Kapının üstüne konulan dikdörtgen bir mermer levha üzerine kabartma olarak sülüs hatla kelime-i tevhid yazılmıştır. Üçgen yan yüzeyler geçmeli yıldız motifleriyle bezelidir. Köşkün köşelerinde yükselen gri mermerden yontulmuş kare kesitli sütunlarla lentoların taşıdığı prizmatik külah bir Selçuklu kümbetinin külahını andırmaktadır.

Cami hariminde görülen kalem işi süslemelerin bir kısmı orijinal olup Fâtih Sultan Mehmed devrinden günümüze ulaşabilmiş nâdir örneklerdendir. Bunların arasında, özellikle iki kubbenin arasındaki kemer üzerinde yer alan örgülü geçmelerle birbirine eklenmiş rûmîler ve iki kartuşun içine yerleştirilmiş son derecede girift hat kompozisyonları dikkat çeker. Harimin güneydoğu ve güneybatı köşelerindeki eyvanlarda Bursa kemerlerinin karnında görülen rûmîli

bezemeler, harimin yan duvarlarında bulunan içleri rûmî dolgulu yuvarlak madalyonlar ve taçkapının iç yüzünde mukarnaslı nişi kuşatan rûmîli bezemeler de aslen Fâtih devrine ait olmakla birlikte 1940 onarımında yenilenmiştir. Klasik üslûba uygun diğer süslemeler ise bu onarım sırasında yapılmış ve yazılar ünlü hattat Tuğrakeş İsmâil Hakkı Altunbezer tarafından yazılmıştır. 1940'ta tamirat gören kapı ve pencere kanatlan da rûmîli menteşeleri ve kabaralı tokmakları ile birlikte Fâtih devrinden kalmadır; kündekârî tekniğiyle meydana getirilen geometrik kompozisyonlar, on köşeli yıldızlar, rûmîler ve şakayıklarla bezelidir.

Caminin en dikkat çekici mimari unsurlarının başında gelen, gövdesi burmalı minarenin kare tabanlı kürsüsü harimin kuzeydoğu köşesindeki tabhâneye bitişiktir. Dikdörtgen bir çerçeve içine alınmış olan sivri kemerli kapısı kuzeye açılır. Küp biçimindeki pabuç kısmının köşeleri mukarnaslı üçgenlerle pahlanarak kareden sekizgene geçiş sağlanmıştır. Silindir şeklindeki gövdede, kaval silmeler ve bunların arasına yerleştirilen sır altı tekniğinde koyu lâcivert çini kuşaklarla hareketli ve göz alıcı bir

kompozisyon meydana getirilmiştir. Sekizgen tabandan yarım koni biçiminde başlayan on altı adet kesme taş kaval silme kısa bir süre dikey devam ettikten sonra sağa doğru dönüp helezonî olarak sürmekte, şerefeden 1,50 m. kadar aşağıda önce sola, sonra sağa kıvrılarak bir zikzak oluşturmakta, ardından yine dikey konumda şerefe altına ulaşmaktadır. Kaval silmelerin arasındaki çini kuşaklar da aynı hareketi izleyip mukamas dolgulu küçük nişlere saplanmaktadır. Şerefenin altı iki sıra sarkıtlı mukarnasla dolgulanmış, çevresi süslemesiz kesme taş korkuluklarla kuşatılmıştır. Gövdeye göre daha ince olan silindir biçimindeki petek, kurşun kaplı konik külah örtülüdür. Külahın eteğinde kemerli ve koyu lâcivert çini dolgulu küçük panolar sıralanır.

Medrese. Açık avlulu ve revaklı Osmanlı medreselerinin temel özelliklerine sahip olan 34,00 x 31,50 m. boyutlarındaki yapının dikdörtgen avlusu kuzeyden girişin bulunduğu duvar, doğu ve batıdan beşer birimli iki revak, güneyden de yan yana yer alan yazlık ve kışlık dershanelerle çevrilmiştir. Duvarlar kesme köfeki taşından örülmüş, girişte mermer kullanılmıştır. Eksenden sola doğru kaydırılmış ve cepheden hafifçe dışa taşırılmış olan giriş çeşitli silmelerin meydana getirdiği dikdörtgen bir çerçeveyle kuşatılıp basık kemerli asıl kapı dıştaki sivri, içteki dilimli iki kemerli bir nişin içine yerleştirilmiştir. Kare planlı revak birimleri pandantiflerle geçilen içeriden sıva, dışarıdan kurşunla kaplı kubbelerle örtülüdür. Kubbeleri taşıyan yuvarlak kemerlerin oturduğu mermer sütunlar ve başlıkları devşirmedir.

Revakların gerisinde doğuda ve batıda beşer, kuzeydeki dershanelerin yanlarında birer ve köşelerde de yine birer adet olmak üzere toplam on dört hücre sıralanır. Üçgenlerle geçilen kubbe örtülü hücreler, sivri kemerli nişler içine yerleştirilmiş dikdörtgen kapılarla reva-ğa, altlı üstlü ikişer pencere ile de dışarı açılır. Pencerelerin tasarımı camidekiler gibidir. Kuzeydoğudaki hücreye, aslî kullanımı tam olarak anlaşılamayan bir nişin içinden muhdes bir giriş açılmıştır. Medresenin güney kanadının doğusunda yer alan yazlık dershane, zemini bir seki ile yükseltilmiş avluya açılan kubbeli bir eyvan şeklinde tasarlanmıştır. 6,80 x 7,00 m. boyutlu mekânın doğu ve güney duvarları sağır bırakılmış, batı duvarına ise kışlık dershanenin kapısı açılmıştır. Kubbesi pandantiflere oturan yazlık dershane kuzey yönünde, caminin harimindeki eyvanlar gibi sivri bir kemerin kuşattığı Bursa kemeriyle avluya bağlanmıştır. Daha küçük boyutlu (5,40 x

5,50 m.) olan kışlık dershanenin kubbesine geçiş üçgenlerle sağlanmış, kuzey ve güney duvarlarına hücrelerdeki pencereler gibi düzenlenmiş ikişer pencere, doğu duvarına da yazlık dershaneye açılan kapı yerleştirilmiştir.

Bu yapıda görülen çift dershaneli tasarım, Osmanlı öncesi Anadolu Türk mimarisindeki medreselere dayanır. Osmanlı mimarisinde bundan başka II. Murad'ın Edirne'de Üç Şerefeli Cami ile (1437-1447) birlikte yaptırdığı Saatli Medrese'de, Fâtih devrine ait Bursa'daki Sitti Hatun Sıbyan Mektebi'nde (1459) ve II. Bayezid devrine ait Bursa'daki Hoca Yakub Dârülkurrâsı'nda da (898/ 1492-93) yine bu tasarım uygulanmıştır.

Sıbyan Mektebi. Günümüze ulaşmayan sıbyan mektebinin zaman içinde değişime uğradığı ve Ekrem Hakkı Ayverdi'nin Osmanlı Mimarîsinde Fâtih Devri adlı eserindeki bir fotoğraftan XIX. yüzyılda iki katlı, bağdadî duvarlı ve kırma çatılı bir ev görünümü aldığı anlaşılmaktadır.

Hamam. Erkekler kısmı doğuda, kadınlar kısmı batıda olmak üzere çifte hamam planında tasarlanan yapı geniş

bir alanı kaplar (37,66 x 26,35 m.). Duvarlar moloztaş, kubbe ve tonozlar tuğla ile örülmüş, kapı ve pencerelerde kesme köfeki taşı kullanılmıştır. Erkekler kısmında kare planlı soğukluğu örten pandantifli kubbe alttaki kare, diğerleri onikigen olan üç kasnağa oturmakta, üstü kiremit kaplı sekizgen piramit biçiminde basık bir külahla örtülü bulunmaktadır. Doğu duvarının ekseninde yer alan sivri kemerli kapı, çeşitli dikdörtgen çerçevelerin ve bir sivri kemerin kuşattığı Bursa kemerli bir nişin içine alınmıştır. Kapının yanlarındaki iki pencerenin dikdörtgen açıklıkları lokmalı demir parmaklıklarla donatılmış, tuğla örgülü sivri hafifletme kemerleriyle taçlandırılmıştır. Ortasında yuvarlak bir basit havuzun yer aldığı soğukluğun güney duvarında da aynı biçimde iki pencere, ayrıca kare kasnağın güney, doğu ve kuzey kenarlarında sivri kemerli ve alçı revzenli birer tepe penceresi bulunmaktadır. Sağır olan kadınlar kısmına bitişik batı duvarında mukarnaslı bir niş göze çarpar. Ilıklık kısmı, üçgenlere oturan kubbeyle örtülü kare planlı bir birimle batı yönünde buna açılan dikdörtgen planlı bir eyvandan meydana gelmekte, doğu yönünde de aynalı tonoz örtülü helalar bulunmaktadır. Sıcaklığın merkezinde, göbek taşını barındıran kare planlı birim yine üçgenlerle geçilen bir kubbe ile, kurnaların

yer aldığı yanlardaki dikdörtgen planlı ve zeminleri yüksek eyvanlar tekne tonozlarla örtülüdür. Bu mekânın güneydoğu köşesinde bir, kuzeyinde de yanyana iki kare planlı ve kubbeli halvet yer alır.

Kadınlar kısmının erkeklerinkine göre biraz daha küçük olan soğukluğu, şaşırtmalı yerleştirilmiş iki sekizgen kasnağa oturan bir kubbeyle ve kubbe de dışarıdan basık sekizgen piramit biçiminde, kiremit kaplı bir külahla örtülmüştür. Güneybatı köşesi mukarnaslı bir pah ile kesilmiş olan soğukluğun batı duvarında basık kemerli girişle yine basık kemerli bir niş ve yuvarlak bir tepe penceresi, güney duvarında sonradan değişikliğe uğramış kemerli bir pencere ile yuvarlak bir tepe penceresi, doğu duvarında Bursa kemerli bir niş ve kuzey duvarında da ılıklığın kapısı bulunmaktadır. Dikdörtgen planlı ve tekne tonoz örtülü ılıklığın batısında helalar, kuzeyinde sıcaklık yer alır. Sıcaklık bölümü, birbirine kemerli açıklıklarla bağlanmış kare planlı ve kubbeli dört adet birimin meydana getirdiği ters “T” biçiminde bir plana sahiptir. Ters T”nin kuzeydoğu ve kuzeybatı köşeleri, aynı özellikleri gösteren birer halvetle doldurulmuştur. Hamamın kuzeyinde, her iki kısmın da boydan boya gerisine rastlayacak şekilde su haznesi, onun da arkasında külhan ve odunluk uzanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 32; H. Özdemir, Afyon Vilâyeti Tarihçesi, Afyon 1961; A. Mursaloğlu. Afyon Cami ve Mescitleri (lisans tezi, 1967), İÜ Ed.Fak., Türk ve islâm Sanatı Anabilim Dalı, s. 19-25; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 138-140; Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 107-118; Ayverdi, Osmanlı Mimarisi III, s. 1-22; a.mlf. - İ. Aydın Yüksel, ilk 250 Senenin Osmanlı Mi’mârîsi, İstanbul 1976, s. 78-80; Afife Batur, Osmanlı Camilerinde Kemer, Strüktür-Biçim İlişkisi Üzerine Bir Deneme, İstanbul 1974, s. 84-85; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 56, 115; A. I. Doğan, Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları, Tekkeler, Zaviyeler ve Benzer Nitelikteki Fütüvvet Yapıları, İstanbul 1977; Oktay Aslanapa. Türk Sanatı. İstanbul 1984, s. 239; a.mlf. Osmanlı Devri

Mimarîsi, İstanbul 1986, s. 91-93; Semavi Eyice, “İlk Osmanlı Devrinin Dinî - İçtimaî Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler”, İFM, XXIII/l-2 (1962-63), s. 43.

M. Baha Tanman

GEDİK PAŞA HAMAMI

İstanbul'da XV. yüzyılın ikinci yansında yapılan ilk büyük çarşı hamamlarından biri.

İstanbul Gedikpaşa'da aynı adla anılan caddenin kenarında bulunmaktadır. Vakfiyesi tesbit edilemeyen yapı, Ekrem Hakkı Ayverdi'ye göre Gedik Ahmed Paşa tarafından Afyonkarahisar'daki külliyeye (bk. GEDİK AHMED PAŞA KÜLLİYESİ) gelir sağlamak üzere inşa ettirilmiş olmalıdır (Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 599). İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri'nden bu hamamın bir vakıf eser olduğu anlaşılmaktaysa da nerenin vakfı olduğu belirtilmemiştir. İnşa tarihini bildiren, fakat günümüze ulaşmayan kitâbesinin metni Tâcîzâde Sadî Çelebi tarafından Münşeâfta verilmiştir (s. 59). Burada hamamın adı, yeri ve tarihi, "târîh-i Hamam-ı Ahmed Paşa der şehr-i Konstantiniyye... hayr be-yed-i Ahmed" ibaresiyle kaydedilmiştir. "Hayr be-yed-i Ahmed" ibaresinin ebcedle karşılığı olan 879 (1474-75) yılı hamamın inşa tarihidir.

Gedik Paşa Hamamı'nm İstanbul'da meydana gelen 1588 ve 1660 yangınları gibi birçok büyük yangından zarar gördüğü bilinmektedir. 1725 yılında hamam civarında başlayan bir yangında Gedik Paşa Mescidi ile birlikte ciddi bir zarar görmüştür. Gedik Paşa Hamamı 1752 yılındaki Sabuncu Hanı ve 1865'teki Hoca Paşa yangınlarından da etkilenmiştir. Günümüzde de aslî görevini yapmakta olan hamam, erkekler kısmı diğerinden daha büyük ölçüde planlanmış bir çifte hamamdır. İstanbul'un en önemli çarşı hamamlarından biri olan yapının. Neşet Köseoğlu tarafından hazırlanan İstanbul hamamları listesinde adresi yanlış verilmiş, şimdi mevcut olmayan bir başka hamamla karıştırılmıştır.

Hamamın her iki kısmının girişleri aynı yöne bakıyorsa da kadınlar kısmının giriş cephesi diğerinden 10 m. kadar geride bulunmaktadır. Yapının önünden geçen sokağın seviyesi günümüzde yükselmiş olduğundan erkekler kısmının kapısı çukurda kalmıştır. Bundan dolayı ön avluya taş basamaklı merdivenle inilir. Erkekler kısmının kare planlı camekânının üzerini dilimli trompları olan 14,65 m. çapında bir kubbe örter. Sekizgen

kasnaklı kubbenin tepesinde bir aydınlık feneri yer alır. Bu bölümün duvarları kubbenin basıncını karşılayabilmek

için oldukça kalın cidarlı yapılmıştır. Üç adet pencereden ışık alan camekânın ortasındaki mermer şadırvan havuzdan hiçbir iz kalmamıştır. Ahşap şirvan katına çıkışı, girişe göre sağda arka köşede yer alan taş basamaklı, ahşap korkuluktu bir merdiven sağlamaktadır. Alt katta, üç yanda alçak birer seki üzerinde yan yana küçük soyunma hücreleri bulunmaktadır. Ilıklık girişinin solunda yer alan küçük mekân kahve ocağı ve havlu kafesi olarak kullanılmaktadır. Bunun üzerini örten dilimli kubbeciğe geçişler stalaktitii pandantiflerle sağlanmakta, etek kısmını derin oyulmuş, üzerinde diş sıraları bulunan bir korniş dolanmaktadır. Sağındaki kubbeli mekân sonradan kapatılarak ılıklığa katılmış olup usturalık olarak kullanılmakta ve bir kapıyla helaya açılmaktadır. Üç eyvanlı ılıklığın orta sofasının üzerini, balık pulu şeklinde stalaktitleri olan pandantifli bir kubbe örtmektedir. Kese yeri olarak kullanılan soldaki eyvanın tam karşısında ve onunla aynı ölçülerde olan kapalı bölme halvettir. Ilıklıktan sıcaklığa geçiş yüksek sivri kemerli bir kapıyla sağlanmıştır. Bu bölüm üç eyvanlı ve dört halvetlidir. Sekizgen biçimli mermer göbek taşının bulunduğu orta mekânın üzerini sekizgen kasnaklı, üç sıra stalaktitii pandantifleri olan 6,45 m. çapında bir kubbe, halvetlerin üzerini de kubbeler, eyvanların üzerini ise yanlardan yarım çapraz tonozlarla beslemeli kubbecikler örtmektedir.

Kadınlar kısmının soyunmalık ve sıcaklık bölümleri erkekler kısmının aynıdır. Ilıklık bölümü ise farklı olarak kubbe ile örtülmüş kare planlı bir mekân olup tonoz örtülü dikdörtgen planlı helaya dar bir koridorla bağlanmaktadır. Her iki kısmın hazne ve külhanı hamamın arka cephesinde enlemesine büyük, dikdörtgen planlı bir mekân halindedir.

Soyunmaîık ve ılıklık orta sofası döşemesindeki yeşil-kırmızı porfir ve mermer parçalarından yapılmış bordürler, göbek taşında iç içe geçmiş gri ve kırmızı dikdörtgen bordürlerle kurnaların bir kısmındaki zarif taş süslemeler dekoratif özellik arzetmektedir. Glück, eski yapılardan devşirilerek eyvanlardan birinde kullanılan, alçak kabartmalı işlenmiş Bizans işi bitkisel motifli bir kornişten bahsetmekteyse de (Probleme des Wölbungsbaues I, s. 102, şekil 60) bu parça yok olmuştur.

Yapı düzgün kesme taş, moloz taş ve harçla inşa edilmiş, soğukluk kubbelerinin üzeri kiremitle örtülmüştür. Diğer bölümlerin kubbeleri ise taştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcîzâde Sadî Çelebi. Münşeat (nşr Necati Lugal - Adnan Sadık Erzil, İstanbul 1956. s. 59; Evliya Çelebi, Seyahatnâme. I, 331; H. Glück, Probleme des Wölbungsbaues I: Die Bäder Konstantinopels und ihre Stellung in der Baugeschichte, Wien 1921, s. 100-102, şekil 57-60; K. Ahmet Aru, Türk Hamamları Etüdü, İstanbul 1949, s. 65-66, rs. 49-52; Ayverdi, Fatih Devri Mi’mârîsi. s. 386-388, rs. 407-410; a.mlf., Osmanlı Mimarîsi IV, s. 599-601, rs. 904-905; W. Müller-Wiener. Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 328, rs. 375-376; M. Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 150-152; Neşet Köseoğlu, “İstanbul Hamamları”, TTOK Belleteni, sy. 128 [1952], s. 5; Semavi Eyice, “İznik’de Büyük Hamam ve Osmanlı Hamamları Hakkında Bir Deneme”, TD, XI/15 [1960], s. 99-120; Mustafa Cezar, “Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler”, Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 334, 336-337, 352, 359, 375; Erdem Yücel, “Gedikpaşa Hamamı”, İst.A, XI, 6073-6076; “Gedikpaşa Hamamı”, DBİst.A, VIII, 165.

Enis Karakaya

GEDİKLİ

Osmanlı saray, merkez, askerî, esnaf ve maliye teşkilâtlarında kullanılan bir terim.

Osmanlılar'da genel olarak kadro sahibi görevlileri veya herhangi bir mevki ve görevi uzun süre işgal eden kişileri belirtmek amacıyla kullanılmıştır. Bu anlamı ile kelime zamanla bir terim haline gelerek yaygınlaşmıştır. Sadece devlet memurları için değil aynı zamanda enderunda, sarayda ve haremde çeşitli vesilelerle görev ve sorumluluk hiyerarşisi içinde sıkça kullanılmış ve genellikle de eski, kıdemli kimseleri belirten bir anlam kazanmıştır. Meselâ haremde kıdemli câriyelere "gedikli câriye" denilmiştir. Çeşitli yerlerden getirtilen câriyeler için bir eğitim kurumu niteliği taşıyan hareme ilk alınan câriyeler "acemi" olarak anılır, bunlar zamanla yükselerek şâkird, kalfa, usta ve kadınefendi olur, kalfa ve ustalar ise genellikle gedikli şeklinde adlandırılırdı. Gedikli câriyeler mutlaka bir hizmetle mükellef olup yaptıkları hizmete göre "hazinedar kalfa, çaşnigîr usta, çamaşırcı usta" vb. unvanlara sahiptiler. Gedikli câriyeler etekleri çok uzun elbise giyer, bellerine altın işlemeli veya mücevher tokalı kemerler takarlardı.

Enderun teşkilâtında her koğuş veya odanın sayıları belli gediklileri vardı. Bunlar, aralarından en kıdemliyi kendilerine ait işleri yürütmek için vekil seçerlerdi. Bunlara "gedikliler muhtarı" denirdi (Abdurrahman Vefik, I, 209). Yine saray hizmetinde olup "müteferrika" unvanıyla anılan hizmetliler maaşlı ve gedikli olmak üzere iki kısma ayrılırlardı. IV. Mehmed zamanında bunların sayısı 200 kişiydi (Abdurrahman Abdi Paşa, MTM, I/3, s. 543). Aynı şekilde padişah muhafızlığı görevinde bulunan solaklarda gedikli statüsünde olup sayıları değişmezdi (BA, MD, nr. 7, s. 500). Osmanlı merkez teşkilâtında Dîvân-ı Hümâyun çavuşlarının kıdemlilerine "gedikli divan çavuşu" adı verilirdi. Bunların başlıca görevleri divan toplantıları sırasında teşrifat hizmetinde bulunmak, padişah fermanını taşradaki vezir veya valilere, padişah mektubunu yabancı devlet hükümdarlarına götürmek ve yüksek rütbeli suçluların ölüm veya sürgün cezalarını infaz etmek şeklinde özetlenebilir. Gedikli Dîvân-ı Hümâyun çavuşları, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İstanbul'da bulunan

yabancı sefarethanelerde yeniçerilerle birlikte muhafızlık yapmışlarsa da bu hizmetleri uzun sürmemiş, bu görev daha sonra tamamen yeniçerilere bırakılmıştır. XVII. yüzyıl ortalarında gedikli çavuşların sayısı 200 kadardı (Abdurrahman Abdi Paşa, a.e., s, 543). Merkez teşkilâtında iç hazineye ait defterleri tutan görevlilere de “gedikli efendi” denirdi. Genellikle sayıları dört olan bu görevlilerin en kıdemlisi başefendi, diğerleri ikinci, üçüncü ve dördüncü efendi unvanlarıyla anılırlardı (Abdurrahman Vefik, I, 209). Gedikli defteri hâkânî kâtiplerinin sayısı XVII. yüzyılda on altıya, şâkirdlerinin sayısı da yirmi altıya çıkmıştır.

Hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyun denilen divan kâtiplerine “gedikli kâtibi” denirdi. Bunlardan biri ölünce tasarruf ettiği zeamet, eğer kâtiplik yapabilecek nitelikte

ise büyük oğluna tevcih edilirdi. Gediksiz kalan oğlu da bundan pay alırdı. Erkek evlâdı olmayan kâtibin dirliği kesinlikle dışarıdan bir kimseye verilmez, mülâzımlarından birine tevcih edilirdi. Münhal mülâzım gediği ise şâkirdlerden birine verilirdi (Uzunçarşılı, Merkez Bahriye, s. 49). IV. Mehmed zamanında gedikli divan kâtiplerinin mevcudu altmış, şâkirdlerinin mevcudu ise on sekiz kadardı (Abdurrahman Abdi Paşa, a.e., s. 543). Aynı şekilde kethüdâ bey kâtibi, çavuşlar kâtibi gibi hizmetliler de gedikli statüsündeydi. Devlet merkezindeki gedikli kâtip, çavuş ve müteferrikaların bir kısmı maaşlı, bir kısmı dirlikliydi. Gedikli timar veya gedikli zeamet tasarruf eden görevliler cebeiü* beslemekle mükellef tutulmuyordu.

Gedikli tabiri Osmanlı askerî teşkilâtında kıdemli yeniçeriler için kullanılırdı. Fakat esas itibariyle yeniçeri ağasının devamlı olarak yanında bulunan on dokuz kişilik maiyeti bu sıfatla anılırdı. Fâtih Sultan Mehmed zamanında ihdas edilen bu sınıf (Mebde-i Kânûn-ı Yeniçeri, vr. 75a) ağanın yaverliğini, irtibat subaylığı vb. hizmetlerini görürdü. Öteki yeniçerilerden, bellerine bağladıkları serâser kuşakla ayrılan ve kendilerine “serâser kuşaklılar” da denilen ağa gediklilerinin en kıdemlisine “başmehter” adı verilirdi. Ağanın en yakın adamı ve özel hizmetkârı olan bu görevlinin bir derece altında orta mehter vardı. Bunun başlıca vazifesi, divan toplantılarının yapıldığı Kubbealtı’nın düzeni ve temizliğiyle meşgul olmaktı. Daha aşağı rütbedeki küçük mehter ise Ağakapısı’ndaki

talimhaneye nezaret ederdi. Bunun da altında saraç, çuhadar, mataracı, câmedar, tüfekçi, gönderci (mızrakçı), bayraktar, tuğcular ve mumcular gibi görevliler bulunurdu. Ağakapısı'ndaki hizmetleri sırasında başlarına mücevveze, ağanın maiyetinde bir yere giderken de yünlüksuz keçe giyen ağa gediklilerinin baş, orta ve küçük mehter denilen zabitleri terfi ederse bölükbaşı veya âriyetî çavuş (çavuş vekili) olurlardı. Suçlu ağa gediklilerinin cezası genellikle, kendilerine bir imtiyaz sağlayan bellerindeki kuşakların alınması şeklinde verilirdi.

İstanbul bedesteninde görevli dellâllar da gedikliydi. Sayıları belli olan gedikli dellâlların tayin ve azilleri çavuşba-şmın arzı üzerine bizzat sadrazam tarafından yapılırdı. Bu dellâlların başlıca görevi halkın esnaf tarafından aldatılmasını önlemekti.

Gedik tabirinin "esnaf gediği, dükkân gediği" gibi Osmanlı esnaf ve maliye teşkilâtında da birçok kullanımı vardır (bk. GEDİK).

Cumhuriyet dönemi Türk Silâhlı Kuvvetleri'nde çıkarılan ve 1951 yılına kadar kullanılan özel bir kanunla yükümlülüklerinden fazla askerlik hizmetinde bulunan erbaşlara gedikli denmiştir. Bunların rütbeleri aşağıdan yukarıya doğru çavuş, üstçavuş, başçavuş ve başgedikli idi. Önceleri erat sınıfından kabul edilen gedikli çavuşların statüsü daha sonra yükseltilmiş ve kendilerine "astsubay" denilmiştir. Günümüzde astsubaylar kendileri için açılan okullardan yetişmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 7, s. 500; nr. 8, s. 109; nr. 12, s. 578; nr. 160, s. 1; Mebde-i Kânûn-ı Yeniçeri, vr. 50a, 71a, 75a-76b, 86a, 90a; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. 3, 4, 8, 10; Koçi Bey, Risale (Aksüt), s. 60, 90; Abdurrahman Abdi Paşa, Kanunnâme (MTM, I/3 11331) içinde), s. 543; D'Ohsson, Tableau général, VII, tür.yer.; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, I, 209-210; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 181, 403-404; II, 38, 79, 165; a.mlf., Saray Teşkilatı, s. 147-149, 169, 196, 276,

409-411, 416, 429; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 49, 50, 69, 256, 349; a.mlf., Harem II, Ankara 1985, s. 19, 38, 61, 132 vd.; Pakalın, I, 659-661; “Gedikli”, TA, XVII, 215; Erhan Afyoncu, “Defterhane”, DİA, IX, 101.

Abdülkadir Özcan

GEDİKZÂDE, Abdülkadir

Ebü'l-Mefahir Zeynüddîn Abdülkadir b. Halîl b. Abdillâh er-Rûmî (ö.1187/1773)

Hadis âlimi.

1140'ta (1727-28) Medine'de doğdu. Gedikzâde lakabı ve Rûmî nisbesi onun Türk asıllı olduğunu düşündürmekteyse de kaynaklarda buna dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Öğrenim hayatına Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyerek başlayan Gedikzâde, daha sonra Şeyhülkurrâ Muhammed es-Sücâî'nin Kur'ân derslerine devam etti ve tecvid öğrendi. Kâsım b. Firruh eş-Şâtibî'nin kıraate dair manzum eseri Ḥırzü'l-emânî'yi ezberledi. Medine'nin önde gelen âlimlerinin derslerine devam ederek tahsil hayatını sürdürdü. Ebû Abdullah Muhammed b. Tayyib el-Fâsî ve Muhammed Hayât es-Sindî'den hadisle ilgili kaynakların çoğunu okudu. Özellikle İbnü't-Tayyib'den çok faydalandı ve ders takrirlerinde onun yardımcısı oldu.

Güzel tilâvetiyle temayüz eden ve Mescidi Nebevî'de imamlık yapan Gedikzâde daha sonra Mısır'a giderek Dâvûd b. Süleyman el-Harbetâvî'den ders okudu ve ondan icazet aldı (1168/1754-55). Ayrıca Ahmed b. Abdülfettâh el-Melevî, Ahmed b. Hasan el-Cevherî, Muhammed b. Muhammed el-Belîdî gibi âlimlerden istifade etti. Mısır'da evlendikten sonra Anadolu'ya seyahat etti, oradan da Medine'ye döndü; ancak Medine'de uzun süre kalmadı ve tekrar Mısır'a geçti. Hayatta kalan hocalarını dolaşarak onlardan faydalanmaya çalıştı. Bu sırada tanıştığı İsmâil b. Mustafa el-Kemâhî'nin delaletiyle hitabet görevi aldı; Medine usulü irad ettiği hutbeleriyle kalabalık cemaatlerin ilgisini çekti. Daha sonra İstanbul'a giderek bir müddet kaldı. Kur'ân okuyuşuna hayran kalan ve tebdili kıyafetle çeşitli yerlerde onun kıraatini dinleyen zamanın Osmanlı sultanı (muhtemelen III. Mustafa) kendisini sarayda imam olarak görevlendirmek istedi. Bunu haber alan saray imamı, Gedikzâde'yi evine davet ederek ona sesini bozacak bir şey içirdi. Bunun üzerine Gedikzâde İstanbul'dan kaçarak Mısır'a döndü ve hadisle meşgul olmaya devam etti.

Ayrıca gerek Medine’de gerekse gezdiği yerlerde tanıdığı hocaları için bir mu’cem hazırlamaya başladı. Ardından Halep’e geçen Gedikzâde burada Ebü’l-Mevâhib el-Kâdirî’den Ṣaḥîḥ-i Buḫârî okuyup icazet aldı. Bu arada İbrahim b. Muhammed et-Trablusî ve Derviş Mustafa el-Malakî’den faydalandı. Bir müddet sonra Trablusşam’a giderek Abdülkadir eş-Şek’âvî’den de icazet aldı. Gittiği yerlerde uzun süre kalmayan ve özellikle hadis alanında istifade edeceği âlimlere ulaşmak için durmadan seyahat eden Gedikzâde, bugün Konya’ya bağlı bir ilçe merkezi olan Hâdim’e gidip buranın müftüsünden “evveliyye” hadislerini (“evvel” kelimesiyle başlayan hadisler) okumak istediyse de bu zatın isnad bilgisine sahip olmadığını görünce Mısır’a döndü. Burada özellikle hadis ricâli ve isnad konusunda önemli gelişmeler kaydetti. Mısır’dan tekrar ayrılan Gedikzâde Medine ve Mekke’ye uğradıktan sonra güneye yönelerek San’a’ya ulaştı. Kevkebân’da Abdülkadir b. Ahmed el-Kevkebânî ve Şibâm’da İbrahim b. Îsâ el-Hasenî ile buluştu. 1185 (1771) yılında gerçekleşen ve Yemen bölgesindeki bazı âlimlerin özellikle hadis isnadı konusunda kendisinden faydalandıkları bu seyahatin ardından beşinci defa Mısır’a gitti.

Aydın, Gazze, Remle, Saîd, Şam ve Kudüs de Gedikzâde’nin ziyaret ettiği merkezler arasındadır. Kudüs’te bir müddet kalan Gedikzâde daha sonra Nablus’a geçti ve 29 Cemâziyelâhir 1187’de (17 Eylül 1773) burada vefat etti. Murâdî bu tarihi 1189 (1775), vefat yerini de Medine olarak kaydedip onun Cennetü’l-Bakī’a defnedildiğini söylerse de Kettânî bunun doğru olmadığını belirtmiştir.

Eserleri. Cebertî, Gedikzâde’nin bütün kitaplarının ve seyahatleri boyunca derlediği her şeyin vefatı sırasında yanında bulunduğunu, ancak bunların daha sonra kaybolduğunu kaydetmektedir. Onun günümüze geldiği bilinen tek eseri, müellif hattı nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nde bulunan (nr. 1046) el-Ḳavlü’l-maʿrûf bimâ li-ehli’l-cûd ve’l-maʿrûf’tur. Bundan başka es-Sırrul-müʾtemen fî (şerḥi)‘r-riḥleti ile’l-Yemen, el-Muṭribü’l-muʿribü’l-câmiʿ li-ehli’l-meşrık ve’l-maġrib ve Keydü’ṣ-ṣurûf ʿan ehli’l-maʿruf adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir. Cebertî ayrıca Şam, Anadolu ve Yemen seyahatinden önce yazdığı bir divanından söz etmekte, uğradığı her yer hakkında kasideler yazdığını, bu yerlerin önde gelen şahsiyetlerini ve velilerini övdüğünü belirtmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Murâdî, Silkü'd-dürer, III, 56-57; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, Beyrut, ts. (Dârü'l-Cîl), I, 428-430; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), III, 181-182; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 772-774, ayrıca bk. İndeks; İżâḥu'l-meknûn, II, 12, 395, 498; Hediyyetu'l-ʿârifîn, I, 604; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 164; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾel-lifîn. V, 287.

Tayyar Altıkulaç

GEDİZLİ MEHMED EFENDİ

(ö.1752-1837)

Osmanlı âlimi, fakih.

1165 (1752) yılında Kütahya'nın Gediz kasabasında doğdu. İlmiyeye mensup bir aileden olup kaynaklarda tam adı es-Seyyid Hafız Mehmed b. Ahmed b. Şeyh Mustafa el-Gedûsî olarak geçer. Şeceresinin bulunduğu mecmuadan anlaşıldığına göre hem baba hem de anne tarafından seyyiddir. İlk öğrenimini Gediz'de yaptı. 1179'da (1765) babasının, dört yıl sonra da hocası Mer danzâde Mehmed Efendi'nin ölümü üzerine İstanbul'a gitti. Burada hıfzını tamamladıktan sonra dinî ilimlerin yanı sıra mantık ve hendese okudu; Şeyhülislâm Mehmed Atâullah Efendi'ye mülâzemetle Beyazıt Medresesi'ne muîd olarak tayin edildi. Bu sırada tahsilini tamamlayarak Beyazıt Medresesi'nde müderris oldu (1193 1779). Ardından Bursa'da Mevlûdî Süleyman Efendi, Perîpeyker. Nişancı Ali Paşa ve İnce Güzel medreselerinde müderrislik yaptı. 1791 Aralığında Filibe'nin Karlova'ya bağlı Kubsi nahiyesinde başladığı nâiblik görevine Urmiye, Lefkoşe, Kuşadası, Gelibolu ve Galata'da (1218/ 1803) devam etti. Bu arada bir müddet askerî kassâmlık görevinde bulundu. Kısa süren bu görevden sonra Güzelhisar nâibliğine tayin edilirken ilmî payesi yükseldi, kendisine mûsıle-i Süleymâniye itibarı ve Maraş mevleviyeti verildi. Ardından Bağdat (1813) ve Filibe'de de (1817) kadı olarak görev yaptı. En son görevi 1242'de (1826) getirildiği fetva eminliğidir. Bu sırada Mekke ve İstanbul payelerine nail oldu. 1252 (1836) yılında Anadolu kazaskerliği payesini de alan Gedizli Mehmed Efendi 27 Ramazan 1253 (25 Aralık 1837) tarihinde istanbul'da vefat etti.

Gedizli Mehmed Efendi aynı zamanda velûd bir müelliftir. Fetvaların sadeleştirilmesi ve Türkçeleştirilmesi çalışmalarına bizzat katılmış. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması kararında aktif rol oynamıştır. Özellikle Bağdat kadılığı ve fetva eminliği dönemlerinde verimli telif çalışmaları yapmıştır. Tasavvufla daha yoğun olarak ilgilenmesi de bu döneme rastlar. Ayrıca hat sanatında maharet sahibi olduğu ve birçok eseri istinsah ettiği

kaydedilmektedir.

Eserleri, i. Cûmiu's-sükûk. Şer'î mahkemelerce verilen hukukî belgelerin bir araya getirildiği bir mecmuadır (DİB Ktp., nr. 3795). 2. Feyżü'l-kerîm fî nuḳūli Fetâvâ ʿAbdirrahîm. Şeyhülislâm Menteşzâde Abdürrahim Efendi'nin Fetâvâ-yı Abdürrahîm

adlı eserinde yer alan Türkçe fetvalara fıkıh kitaplarında mesned teşkil eden Arapça ibarelerin derlenmesinden meydana gelmiştir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 498, Yazma Bağışlar, nr. 2006; DİB Ktp, nr. 3829, 3878). Gedizli Mehmed Efendi ayrıca, bu nakilleri Türkçe asıl metinde ilgili fetvaların sonuna ekleyerek Abdürrahim Efendi'nin eserini Fetâvâ-yı Abdürrahîm maa'n-nukūl adıyla da düzenlemiştir (DİB Ktp., nr. 3831; İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 142, 143). 3. Mecmûa-i Fetâvâ-yı Bâlîzâde. Şeyhülislâm Bâlîzâde Mustafa Efendi'nin fetva mecmuasını tertip eden müellif esere bazı ilâvelerde bulunmuştur (DİB Ktp, nr. 3850). Gedizli'nin icazetnamesi (vr. 444a-448b), kendi hattıyla tercüme-i hâli (vr. 472a-b) ve şeceresi (vr. 489a) bu eserde yer almaktadır. 4. Müretteb Câmiu'l-fusûleyn. Bedreddin Simâvî'nin Câmiʿu'l-fuṣûleyn adlı eserinin gözden geçirilip bazı bilgilerin çıkarılması, bazı ilâve ve açıklamalarda bulunulması ile düzenlenmiş şeklidir (DİB Ktp, nr. 3760, 3855). S. Nukūl-i Fetâvâ-yı Ali Efendi. Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin eserindeki fetvalara fıkıh kitaplarında esas teşkil eden ibarelerin derlenmesinden meydana gelmiştir (DİB Ktp, nr. 3833). 6. Netîcetü'l-fetâvâ maa'n-nukūl. Şeyhülislâm Dürrîzâde Mehmed Arif Efendi'nin Netîcetü'l-fetâvâ adlı Türkçe eserindeki fetvaların altına, fıkıh kitaplarında bu fetvalara mesnet teşkil eden Arapça ibarelerin eklenmesiyle ortaya çıkan bir çalışma olup defalarca basılmıştır (meselâ İstanbul 1237, 1265). 7. er-Revâyihu'z-zekiyye fî fihrisi'l-fetâva't-Türkiyye. Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi (Topal) tarafından müsvedde halinde "Kitâbü'l-İcâre"ye kadar getirilen bu eserin daha sonraki bölümlerinin tamamlanması, önceki bölümlerin de kaynaklarına işaret edilerek temize çekilmesiyle meydana gelen bir kitaptır (DİB Ktp, nr. 581; İÜ Ktp, TY, nr. 3244). 8. Müfâdü'l-Eşbâh. Hanefî fakihi Zeynüddin İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'inin bazı ekleme ve çıkarmalar yapılarak yeniden tertip edilmesinden ibaret bir çalışmadır (DİB Ktp, nr. 3761). 9. Nusretü'l-evliya. Tasavvufa dair olan bu eserde müellif kendi tarikat silsilesini de (nr. 3712, vr. I68b) kaydetmiştir (DİB Ktp, nr. 3712, 3792). 10.

Müretteb fevâʾidü'z-Zeyniyye. İbn Nüceym'in el-Fetâva'z-Zeyniyye adlı eserinin yeniden tertip edilmesiyle ortaya çıkan bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp, Esad Efendi, nr. 845, Kasîdecizâde Süleyman.Sırrı, nr. 240/I ; DİB Ktp, nr. 3695). 11. Tebyînü'l-Hidâye ve tavżîhu'l-Bidâye. Hanefî fıkhının temel kaynaklarından el-Hidâye'nin Arapça şerhidir (Süleymaniye Ktp, Yahya Tevfik, nr. 1439/ 128; DİB Ktp, nr. 3877, 3880). 12. Fetâvâ-yı Mecmûa-i Cedîde. Fetvahanede toplanan fetvaların belli bir tasnife tâbi tutularak yayımlanması ile meydana gelen bir kitaptır. Müellif bu eserinde güvenilir fıkıh kitaplarından nakiller yaptığı gibi Kuşadası, Güzelhisar, Lefkoşe ve Galata'da kendi döneminde görev yapan müftülerin fetvalarına da yer vermiştir (DİB Ktp, nr. 3843). 13. Zeyl-i Ali Efendi Mecmuası. Gedizli'nin fetva emini olduğu dönemde derleyip hazırladığı bir fetva mecmuasıdır. İçinde 7000 kadar Türkçe fetva bulunan eserin esası Fetâvâ-yı Ali Efendi'dir (DİB Ktp, nr. 576). 14. İlm-i İnşâ ve İnşâda Kesîrü'l-isti'mâl Olan Elfâz. Resmî ve gayri resmî yazışma usulünü örnekleriyle anlatan bir risaledir (DİB Ktp, nr. 3795). 15. Risâletü'l-cumua. Cuma namazıyla ilgili meseleleri ele alan Türkçe bir risaledir (DİB Ktp, nr. 3792, 3807).

BİBLİYOGRAFYA

Çatalcalı Ali Efendi. Fetâvâ-yı Ali Efendi, DİB Ktp., nr. 3840, vr. 243a; Esad Efendi. Üss-i Zafer. İstanbul 1293, s. 14 vd.; Gedûsî. Mecmûa-i Fetâvâ-yı Bâlîzâde, DİB Ktp, nr. 3850, vr. 143a-b, 444a-448a, 472a-b, 489a; Cevdet, Târih, XII, 148; İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri, nr. 14/567, vr. la, 18a; Sicilli Osmânî, IV, 289; Osmanlı Müellifleri, II, 9; Takvîm-i Vekāyi', 29 Ramazan 1252, II, 141; Brockelmann, GAL Suppl., I, 645; Abdullah Ceyhan. "Osmanlı Devri Müderris, Kadı ve Fetva Eminlerinden Gedizli Hafız Mehmed Efendi", Diyanet Dergisi. XXIX/3, Ankara 1993, s. 11-24.

Abdullah Ceyhan

GEKHER

گکهر

Daha çok Pakistan'ın Pencap ve kuzeybatı serhad eyaletlerinde yaşayan cengâver müslüman bir kabile.

Gekherler yerli bir kabile olmakla birlikte aynı bölgede yaşayan Racpûtlar'dan farklıdırlar. Genel olarak ziraatla uğraşırlar. İnanışlarına göre soyları Enûşirvân ve Yezdicerd'e dayanmaktadır. Kendilerine Keyânî nisbesini verirler ki bu nisbe İsfahan'ın Keyân kasabasından geldiği kabul edilen Sultan Keygevher'den dolayıdır. Keygevher ismi zamanla Gekher (Gakhar) olmuştur. Gekherler'in, Hindistan'a Gazneli Mahmud'la beraber geldikleri ve bir ara Tibet'te yönetimi ele geçirdikleri şeklindeki iddiaları doğru değildir. Cunningham'ın, Gekherler'in Kuşanlar'dan olduğu şeklindeki görüşü gerçeğe daha yakın görünmektedir. Zira Kusanlar bu bölgede asırlardan beri yaşayagelmişlerdir. Gekherler 1008'de Gazneli Mahmud'a karşı Hindistan'da oluşturulan .direnişe destek sağladılar ve 30.000'den fazla askerle Peşâver'de Gazneli Mahmud'a saldırdılar, ancak mağlûp oldular. 601'de (1204-1205) bu defa Gurlu Sultanı Muizzüddin Muhammed b. Sâm'a karşı ayaklandılar,

fakat yine başarılı olamadılar. Bu bozgun sonrasında Gekherler'in reisi kendi isteğiyle müslüman oldu, ardından da bütün kabile ihtida etti. Bununla birlikte Muizzüddin'e karşı düşmanlıkları devam eden Gekherler bir yıl sonra sultanı bir suikast neticesinde öldürdüler. Bazı kaynaklar, Muizzüddin'i Gekherler'in değil bir başka kabile olan Kökherler'in öldürdüğünü ileri sürmektedir.

Gekherler'in Delhi Sultanlığı'na karşı faaliyetlerini sürdürmeleri üzerine 1247'de Sultan Nâsırüddin Mahmud bunlara karşı çeşitli tedbirler aldı ve kumandanlarından Balaban Gekherler'in topraklarının bir kısmını ilhak ederek binlercesini esir alıp cezalandırdı. Gekherler Sultan Muhammed b. Tuğluk zamanında Pencap'ı işgal ettiler (743/1342) ve Lahor Valisi Tatar Han'ı öldürdüler. Timur'un Hindistan seferi öncesinde onun ordularına

güçlükler çıkardılar ve bu yüzden cezalandırıldılar (1399). Gekherler Delhi seferi sırasında (932/ 1525) Bâbür'e karşı da direndiler, fakat Bâbür Perhâle Kalesi'ni zaptederek onları durdurdu. Gekherler'in reisi Hâtî Han'a daha sonra hizmetine girdiği Bâbür tarafından sultan unvanı verildi. Hümâyun Şah'in birinci hükümdarlığı sırasında (1530-1540) Gekher reisi Sultan Sâreng güçlenip meşhur oldu, hatta adına para bastırıp hutbeyi de kendi namına okutmaya başladı. Hümâyun'u mağlûp ettikten sonra Hindistan'a hâkim olan Şîrşah Sûr'u da tanımadı. Bunun üzerine Şîrşah Gekherler'e karşı bir sefer düzenledi ve Sultan Sâreng yakalanarak öldürüldü (1541). Türbesi Ravalpindi yakınlarında Ravât'tadır. Yerine geçen Sultan Âdem Sûrlular'la çarpışmaya devam etti ve kendisine sığınan taht iddiacısı Şehzade Kâmrân'ı kardeşi Hümâyun'a teslim ettiği için Hümâyun tarafından ödüllendirildi. Ancak bir süre sonra bir aile anlaşmazlığı sonucu yeğeni Kemal Han Sultan Âdem'i mağlûp ederek Perhâle Kalesi'ne hapsettirdi. Âdem hapiste iken öldü.

Ekber Şah Gekherler'le ilişkilerini düzeltmeye ve Afganlılar'a karşı onların desteğini kazanmaya gayret etti. Hatta bu amaçla oğlu Şehzade Selîm'i (Cihangir) Kemal Han'ın yeğeniyle evlendirdi. Böylece Gekherler bir müddet Bâbürlü ordusunda Afganlılar'a karşı savaştılar. Evrengzîb de aynı siyaseti takip etti ve oğlu Muhammed Ekber'i Gekher reisi Allah Kulı Han'ın kızı ile evlendirdi. Ancak Gekherler'in Bâbürlüler'le olan iyi ilişkileri çok sürmedi ve özellikle Gekher reisi Mukarreb Han'ın Bâbürlü hâkimiyetine karşı çıkarak Afganlı Nâdir Şah'la ittifak kurması üzerine aradaki dostluk sona erdi. Nâdir Şah bu ittifaka ve Bâbürlüler'le yaptığı Karnâl Savaşı'ndaki (1739) yardımlarına karşılık Mukarreb Han'a Perhâle Kalesi'ni ve "nevvâb" unvanını verdi. Mukarreb Han 176S'te Sihler'le yaptığı bir savaşta mağlûp olunca topraklarının büyük bir kısmını kaybetti. Dört yıl sonra da bir başka Gekher reisi Himmet Han Mukarreb Han'a ihanet ederek onu öldürdü. Bu karışıklıktan istifade eden Sihler bütün Gekher topraklarını ele geçirdiler. Bunun üzerine Gekherler ayaklandılarsa da (1835) başarıya ulaşamadılar. 1849'da İngilizler Pencap'ı zaptettikten sonra Gekherler'i kendi yanlarına çekmek istediler; ancak 1853'te Gekher reisi Nâdir Han Sihler'le birlikte İngilizler'e karşı direnişe geçti. İngilizler duruma güçlükle hâkim olabildiler ve Nâdir Han idam edildi. Bu olaydan sonra Gekherler İngilizler'e hep bağlı kaldılar ve İngiliz ordusunda hizmetlerde bulundular.

Büyük bir kısmı Şiî olan Gekherler günümüzde de varlıklarını korumakta ve geleneksel hayatlarını devam ettirmektedirler. Kısmen Hindistan tarafında bırakılan Cammû bölgesinde de yaşayan ve kendi aralarında birçok kabileye ayrılan Gekherler'in önde gelen kabileleri Bûgîyâl, İskenderâl, Fîrûzâl, Sârengâl ile Âdemâl'dır. Bunlardan Sârengâl ve Âdemâl daha nüfuzlu olup Sultan Sâreng ve Sultan Âdem'e nisbetle böyle anılmaktadırlar. Sârengâl kabilesi Hezâre ve Attok, Âdemâl kabilesi de Ravalpindi ve Cehlem bölgelerinde yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Cûzcânî, Tabakât-ı Nâsırî (trc. H. G. Raverty), Kalküta 1873-81, I, 481 vd.; The Tuzuki Jahāngīnitrī, (trc. A. Rogers), London 1909, I, 96-99; Firîşte. Târih, Leknev 1284, s. 26-58; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Âīn-i Ekberî (trc. H. Blochmann), Calcutta 1873, I, 486; L. Griffin. Panjab Chiefs. Lahore 1872, s. 574 vd.; Ibbetson, Outlines of Panjab Ethnography, Calcutta 1883, s. 255; Massy, Chiefs and Families of the Panjab, Allahâbâd 1890, s. 424; Gazetteer of the Rawalpindi District, Lahore 1909, s. 35, 38-44; Storey, Persian Literatüre, I/1, s. 675-676; H. M. Elliot - J. Dowson. History of India, New Delhi 1990, II, 444; S. S. Thorbum. Musalmano and Money-Lenders in the Punjab, Delhi 1984, s. 31; Gazetteer of Hazara District: 1883-1884. Lahore, ts., s. 20-22, 29; J. G. Delmerick, "A History of the Gakkhars", JASB, I/40 (1871), s. 67-101; M. Longworth Dames, "Gekher", İA, IV, 706-708; A. S. Bazmee Ansari, "Gakkhar", EI2(İng), II, 972-974.

A. S. Bazmee Ansarî

GELENBEVÎ

(ö.1205/1791)

Daha çok matematik ve mantık alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Osmanlı âlimi.

1143 (1730) yılında Manisa'nın Kırkağaç ilçesine bağlı Gelenbe'de doğdu. Asıl adı İsmâil olup daha çok Gelenbevî olarak anılır. Bazı eserlerinde Şeyhzâde lakabını da kullandığı görülür. Tanınmış bir aileden geldiği anlaşılan Gelenbevî'nin dedesi Mahmud Efendi ile babası Mustafa Efendi'nin ilmiyeye mensup oldukları, her ikisinin de Manisa çevresinde müderrislik ve müftülük yaptıkları bilinmektedir. Babasını küçük yaşta kaybettiği için on üç on dört yaşlarına kadar ciddi anlamda bir eğitim göremeyen Gelenbevî doğduğu kasabada tahsile başladı, bir süre sonra da İstanbul'a giderek Fâtih Medresesi'ne girdi. Burada devrin ünlü müderrislerinden Yâsincizâde Osman Efendi'den Arapça ve naklî ilimleri, "ayaklı kütüphane" diye meşhur olan Müftîzâde Mehmed Emin Efendi'den de aklî ilimleri okudu. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra 1177 (1763) yılında açılan ruûs imtihanını kazanarak müderrislik unvanını aldı. Daha sonraki yirmi yıl içinde getirildiği resmî görevler hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamakta, İstanbul'un Zeyrek semtindeki evine kapanarak günlerini daha çok mantık ve matematikle ilgili eserleri mütalaa ve telifle geçirdiği kaydedilmektedir.

Gelenbevî 1197'de (1783) huzur derslerine muhatap olarak katıldı (Ebülulâ Mardin, II-III, 262). Onun, I. Abdülhamid döneminde, gerçekleştirilen ıslahat hareketlerinden sonra kurulan Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun ile İstihkâm Mektebi gibi bazı öğretim kurumlarında

riyaziye hocası olarak görev yaptığı kaydedilir. Gelenbevî, matematik konusundaki dehasını ve bu alanda meydana gelen yenilik ve gelişmeleri takip ettiğini, 1787 yılında İstanbul'a gelen bir Fransız mühendisinin Babıâli'ye sunduğu, ancak dönemin ilim adamlarınca pek anlaşılmayan bazı logaritma cetvellerinin nasıl kullanılacağı hususunda yazdığı, Logaritma

Şerhi adıyla da tanınan Şerh-i Cedâvili'l-ensâb adlı Türkçe eseriyle ortaya koymuştur. Kaynakların belirttiğine göre onun bu başarısı, Fransız mühendisinin de katıldığı bir toplantıda devrin reîsülküttâbı Mehmed Râşid Efendi'nin Gelenbevî'ye bir samur divan kürkü armağan etmesiyle kutlandı (Cevdet, IV, 258). Gelenbevî'nin bu şerhi yazarken, söz konusu cetvellerin daha önce III. Mustafa'nın emriyle Kalfazâde İsmâil Çınârî Efendi tarafından Tuhfe-i Behîc-i Rassinî Tercüme-i Zîc-i Kassinî adıyla yapılan Türkçe tercümesinden de faydalandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Gelenbevî'nin, Calet'nin 1783 yılında Paris'te yayımlanan logaritmaya dair eserine düştüğü bazı notlar (Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, III, 296; Bingöl, Gelenbevî İsmail, s. 11), onun ilgi duyduğu alanlarda henüz yaygınlaşmamış olan ilmî literatür ve gelişmeleri dahi dönemin bütün iletişim imkânsızlıklarına rağmen takip ettiğini göstermektedir.

III. Selim'in huzurunda cereyan eden bir başka olay dikkatlerin yeniden Gelenbevî üzerinde toplanmasına vesile olmuştur. Kâğıthane'de gerçekleştirilen bir bayramlaşma töreninde humbara-cıların başarısız atışlar yapmasına çok üzülen padişah, istikamet hesaplarını doğru bir şekilde yapacak bir uzmanın bulunmasını emretmiş, bunun üzerine huzura getirilen Gelenbevî toplardaki açı hatalarını ince riyâzî hesaplarla düzeltmiş, böylece atışlarda tam isabet kaydedilmesini sağlamıştır. III. Selim bu başarısından dolayı Gelenbevî'yi çeşitli hediyelerle ödüllendirdi; kendisine Mora'daki Yenişehir (Yenişehr-i Fenâr, Larissâ) mevleviyeti tevcih edilerek oraya kadı tayin edildi (1204/1790). Gelenbevî bu vazifeyi yürütürken devrin şeyhülislâmı Hamîdîzâde Mustafa Efendi'den, hilâl konusunda rü'yetten ziyade hesaba dayanan görüşlerini ağır bir şekilde eleştiren resmî bir yazı aldı. Bu haksız tenkit karşısında çok üzülen ve beyin kanaması geçirerek felç olan Gelenbevî kısa bir süre sonra Yenişehir'de vefat etti. Mezarı, Uzunçarşılı'nın verdiği bilgiye göre Yenişehir'de Bayraklı Camii Kabristanı'ndadır (Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 622). Ebül'ulâ Mardin ise Hacı Cemal Öğütten aldığı şifahî bilgilere dayanarak Gelenbevî'nin, Yunanistan'ın Tesalya bölgesindeki Kostem Köprüsü'nün yakınında inşa edilen bir türbede medfun bulunduğunu kaydeder (Huzur Dersleri, II-III, 264).

Gelenbevî İsmâil Efendi, aklî ve naklî ilimlerin hemen hepsinde söz sahibi olan ve son dönem Osmanlı ilim anlayışını eserleriyle günümüze aktaran

önemli şahsiyetlerden biridir. Osmanlı Devleti'nin bütün kurumları ile gerilemeye başladığı bir dönemde yaşamış olmasına rağmen teoriyi pratik alana aktarabilmiş, ilmî gücünü Avrupalılar'a kabul ettirmiş ve ününü devletin sınırları dışına taşırabilmiş çok yönlü bir âlimdir. İstanbul'un Fatih semtinde onun adını taşıyan bir okul (Gelenbevî Lisesi) bulunmaktadır.

Eserleri. Gelenbevî'nin bazı önemli risaleleri, Sultan Abdülmecid dönemi âlimlerinin çeşitli konulara dair risalelerinin de yer aldığı Resâ'ilü'l-imtiḥân adlı eser içinde yayımlanmıştır (İstanbul 1262, 1275). Eserleri şu şekilde gruplandırılabilir: A) Belagat ve Gramer. 1. Risale fî ʿilmi'l-meʿânî. Resâʾilü'l-imtiḥan içinde onuncu sırada neşredilmiştir (yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5393; Yazma Bağışlar, nr. 642, 1234). 2. Risale fî ʿilmi'l-beyân. Resâʾilü'l-imtihan içinde otuz beşinci eser olarak yayımlanmıştır (yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 606; Hafîd Efendi, nr. 447/9). Gelenbevî'nin bu iki eserini, Hatîb el-Kazvînî'ye ait Telḫîṣü'l-Miftâḥ'a yazılmış haşiyeler olarak kabul etmek mümkündür. 3. Risâletü'l-faṣl ve'l-vaṣl. Meânî ilminin ana meselelerinden olan vasıl ile fasıl konularının işlendiği risale Resâʾilü'l-imtiḥân içinde otuz dokuzuncu sırada neşredilmiştir (yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 606/ 59; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 619; Hafîd Efendi, nr. 447; Fâtih, nr. 5393/1). 4. Risâle-i Tağlîb. Bir belagat terimi olan "tağlîb"in işlendiği bu Türkçe risalede istiare ve mecâz-ı mürsel üzerinde de durulmaktadır. Risale Resâʾiü'l-imtiḥan içinde kırk sekizinci eser olarak yayımlanmıştır, 5. Risâletü'l-maṣdar (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 106, vr. 139-141). 6. Risale fî şerḥi taʿrîfi ṣıdi'l-ḫaber ve keẕibih. Arapça'da haber bildiren bir sözün doğruluk ve yanlışlıkla nitelendirilmesinden neyin kastedildiği konusunu ele alan bir risaledir (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 447/5). 7. Risale fî beyânı ismi'l-maʿnâ ve ismi'l-ʿayn. İsmin, bir mahiyet veya cevherin ilintilerini ifade eden "mâna isimleri" ile bir mahiyet veya cevherin adını teşkil eden "zât isimleri" şeklindeki ayrımını konu alan risalede usulcülerle dil âlimlerinin görüş ayrılıklarına da işaret edilir (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 106/2). 8. Risale fî duḫûli'l-bâʿ ʿale'l-makṣûri ʿaleyh. Bir belagat terimi olan "kasr"a dair gramer tartışmalarının işlendiği risale (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 606/35, 1284/14) Resâʾilü'l-imtiḥan içinde on birinci eser olarak yayımlanmıştır.

B) Mantık, Felsefe ve Münazara. 1. el-Burhân (fî ʿilmi'l-manṭıḳ ve fenni'l-mî-ân). Klasik mantık alanında XVIII. yüzyılda telif edilen nâdir eserlerdendir. Burhân-ı Gelenbevî, Mîzân-ı Gelenbevî, Mîzânü'l-burhan veya kısaca el-Burhân olarak tanınan bu esere bizzat müellifi tarafından Hâşiyetü'l-Burhan adıyla bir haşiye yazılmıştır. Eserin hâşiyesiyle birlikte yapılmış birkaç baskısı vardır (İstanbul 1253, 1289, 1306, 1310). el-Burhân'a Hasan Hüsnî el-Mevsılî Tenvîrü'l-Burhân (İstanbul 1307), Yûsuf Şükrü Harpûtî Nâmûsü'l-îḳân (İstanbul 1274) ve Ebü'l-Fuzalâ Mustafa el-Kutb er-Rizevî Şerḥ-i Dîbâce-i Burhan adıyla şerh yazmışlardır (Bingöl, Gelenbevî İsmail, s. 36; a.mlf., Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı, s. 7). Eserin, Osmanlı devlet ve ilim adamlarından Abdünnâfi İffet Efendi tarafından Fenn-i Mantık (Terceme-i Burhân-ı Gelenbevî) adıyla yapılan şerh ve tercümesinin çeşitli baskıları bulunmaktadır (İstanbul 1295, 1297, 1307). 2. Şerḥ-i Îsâġûcî (Gelenbevî ʿalâ Îsâġûcî). Esîrüddin el-Ebherî'nin, er-Risâletü'l-eṡîriyye fi'l-manṭıḳ adıyla da bilinen ve klasik mantığın bazı konularını kapsayan Îsâğûcî adlı risalesinin şerhidir (İstanbul 1275, 1283). 3. Risâletü'l-ḳıyâs. Eser, Burdurlu Muhammed Râşid Efendi'nin müellif hattından istinsah ettiği bir nüshası esas alınarak yayımlanmıştır (İstanbul 1278). 4. Risâletül-imkân. Müellifi tarafından Miftâḥu bâbi'l-müveccehât olarak da adlandınlan eser mantığın vücûb, imkân, imtinâ (modalite) konularını işlemektedir (İstanbul 1309). Eser bazı kaynaklarda Risale fî taḥḳiki'l-imkân ve'ż-żarûre veya

Miftâḥu'l-müveccehât olarak da anılmaktadır. 5. Ḥaşiye ʿalâ Ḥaşiyeti'l-Lâri ʿalâ Şerḥi Hidâyeti'l-ḥikme. Esîrüddin el-Ebherî'nin İslâm felsefesinin mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât gibi ana konularını ele alan ünlü eseri Hidâyetü'l-ḥikme'ye Kādî Mîr Meybüdî tarafından yapılan şerhin Muslihuddîn-i Lârî'ye ait haşiyesine yazılan yeni bir haşiyedir (İstanbul 1270). 6. Haşiye ʿalâ Tehẕîbi'l-manṭıḳ ve'l-kelâm. Teftâzânî'nin Tehẕîbü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm adlı eserine Devvânî'nin yazmaya başlayıp tamamlayamadığı şerhin, Mîr Zâhid Ebü'l-Feth es-Saîdî'ye ait olan ve Tehẕîb-i Mîr olarak da bilinen haşiyesine yazılmış yeni bir haşiyedir (İstanbul 1288). 7. Risale ü'l-vâsıṭa. Bir kıyasta orta terimin belirlenmesini konu edinen eser (Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 4351) Resâ'ilü'l-imtiḥân içinde on üçüncü sırada yayımlanmıştır. 8. Risale fî maʿne't-taḳsîm. Mantıkta tarif konusunun alt başlıklarından birini teşkil eden taksime ayrılan bu risale (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 450; Giresun, nr. 106/5) Resâ'ilü'l-

imtiḥan içinde elli birinci eser olarak yer almıştır. 9. Risâletü'l-âdâb (Risale fî ʿilmi I-âdâb). Araştırılan veya tartışılan bir konuda tez ve antitez arasındaki münasebeti tahlil ederek doğruyu belirleme faaliyeti esnasında tarafların uyması gereken objektif kuralların ele alındığı "âdâbü'l-bahs"e dair bir eser olup Âdâb Risalesi veya Gelenbevî ʿale'l-âdâb olarak da anılır (İstanbul 1281). Hasan Paşazade tarafından yapılmış Fetḥu'l-vehhâb fî şerḥi Risâleti'l-âdâb adlı bir şerhi bulunan eseri (Bingöl, Gelenbevî İsmail, s. 44) Abdünnâfi İffet Efendi Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1302). 10. Taʿlîḳât ʿalâ Ḥaşiyeti Mîr ʿalâ Şerḥi'l-Âdâb. Gelenbevî'nin en hacimli eserlerinden biri olan bu kitap, Adudüddin el-Îcî'nin münazara âdâbıyla ilgili Âdâbü'l-ʿallâme ʿAdudiddîn adlı eserine Muhammed et-Tebrîzî el-Hanefî tarafından yapılan şerhe Mîr Zâhid Ebü'l-Feth es-Saîdî'nin yazdığı haşiyenin (Keşfa'ẓ-ẓunûn, I, 41) yeni bir hâşiyesidir (İstanbul 1234)

C) Kelâm. 1. Haşiye ʿalâ Şerḥi'l-Celâl. Adudüddin el-Îcî'nin el-ʿAḳâ'idü'l-ʿAdudiyye adlı risalesine Dewânî tarafından yapılan ve daha çok Celâl olarak bilinen şerhine yazılmış önemli bir haşiyedir. Atıf Efendi (nr. 1250, 1408); Millet (Ali Emîrî, nr. 1311) ve Süleymaniye (Fâtih, nr. 2948, 2949; Gelibolulu Tâhir Efendi, nr. 45; Musalla Medresesi, nr. 2008/ 24; Pertevniyal Sultan, nr. 502; Tırnovalı, nr. 1059) kütüphanelerinde yazma nüshaları tesbit edilen eserin çeşitli baskılan bulunmaktadır (İstanbul 1233, 1306, 1325). 2. Taʿlîḳât ʿalâ Ḥâşiyeti's-Siyûlkûtî. el-ʿAḳâʾidü'l-ʿAḍudiyye üzerine Cürcânî tarafından yazılan şerhe Abdülhakîm es-Siyâlkûtî'nin yaptığı haşiyeye Gelenbevî'nin bir ta'likatının bulunduğu kaydedilmektedir (Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, III, 296; Bingöl, Gelenhevî İsmail, s. 49). 3. Risale fî taḥḳiḳi meẕâhibi ehli's-sünne fî ʿuṣâti'l-miʾminîn. Gelenbevî bu risalede amel-iman münasebetini ve büyük günah işleyen müminler hakkında Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerini incelemekte, bu arada Mu'tezile'nin fikirlerini de tenkit etmektedir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde farklı adlarla kayıtlı bazı nüshaları bulunmaktadır (Fâtih, nr. 5393/6; Nafiz Paşa, nr. 785; Hafîd Efendi, nr. 447/ 7). 4. Risale teteʿallak bi-ḳavlihî Teʿâlâ: Ve lev ʿalima'llāhü fîhim hayran le-esmeʾahum. Bu risalede, Hz. Peygamber'in tebliğini işitip de ona gereken önemi vermeyen kimselerle ilgili yukarıdaki âyette (el-Enfâl 8/23) yer alan kıyasın mantıkî değerlendirilmesi yapılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 723; Giresun, nr. 106). 5. Risale fî taḥḳiḳi

vahdeti'l-vücûd. Vahdeti vücûd anlayışını kelâmcıların ve filozofların bakışları açısından tenkide tâbi tutan eserin İstanbul Üniversitesi (AY, nr. 4791, 6322, 6356) ve Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 3502/2; Fâtih, nr. 5393/2; Hafîd Efendi, nr. 447; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2789) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. 6. Risale fi't-teḳaddüm. Kıdem'in çeşitli anlamlarının ele alındığı küçük bir risaledir (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 106/3). 7. Risale teteʿallaḳ bi-Kıdemi'l-ʿâlem ve ḥudûs̱ih (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3847/7). Resâʾilü'l-imtiḥan içinde kırk dokuzuncu eser olarak yayımlanmıştır. 8. Risale tebḥas̱ü ʿan mâhiyyâti'l-mümkinât ve'l-mümteniʿât. Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshası bulunan risale (Serez, nr. 3847/8) Resâʾilü'l-imtiḥan içinde elli dördüncü sırada neşredilmiştir. 9. Risale fî ʿilmi'l-ḳadîm ve teʿalluḳıh. Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma bir nüshası bulunan risale (Kılıç Ali Paşa, nr. 570) Resâʾilü'l-imtiḥan içinde elli ikinci eser olarak yayımlanmıştır. 10. Risale fî ʿilmillâhi Teʿâlâ b'l-maʿdûmât ʿalâ mezhebi'l-mütekellimîn (Köprülü Ktp., nr. 23). Müellifin bir önceki risalesini tamamlar mahiyette olup Resâʾilü'l-imtiḥan içinde elli üçüncü sırada neşredilmiştir. 11. Risale fi'l-vücûdi'z̠-z̠ihnî. Gelenbevî bu eserinde bir nesnenin zihindeki kavramı ile dış dünyadaki varlığı arasındaki münasebeti incelemektedir (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 106). Resâʾilü'l-imtiḥan içinde kırk altıncı eser olarak yayımlanmıştır.

D) Matematik, Astronomi ve İlm-i Mîkât. I. Hisâbü'l-küsûr (Küsûrât-ı hisâb). Klasik İslâm cebirinin Osmanlı dünyasındaki son temsilcisi olan Gelenbevî'nin, "mesâil-i sitte" ile klasik geleneğe bağlı cebir bilgilerini ele aldığı bu Türkçe cebir kitabı hakkında en ayrıntılı tanıtım Salih Zeki tarafından yapılmıştır (Kamus-i Riyâziyyât, I, 319; a.mlf., Âsâr-ı Bakıye, II, 297; Bingöl, Gelenbevî İsmail, s. 25-26; DİA, VII, 199-200). Eserin Beyazıt Devlet (nr. 4494), Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 3160) ve Millet (Ali Emîrî, nr. 511) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. 2. Risâle-i Adlâ-i Müsellesât. Bir üçgenin elemanlarının, özellikle açı ve kenarları arasındaki bağıntıların trigonometrik esaslara göre incelendiği üç bölümden oluşan bir geometri kitabıdır (İstanbul 1220). 3. Şerh-i Cedâvili'l-ensâb. Daha çok Logaritma Şerhi adıyla bilinen bu eser iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümün mukaddimesinde sayı sistemleri ve bunların özellikleri üzerinde durulmakta, daha sonraki fasıllarda cedvel-i ensâb, nisbeti ceybiyye ve nisbeti zılliyye cetvellerinin nasıl oluştuğu, bunların

dayandıkları esaslar açıklanmaktadır. İkinci bölümde ise söz konusu cetvellerin kullanılışı ve bunlarla yapılan çeşitli matematik işlemleri hakkında bilgi verilmektedir. Eserin Süleymaniye (Hacı Mahmud Efendi, nr. 5720) ve Beyazıt Devlet (Beyazıt, nr. 4516) kütüphanelerinde yazma nüshaları vardır. 4. Usûl-i Cedâvil-i Ensâb-ı Sittînî. Astronomi hesaplarında kullanılmak üzere düzenlenen altmışlı logaritma cetvelleriyle ilgili küçük bir risale olup Salih Zeki tarafından tanıtılmıştır (Âsâr-ı Bakiye, II, 301). 5. Risale ʿalâ rubʿi'l-muḳanṭarât. ḳAstronomiye dair olan bu eser Kitâbü'l-Merâṣıd, Risâletü'l-ceyyib ve'l-muḳanṭara, ʿAmel bi'r-rubʿi'l-müceyyeb gibi adlarla anılmaktadır. İslâm matematik tarihi açısından büyük önem taşıyan kitap rubu' (murabba) tahtasının nasıl kullanılacağını, bundan faydalanarak

namaz ve diğer ibadet vakitlerinin ne şekilde belirleneceğini açıklamaktadır. Eserin Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2012/1, 2014, 3580; Lâleli, nr. 2718/2, Nafiz Paşa, nr. 1266; Giresun, nr. 150, 153/1), Köprülü (nr. 709) ve İstanbul Üniversitesi (AY, nr. 861, 2895/1, 3510) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. 6. Risale fî sütûhi'l-münharifât. Mekanik saatlerin henüz yaygınlık kazanmadığı dönemlerde, vakti güneşin hareketlerine göre tayin etmek üzere hazırlanmış olan güneş saatlerindeki yükseklik mili hesaplamalarına ait küçük bir risaledir. Salih Zeki, Gelenbevî'nin aynı konuyla ilgili Risale fî resmi'l-mizvele ve'l-münharite adlı bir başka risalesinden de söz etmektedir (a.g.e., II, 301). 7. Deḳāʾiku'l-beyân fî ḳıbleti'l-büldân. Risâletü'l-ḳıble olarak da bilinen eser, çeşitli yerleşim alanlarında kıblenin belirlenmesi için gereken gözlem ve trigonometrik hesapların nasıl yapılacağını inceleyen önemli bir risaledir. 1189 (1775) yılında tamamlanan eser, Osmanlı maarif nazırlarından, Gelenbevî'nin torunu fizikçi Said Bey'in (Said Gelenbevioğlu, ö. 1938) delaletiyle yayımlanmıştır (İstanbul 1337).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'z-zunün, I, 41; Cevdet, Târih, IV, 256-258; Sicilli Osmânî, I, 372; Salih Zeki, Kâmûs-ı Riyâziyyât, İstanbul 1315, 1, 318-321; a.mlf., Asâr-ı

Bakiye, İstanbul 1329, II, 294-301; Bursalı Mehmed Tâhir, Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihin ve Etıbbanın Terâcim-i Ahvâli, İzmir 1324, s. 99; a.mlf., Osmanlı Müellifleri, II, 8; III, 293-297; Brockelmann, GAL Suppl., II, 1015; Türkiye Maarif Tarihi, I, 150-152, 317; İzâhu'l-meknûn, I, 179, 559; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 222; Hilmi Ziya Ülken, Mantık Tarihi, İstanbul 1942, s. 116, 188; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 622-623; Kemal Zülfü Taneri, Türk Matematikçileri, İstanbul 1958, s. 61-68; Ebül'ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 262-265, 931; M. Zâhid Kevserî, Makâlâtu'l-Kevserî, Kahire 1388, s. 598-610; Nihat Keklik, İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, İstanbul 1969-70, I, 68; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (Kazancıgil), s. 203-204; Abdülkuddûs Bingöl, Gelenbevî İsmail, Ankara 1988; a.mlf., Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı, İstanbul 1993; a.mlf., "XVIII. Yüzyıl Türk Mantıkçıları", Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi, sy. 14, Erzurum 1986, s. 60-65; Abdurrahman Aygün, "Türk İrfan Semasının Şanlı Dahîsi ve Direği Gelenbeli İsmâil Efendi Merhum", Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (1961), Ankara 1962, s. 188-191; Osman Keskioğlu, "İsmail Gelenbevî (1143-1205 H./ 1730-1791 M.) ve Subût-ı Hilâl Meselesi", AÜİFD, XXIII (1965), s. 21-30; Recep Duran, "Gelenbevî'nin 'Nefsü'l-emr' Karşısındaki Tavrı", Felsefe Dünyası, sy. 1, Ankara 1991, s. 45-47; İhsan Fazlıoğlu, "Cebir", DİA, VII, 199-200; Necdet Sakaoğlu, "Gelenbevîzadeler", DBİst.A, III, 390-391.

Şerafettin Gölcük - Metin Yurdagür

GELENEK

(bk. ÖRF)